Hans Jonas et sa critique du rationalisme moderne (Descartes, Spinoza et Leibniz)

Thèse en cotutelle

Doctorat en Philosophie
Philosophiæ doctor (Ph. D.)

Clet-Clay Mamvemba Lunzi

Université Laval
Québec, Canada

et

Université Catholique de Louvain
Louvain-la-Neuve, Belgique

© Clet-Clay Mamvemba Lunzi, 2022

Hans Jonas et sa critique du rationalisme moderne (Descartes, Spinoza et Leibniz)

Thèse en cotutelle

Doctorat en Philosophie
Philosophiæ doctor (Ph. D.)

Clet-Clay Mamvemba Lunzi

Sous la direction de :

Luc Langlois, directeur de recherche

Olivier Depré, directeur de cotutelle

Résumé

Notre thèse se donne pour tâche d'expliquer la critique, par Jonas, du rationalisme moderne à travers l'unité articulée de différentes phases de son travail intellectuel. Plaidant en faveur d'une rationalité dialectique, notre auteur a appris à critiquer Descartes à partir de Husserl et de Heidegger. Dans un premier temps, nous montrons la préfiguration de cette critique chez le jeune Jonas. Cette critique des Modernes est souterraine dans la démarche de Jonas qui rend compte de la dogmatisation de la dialectique paulinienne de la volonté par Augustin et applique l'analytique heideggérienne à la compréhension de l'existence gnostique. Sur le plan ontologique, la dialectique du vécu originaire, en tant que *volo me velle*, est brisée par l'objectivation qui la transforme en *cogito* (ou *credo*) *me velle,* puis en *cogito me cogitare,* à cause de la tendance de soi à la déchéance. Dans le mythe gnostique, la dialectique historique de la chute et de la délivrance s'accompagne de la dialectique de l'impuissance et de la puissance du soi comme mélange du divin et du monde. Cette double dialectique trouve également un vibrant écho dans la métaphysique d'Origène et dans celle de Plotin. Dans un deuxième temps, nous examinons la configuration de cette critique du rationalisme moderne à partir des *Lettres d'apprentissage* jusqu'aux recherches de New York. Jonas remet en question le dualisme cartésien qui fend la dialectique du réel, entraîne la science vers la géométrisation intégrale de la nature et conduit la théorie de l'organisme à l'impasse. En réalisant un saut décisif dans la compréhension de l'individualité et du *conatus,* Spinoza rétablit la dialectique de la vie et révolutionne le concept traditionnel de substance, au profit de la corrélation psychophysique à travers l'échelle infinie de l'individualité. Pour sa part, Leibniz propose la dialectique d'un *ego* perceptif et appétitif, selon laquelle chaque individu est une monade et la nature forme une échelle infinie de monades. Mais cette dialectique de la vie organique est mieux élucidée par Whitehead qui apparait, aux yeux de Jonas, comme la critique satisfaisante du rationalisme moderne. En troisième lieu, nous abordons la transfiguration de cette critique dans l'anthropologie et la philosophie de la nature de Jonas. Cette critique a donné une autre envergure à la thématique mobilisée dans les travaux de jeunesse et surtout aux concepts de nature et d'humain. D'une part, en formulant le projet d'un monisme intégral, Jonas examine la finalité spécifique à l'organisme et aux artefacts, en vue d'élaborer une phénoménologie du témoignage de la nature qui admet la dialectique entre la vie et le milieu et élargit son concept de liberté à toute l'échelle du vivant. D'autre part, l'anthropologie de l'*homo pictor,* mieux, de l'*homo symbolicus* met en évidence la constitution dialectique de la médiateté humaine d'où surgissent la métaphysique, la religion, l'éthique et le droit.

Table des matières

Résumé ii
Table des matières iii
Sigles et abréviations vi
Epigraphe et Dédicace vii
Remerciements viii
Introduction générale 1
Partie I : Préfiguration de la critique du rationalisme moderne chez le jeune Jonas 19
Chapitre 1 : Préfiguration de la critique du *cogito* et originarité de la volonté avant 1930 20
Introduction 20
1.1. Perspective et état de la question 22
1.2. Signification de la volonté et causalité divine dans le protocole de 1928 27
1.2.1. Volonté, souci et curare 28
1.2.2. Volonté humaine et causalité divine 38
1.3. Réflexion du cogito et dialectique du *volo* dans la *Lettre* de 1929 43
Conclusion 51
Chapitre 2 : Augustin et la dogmatisation de la dialectique de la volonté chez Paul 53
Introduction 53
2.1. Paul et la dialectique de la liberté 55
2.1.1. Puissance et impuissance de la volonté dans la Stoa et dans le christianisme 55
2.1.2. Dialectique entre la loi et la grâce chez Paul 65
2.2. Augustin et la dogmatisation de la liberté 69
2.2.1. Impuissance de la volonté et fonction démonstrative de la loi 70
2.2.2. Péché originel et dogmatisation de la volonté 74
Conclusion 85
Chapitre 3 : Principe gnostique et rationalisation dialectique 87
Introduction 87
3.1. Analytique du *Dasein* gnostique et objectivation mythologique 89
3.1.1. Du syncrétisme à l'unité du principe gnostique 91
3.1.2. Objectivation mythologique et dialectique du *logos* gnostique 98
3.2. Principe gnostique et rationalisme grec 109
3.2.1. Métaphysique du Père chez Origène : genèse et restauration du monde 110
3.2.2. Métaphysique de l'Un et rationalisme mystique chez Plotin 114
3.2.3. Pseudomorphose du rationalisme grec dans le gnosticisme 117
Conclusion 124

Partie II : Configuration de la critique du rationalisme moderne après la Deuxième guerre 127
Chapitre 4 : Le dualisme cartésien et la géométrisation intégrale de la nature..... 128
Introduction 128
4.1. Dualisme cartésien et dialectique historique du dualisme 131
4.1.1. De monisme primitif au dualisme : une dialectique historique 132
4.1.2. Du dualisme cartésien aux monismes postmodernes..... 136
4.2. Apport du dualisme cartésien dans la géométrisation de la nature et la méthode analytique 141
4.2.1. Le dualisme cartésien, un bénéfice pour la science moderne 142
4.2.2. La géométrisation de la nature de Copernic à Newton 147
4.3. Le « Dieu mathématicien » à l'épreuve de l'organisme vivant..... 156
Conclusion..... 164
Chapitre 5 : La dialectique de la vie organique et le problème psychophysique chez Spinoza..... 166
Introduction 166
5.1. Substance, attributs et modes : une triade dialectique..... 169
5.1.1. Dialectique de la substance infinie 169
5.1.2. Attributs infinis et modes finis..... 173
5.2. *Conatus* et dialectique de la gradation infinie de la nature 175
5.2.1. Conatus et identité organique..... 176
5.2.2. *Conatus* et gradation psychique infinie de l'univers..... 182
5.3. Problème psychophysique et dialectique de la puissance - impuissance de la subjectivité 185
5.3.1. L'*asylum ignorantiae* et le dogmatisme des sciences naturelles 186
5.3.2. L'argument de l'incompatibilité et l'épiphénoménisme face au « parallélisme » spinoziste 189
5.3.3. La physique quantique et la déchirure dans la tapisserie du savoir 195
Conclusion..... 199
Chapitre 6 : La théorie de l'organisme chez Leibniz et sa critique par Whitehead 201
Introduction 201
6.1. Monade et organisme vivant 204
6.1.1. Le problème de la relation à l'époque de Leibniz..... 205
6.1.2. Relation et *ego* perceptif 210
6.1.3. Perception et appétition..... 214
6.2. Infinité de la monade et critique du géométrisme 221
6.2.1. Loi de la série et unité de la monade..... 221
6.2.2. L'échelle infinie de la nature et la critique du mécanisme 224

6.3. La révision ontologique chez Whitehead : une critique de Leibniz 228
6.3.1. Whitehead et la métaphysique de l'expérience 229
6.3.2. Monade de Leibniz et entité de Whitehead 235
Conclusion 240
Partie III : Transfiguration de la critique du rationalisme moderne dans la philosophie de la nature et l'anthropologie jonassiennes 243
Chapitre 7 : Phénoménologie du témoignage de la nature et néo-finalisme chez Jonas 244
Introduction 244
7.1. Témoignage de la nature et dogmatisme des sciences naturelles 247
7.1.1. Du témoignage au concept de nature 248
7.1.2. Témoignage et vérité de la nature dans les sciences naturelles 253
7.2. Téléologie jonassienne : différence entre le naturel et l'artificiel 260
7.2.1. Témoignage des fins subjectives des artefacts 261
7.2.2. Témoignage de fins objectives dans l'organisme 265
7.3. Échelle de la nature et transcendance de la vie 270
7.3.1. Gradation du vivant et isolement originel 271
7.3.2. Condition animale et horizon interne de transcendance 276
Conclusion 279
Chapitre 8 : L'*homo symbolicus* et la liberté transanimale 281
Introduction 281
8.1. L'*Homo faber* : fabricateur et utilisateur d'outil 284
8.1.1. Anthropologies traditionnelles et darwinisme en question 285
8.1.2. L'outil et la médiation finalisée de l'*homo faber* 290
8.2. L'*homo pictor*, fabricateur et contemplateur d'images 293
8.2.1. Ressemblance et symbolicité de l'image 294
8.2.2. L'*homo pictor* et le double contrôle de l'*eidos* 299
8.3. Le tombeau et l'*homo symbolicus* 306
8.3.1. L'*homo symbolicus* et la métaphysique 306
8.3.2. L'*homo symbolicus* et l'impératif éthique 310
Conclusion 316
Conclusion générale 318
Bibliographie 333
A. Editions critiques des Œuvres complètes de Jonas 333
B. Œuvres séparées de Jonas 333
C. Ouvrages, Articles et récensions sur H. Jonas 336
D. Ouvrages et articles de / sur la philosophie moderne 341
E. Autres ouvrages et articles 350

Sigles et abréviations

§1. Sigles et abréviations des œuvres de Jonas

CDA : *Le Concept de Dieu après Auschwitz*

DM : *Le Droit de mourir*

EL : *Evolution et liberté*

ENE : *Entre le Néant et l'Éternité*

EPh : *Essais philosophiques*

EPN : *Une Éthique pour la nature*

GsG : *Gnosis und Geistspätantiker* (La Gnose et l'esprit de l'Antiquité tardive)

KGA : *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*

PhV: *Le Phénomène de la vie*

PR : *Le Principe responsabilité*

RG : *La Religion gnostique*

§2. Sigles et abréviations des œuvres d'autres auteurs

AT : *Œuvres de Descartes*/Édition Adam et Tannery

GA: *Heidegger Gesamtausgabe* (Œuvres complètes de Heidegger)

GP: *Leibniz, Die philosophischen Schriften* (Œuvres philosophiques de Leibniz)

Epigraphe et Dédicace

> Ne soyons donc pas intimidés par le renfrognement de la « différence ontologique » et reconnaissons qu'à l'évidence, l'« être » est hypostasié chez Heidegger, comme l'était « le bien » chez Platon et la « causa sui » chez Spinoza, à ceci près, bien sûr, que ce n'est pas sous la catégorie de la substance. Qu'il y a des possibilités autres que l'être de la substance de ce côté-ci de la différence ontologique, Whitehead l'a montré de manière pénétrante (PhV, 252).

A la mémoire de mon frère, Alain Mavakala Matana

Remerciements

Je remercie de façon spéciale mes directeurs de thèse, M. Luc Langlois et M. Olivier Depré pour leurs conseils et pour la confiance qu'ils m'ont accordée. Comme assistant de M. Luc Langlois, j'étais de nouveau à l'école de la vie et de la sagesse. Ma reconnaissance ne saurait tarir à l'égard de Mme Danielle Lories qui m'avait accueilli à l'Université catholique de Louvain et à Mme Nathalie Frogneux avec qui j'ai eu des entretiens encourageants. Ma gratitude s'adresse également à Mme Sophie-Jan Arrien et à M. Bernard Collette qui m'avaient accueilli dans leurs séminaires et encouragé à consolider mes aptitudes à la recherche scientifique. Par l'appui de leur recommandation, deux ans durant, j'ai bénéficié de la Bourse d'excellence Thomas-De Koninck qui m'a permis d'être à l'abri de besoins et de me concentrer à la recherche. J'exprime aussi ma gratitude à M. Robert Theis et Mme Angela Ferraro qui ont accepté d'être membres du comité de soutenance. J'en remercie le comité.

Je suis redevable à Mme Suzanne Boutin, gestionnaire de mon dossier à l'Université Laval et à Mme Valérie Martin gestionnaire du programme de doctorat à l'Université Catholique de Louvain qui n'avaient ménagé aucun effort pour m'accompagner à travers les différentes étapes du cursus doctoral. Je me sens également redevable à Mme Marie-Paule Fortin et à M. Achille Royal qui avaient accepté avec joie de relire mes textes, ainsi qu'à Mme Sieglinde Phaneuf qui m'a aidé à la traduction des textes allemands.

J'aimerais ensuite remercier mes mamans Marie-Jeanne Lulembe Ndeto et Pauline Mbuangi Landana ainsi que mes frères et sœurs Matana (Laurette, Cathy, Franck, Jorffré, Bauldrick et Nadine) pour leur présence et leur affection. La distance de mon séjour n'a altéré en rien les cordiales nuances de leur attachante fraternité.

Je remercie à un titre particulier, bien que posthume, M. le Cardinal Laurent Monsengwo, d'heureuse mémoire, qui reste pour moi un père. Merci également à son successeur M. le Cardinal Fridolin Ambongo pour sa sollicitude et sa proximité. À travers lui, j'exprime ma reconnaissance à tout le clergé de Kinshasa qui est une véritable famille pour moi. Je réserve une mention spéciale à M. l'abbé Denis Kialuta qui m'a hébergé durant mon séjour à Louvain-la-Neuve et auprès de qui j'ai appris la profondeur de la sollicitude. Avec ce même élan, je prie S. E. Monseigneur Paul-André Durocher, qui m'a accueilli pour le ministère à Gatineau, de trouver ici l'expression de ma gratitude pour son hospitalité et sa

confiance. Par ce biais, je remercie les paroissiens de saint Matthieu, saint Alexandre et de saint Jean XXIII ainsi que le presbyterium de l'Archidiocèse de Gatineau.

Merci à Libère Pwongo, Liliane Mavungu, Bienvenu Masunga, Marie-Clémence Musitu, Pierre Mfwamba, Liliane Ebola, Rigobert Muyuka, Elie Ebonge, Eméry Landu, Chantal Kamwanya, Michèle Yekoladio, Câline Mampuya, Anastasie Makand, Marcel et Annick Débré, Gilles et Françoise Lagacé, Yvon et Julia Brunet, Luc et Isabelle Corbeil, Rémy et Michèle Gagnon, Grégoire et Véronique Ruel pour leur amitié.

J'ai rencontré plusieurs collègues à l'Université Laval et à l'Université Catholique de Louvain, qui m'ont d'une manière ou d'une autre témoigné de leur amitié et m'ont permis une meilleure intégration. Ne pouvant les nommer tous ici, je me contenterai de mentionner Jean-François Perrier, Thomas Anderson, Gabriel Côté, Giulio Mellana, Jean-François Rioux, Simon Trempe et Tristan Ampleman-Tremblay. Je ne saurais oublier l'apport, une fois de plus, de Mme Sophie-Jan Arrien qui m'a mis en contact avec les membres du Laboratoire de philosophie continentale.

Merci enfin à celles et ceux qui n'apparaissent pas ici expressément, mais qui sont présents dans ma vie, partagent avec moi le temps du travail et qui ont contribué de diverses manières à cette thèse.

Introduction générale

Depuis quatre décennies, des études de plus en plus nombreuses et intéressantes ont mis en lumière la pensée de Hans Jonas. Si certaines d'entre elles insistent sur des aspects de son éthique et de son écologie, d'autres en revanche se penchent sur sa philosophie de l'organisme, lorsqu'elles ne s'appuient pas sur des auteurs qui ont immédiatement influencé son œuvre, en particulier Edmund Husserl et Martin Heidegger[1]. Mais force est de constater que peu de travaux s'intéressent directement à la lecture jonassienne des Anciens et des Modernes[2]. Or, nous savons combien la philosophie du XXe siècle a senti le besoin de se positionner par rapport à la pensée moderne en général et au rationalisme moderne en particulier. Henri Bergson par exemple soutient de façon quasi-énigmatique que « Tout philosophe a deux philosophies, la sienne et celle de Spinoza »[3]. Pour sa part, Husserl concevait sa phénoménologie comme un « cartésianisme du XXe siècle » poursuivant la description inachevée de l'*ego* et de ses *cogitationes*[4]. L'éloge qu'il lui a réservé rappelait que Descartes est « le seul, parmi les philosophes du passé, qui ait eu une influence si décisive sur le sens de la phénoménologie. Elle ne peut que lui rendre l'hommage dû à son vrai père fondateur »[5]. Si l'on admettait ces deux témoignages, on en déduirait que Jonas serait influencé par Descartes et aurait une frange importante du spinozisme dans sa pensée. Quelle est la posture de Jonas vis-à-vis du rationalisme moderne (Descartes, Spinoza et Leibniz) et dans quelle mesure sa critique est-elle déterminante et structurante pour

---

1 Voir W. J. Richardson, « Heidegger and God - and Professor Jonas », dans *Spring* 40 (1965), pp. 13-40 ; C. E. Scott, « Heidegger Reconsidered: A Response to Professor Jonas », dans *Harvard Theological Review* 59 (1966), pp. 175-185 ; L. Vogel, « Hans Jonas's diagnosis of nihilism: The case of Heidegger », dans *International Journal of Philosophical Studies* 3 (1995), pp. 55-72 ; E. Jakob, *Martin Heidegger und Hans Jonas. Die Metaphysik der Subjektivität und die Krise der technologischen Zivilisation*, Tübingen and Basel, 1996 ; F. Ciaramelli, O. Dekens, e.a., *Hans Jonas et le mouvement phénoménologique*, Paris, 2001; A. Zafrani, « Hans Jonas ou comment sortir du nihilisme de Heidegger », dans *Archives de Philosophie* 76 (2013), pp. 497-509 ; L. Vogel, « Evolution and the meaning of being: Heidegger, Jonas and Nihilism », dans *Continental Philosophy Review* 51(2018), pp.65–79 ; A. T. Johnson, « Is Organic Life "Existential"? Reflections on the Biophenomenologies of Hans Jonas and Early Heidegger », dans *Environmental Philosophy* 11(2014), pp. 253-278.

2 Voir C. A. Bonaldi, *Hans Jonas e il mito. Tra orizzonte trascendentale di senso e apertura alla trascendenza*, Roma, 2007 ; E. Spinelli, « Hans Jonas e il "sistema" di Platone », dans L.Palumbo (a cura di), *Logon didonai. La filosofia come esercizio del render ragione. Scritti in onore di Giovanni Casertano*, Napoli, 2012, pp. 999-1010 ; Idem, « Il ruolo della tyche: Hans Jonas e la 'provocazione cinica' », dans F.G. Masi-S. Maso (eds.), *Fate, chance, and fortune in ancient thought*, 2013, pp. 221-237 ; Idem (eds.), « Hans Jonas: the Thinker of Antiquity and Modernity », dans Sezione monografica del Giornale Critico di Storia delle Idee, Anno 7/8 (2015), pp. 1-165 ; Idem, « Hans Jonas e il modello platonico di 'paideia », dans A. Brancacci, S. Gastaldi et S. Maso (éds), *Studi su Platone e il platonismo*, Roma, 2016, pp. 123-142.

3 H. Bergson, « Lettre à Léon Brunschvicg », dans *Bulletin de la société française de philosophie*, 26 février 1927.

4 E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, trad. G. Pfeiffer et E. Levinas, Paris, 1969, p. 2.

5 E. Husserl, *Méditations cartésiennes et les conférences de Paris*, trad. M. De Launay, Paris, 1991, p. 1.

l'orientation de sa propre pensée ? Est-il possible de déterrer les jalons de cette critique du rationalisme dans les recherches du jeune Jonas sur la gnose et la liberté dans le proto-christianisme ? Quel bilan pouvons-nous dresser de cette critique à partir des *Lettres d'Apprentissage* jusqu'aux derniers cours dispensés à New York (*NewYorker Vorlesung*)? En quoi la philosophie de la nature et l'anthropologie de Jonas ont-elles été influencées par cette critique ?

La présente recherche a pour objet le rapport que Jonas entretient avec le rationalisme moderne (Descartes, Spinoza et Leibniz). Elle analyse la lecture que Jonas fait du rationalisme moderne au fil de son œuvre. Cette lecture critique suppose à la fois l'opposition de Jonas à certaines vues du rationalisme moderne et sa dette envers ce dernier. A Fribourg, le jeune Jonas avait suivi le cours de Husserl qui passait du constat de l'impasse du chemin cartésien en philosophie dans les *Idéen* I (1913) à la possibilité de dégager une « signification éternelle » des *Méditations cartésiennes* pour l'*ego cogito* ou le *cogito sum* qui ouvre des « gouffres par trop béants et obscurs »[6], tout en prônant un « retour à Descartes ». En quittant Fribourg pour Marbourg, le jeune étudiant avait également appris que, du cours de 1921 sur *Augustin et le néo-platonisme* à *Être et temps*, en passant par le cours du semestre d'hiver 1923-24 sur *Le commencement de la philosophie moderne,* Heidegger revenait également à Descartes afin de remettre en question ces « gouffres », ces abîmes ouverts par le *cogito*[7]. À partir de 1928, Jonas déterre le principe gnostique dans différents types du dualisme antique et critique indirectement le *cogito* suivant un prisme varié. Dès 1944, il amorce l'étude de la phénoménologie de la vie à travers laquelle il engage un fructueux débat avec le rationalisme moderne. Notre hypothèse est que cette phénoménologie de la vie, qui a des implications dans la philosophie de la nature et l'anthropologie jonassienne, trouve son ancrage dans cette critique du rationalisme moderne préparée du reste dans le travail de jeunesse et menée à fond à partir de 1944, dans la quête chaque fois d'une rationalité dialectique[8]. Nous voulons

---

6 E. Husserl, *Philosophie première,* trad. A. L., Kelkel, Paris, 1970, p. 89 ; cf. J.-F. Courtine, *Archéo-Logique. Husserl, Heidegger, Patoçka*, Paris, 2013, p. 64.

7 Cf. J.-F. Courtine, *Archéo-Logique, op. cit.*, pp. 64-65.

8 Jonas donne à la dialectique soit une portée ontologique, lorsqu'elle se réfère à la tension entre les dimensions antithétiques de la réalité, soit un contour historique, quand elle exprime le dépassement immanent et temporel d'un moment négatif. Notons que le terme dialectique dérive du grec διαλεγειν (*dialegein*) et exprime ce qui se rapporte au logos comme principe du réel ou de la pensée, en mettant en jeu des intermédiaires. Sa signification va varier au fil de l'histoire. Si elle désigne plus largement la capacité d'apercevoir la totalité chez Platon ou l'aptitude à formuler des propositions chez Aristote, la dialectique enseigne comment étudier toute chose chez Descartes. Pour Kant, elle est constitutive de la raison humaine qu'elle entraîne constamment dans des illusions et erreurs. Mais chez Hegel, elle devient le dépassement immanent de la négation par laquelle se présentent les déterminations de l'entendement. Voir

défendre la thèse que de façon souterraine et à travers l'analyse du *cogito* ou du dualisme dans la recherche sur la gnose et la liberté dans le proto-christianisme, la critique du rationalisme moderne par Jonas dénonce la géométrisation intégrale de la nature et la dogmatisation des sciences de la nature commandées par ce dualisme. Selon Jonas, chez Descartes « le dualisme entamait sa dernière et mortelle métamorphose »[9] et « Sans être lu, Descartes nous [la tradition occidentale] détermine, que nous le voulions ou non »[10]. Mais puisque son dualisme entraîne « la spéculation sur la nature de la vie dans une impasse » (PhV, [58]), la critique se doit de refonder « la théorie de l'être [qui] n'offre pas une formule adéquate pour le fait de l'existence organique »[11]. À Descartes, Jonas oppose ainsi Spinoza « dans l'une des entreprises les plus audacieuses de l'histoire de la métaphysique, [dans] ses implications capitales pour une philosophie de l'organisme » (EPh, [208]). Il fait l'éloge de la révolution ontologique opérée par « Spinoza [qui] a vu cette dialectique de la vie individuelle dans le monde et en a tenu compte dans son système comme ni Descartes avant lui, ni Leibniz après lui, ne le firent » (EPh, [223]). Toutefois, loin d'être spinoziste, il perçoit au contraire que « le point de vue de Spinoza est en effet le même que celui de Descartes » (KGA II/3, 256). En conséquence, il va interpréter la pensée de Leibniz en direction d'une philosophie de l'organisme, « et cela au sens de Whitehead » (KGA II/3, 257). Cette hypothèse appelle deux considérations cruciales.

D'une part, remarquons que Jonas ne thématise pas directement le rationalisme moderne, mais discute plutôt avec ses figures emblématiques. Mais cette mise au point ne nous dédouane nullement de la tâche de la reconstitution de ce qui pourrait aux yeux de Jonas apparaître comme le principe commun de cette posture. De ce fait, notre étude rattachera la signification jonassienne du rationalisme à son acception communément admise. En effet, selon André Lalande, le rationalisme est une manière d'interpréter l'expérience selon laquelle « rien n'existe qui n'ait sa raison d'être, de telle sorte qu'en droit, sinon en fait, il n'est rien qui ne soit intelligible »[12]. Autrement dit, la réalité ou l'expérience n'est intelligible

E. Balibar et P. Macherey, « Dialectique », dans *Encyclopaedia Universalis.* Corpus 7, Paris, 2002, pp. 266-270.

9 H. Jonas, *Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*, trad. D. Lories, Paris/Bruxelles, 2001, (Dans la suite, PhV avec la pagination de l'édition originale), p. [73] 83.

10 H. Jonas, *Essais philosophiques. Du credo ancien à l'homme technologique,* trad. O. Depré, et al., Paris, 2013 (Dans la suite, EPh avec la pagination de l'édition originale), p. [259] 331.

11 Cf. H. Jonas, «The Organism in the Theory of Being since Descartes (1951) », dans *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas, Band II.3. Leben und Organismus,* (Dans la suite, KGA II/3), Freiburg, 2015, pp. 217-304, p. 217.

12 A. Lalande, « Rationalisme », dans *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, 1993, p. 889.

non pas en elle-même et sa connaissance « vient de certains principes irrécusables, *a priori,* évidents »[13]. Dans la même veine, Gilles Gaston Granger pense que le rationalisme que l'on oppose généralement à l'empirisme n'est pas à proprement parler une doctrine, mais suppose que « la réalité peut être atteinte en quelque façon - et les actions humaines évaluées sinon gouvernées - par l'usage de la raison » conçue comme source d'intelligibilité, pouvoir des principes et exigence d'enchaînements[14]. Suivant les époques, on peut distinguer le rationalisme antique, moderne et contemporain, chaque groupe comprenant des positions doctrinales diverses, voire contradictoires[15]. Or, ces approches de A. Lalande et G.-G. Granger doivent être non seulement relativisées, mais surtout dépassées, étant donné que le rationalisme qu'il soit grec ou moderne n'existe pas au singulier et que l'adjectif « rationaliste » cache diverses manières de réaliser ce que beaucoup considèrent comme l'idéal du rationalisme. L'application du terme rationalisme à une époque et rationaliste à un philosophe est davantage problématique lorsqu'on les oppose respectivement à l'empirisme et à l'empirisme[16]. Comme le remarque notamment Hans-Jürgen Engfer, ces positions évoquées pour opérer une distinction systématique des points de vue épistémologiques opposés, opposition prévalant surtout XVIIe et XVIIIe siècles, sont vagues, ouvertes à une grande variété d'interprétations, si bien qu'elles ne peuvent subsumer un éventail très large et varié[17]. Par exemple, comme on l'a vu avec A. Lalande et G.-G. Granger, le rationalisme soutient l'existence des concepts, des principes innés ou des vérités indépendants de l'expérience à partir desquels d'autres concepts, principes et vérités deviennent déductibles[18]. Bien plus, au regard de l'impossibilité d'obtenir de nouveaux contenus par déduction et de l'indétermination de la signification des concepts d'expérience et de raison, H.-J. Engfer défend qu'on peut conclure de toute évidence à l'imbrication du rationalisme et de l'empirisme et à la nature artificielle de l'opposition entre ces deux classifications. En particulier, la subsomption de Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz et Wolff sous la

---

13 *Ibidem*.

14 G.-G. Granger, « Rationalisme », dans *Encyclopaedia Universalis.* Corpus 19, Paris, 2002, pp. 416-419, p. 416.

15 Cf. *Ibidem*.

16 Voir G. Gawlick (Hrsg.), *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung*, Teil: Bd. 4., *Empirismus*, Stuttgart, 1980 ; H. Reichenbach, *Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie*, Teil : Bd. 1, *Rationalismus und Empirismus: Eine Untersuchung der Wurzeln philosophischen Irrtums, Braunschweig*, 1977.

17 Voir H.-J. Engfer, *Empirismus versus Rationalismus? Kritik eines philosophiegeschichtlichen Schemas*, Paderborn, 1996.

18 Voir R. Specht (Hrsg.), *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung*, Teil: Bd. 5, *Rationalismus*, Stuttgart, 1979.

désignation de rationalisme, en raison du recourt par ces philosophes de l'Europe continentale au modèle de mathématiques, est inexacte, car elle ignore entre autres leur apport dans le développement de la méthode expérimentale et des sciences naturelles empiriques.

Par conséquent, l'usage du terme rationalisme, tel un pis-aller, tient compte de houleuse problématique et n'entend nullement considérer le rationalisme comme un mouvement homogène, mais suppose plutôt des positions variées de ce que certaines traditions tiennent pour rationalistes modernes. Effectivement, tout en étant tributaire de ces traditions et sans avoir remis en cause le concept même de rationalisme, Jonas rappelle que pour être crédible le rationalisme ne saurait se séparer de l'exigence de l'expérience. Aussi, en partant de sa critique des sciences modernes, nous pouvons affirmer que pour Jonas le rationalisme abandonné à lui-même, un rationalisme qui ne s'alimente pas sur l'expérience concrète devient un « aveuglement » (*Blindheit)* (cf. KGA II/3, 149). Dans ses recherches sur la liberté et la gnose, Jonas prend appui notamment sur le rationalisme dialectique aristotélicien amélioré par la Stoa. Cependant, sa thèse sur le rationalisme moderne est que même si ce dernier demeure un mouvement critique interne, ses différentes tentatives de dépasser le dualisme cartésien et ses conséquences n'ont pas tenu leur promesse malgré leurs avancées significatives. Ainsi Jonas s'oppose-t-il clairement au rationalisme cartésien qu'il traite de « rationalisme excessif », mais discerne un jeu dialectique dans le rationalisme de Spinoza et celui de Leibniz. Un modèle de cette rationalité dialectique a été jadis affûté par Aristote et la Stoa contre le dualisme platonicien (cf. EPh, [65])[19]. Ce « rationalisme excessif » qui trouvera une première rectification majeure avec l'insertion par Newton de la constante gravitationnelle, « une magnitude purement empirique » dans sa formule, essuiera sa plus grande défaite avec le darwinisme (EPh, [65]).

D'autre part, notre recherche tente de considérer l'œuvre de Jonas dans son ensemble. De toute évidence, sans en proposer un filon, notre auteur la divise en trois moments : l'étude de l'Antiquité tardive, la phénoménologie de la vie et l'éthique de la responsabilité (cf. EPh,

[19] Le rationalisme de Descartes, qui concilie la rigueur de la raison avec l'expérience de la liberté et de la volonté, se veut à la fois religieux, métaphysique et scientifique puisque, conduisant le *cogito* à l'admission de l'idée de Dieu, il fait correspondre l'ordre de la raison à celui de la nature et fonde une nouvelle conception de la science de la matière orientée vers une géométrisation intégrale. cf. P. Mesnard, « Le rationalisme de Descartes », dans *Les Études philosophiques* 5 (1950), pp. 174-184 ; L. Devillairs, « Chapitre IV. Le rationalisme cartésien », dans Idem, *Descartes*, Paris, 2013, pp. 61-76 ; H. Jonas, *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, Göttingen, 1987, p. 11 ; R. Theis, *Habiter le monde. op. cit.*, pp. 9-10.

xi-xiii). Or, contrairement aux commentateurs qui ont suivi cette tripartition, d'autres, à l'instar de Robert Theis, distinguent quatre phases dans le travail intellectuel de Jonas, en y ajoutant les « conjectures métaphysico-théologiques »[20]. Ainsi, cette question de la partition de l'œuvre jonassienne se trouve-t-elle confrontée à celle de son unité. Il importe de préciser que la question centrale de notre étude reste celle du rapport de Jonas au rationalisme, tandis que la problématique de l'unité de son œuvre tient un rang secondaire. Mais loin d'être artificiel, le lien entre les deux questions est rendu possible par l'interprétation que Jonas fait de son œuvre. Réagissant à cette auto-interprétation de Jonas, N. Frogneux discerne une continuité de thématique initiée dans les recherches de la jeunesse, thématique qui est restée permanente à travers des problématiques qui changeaient[21]. Aussi, différemment des protagonistes de la partition, y découvre-t-elle une complexification de problématiques au long du chemin. Pour notre part, cette continuité de la thématique de la gnose et de la volonté confirme et consolide l'hypothèse de la partition, qui ne saurait être complètement abandonnée, mais bien au contraire doit être intégrée dans le dynamisme même de l'unité, car la différence des problématiques qui rythment le travail intellectuel de Jonas demeure incontestable. Notamment, cette intégration du problème de la partition dans celui de l'unité peut aider à comprendre la permanence et le changement dans la thématisation du rapport de l'humain au monde. En réalité, après avoir sondé le rapport du soi au monde dans le gnosticisme et dans la foi chrétienne, Jonas s'était décidé d'interpréter ce rapport en tant qu'il est vivant, dynamique et polarisé, avant de dégager l'impératif qui s'impose à l'humain dans la préservation de la totalité du monde. En d'autres termes, cette option pour une unité dynamique devient davantage pertinente si l'on comprend que Jonas n'a jamais abandonné les questions mûries dans les cercles de Heidegger, de R. Bultmann et du néokantisme de Marbourg.[22].

Par ailleurs, au regard de notre hypothèse de recherche, il sied de relever que la genèse du problème du rationalisme moderne chez Jonas ne remonte pas simplement à la rupture avec Heidegger, mais plonge profondément ses racines dans les années de formation à l'école de la phénoménologie. Rappelons que Jonas a été élève de Husserl, de Bultmann et de Heidegger. Sous la direction de ce dernier, il avait mené ses recherches sur la gnose et sur la

[20] Cf. R. Theis, *Habiter le monde. op. cit.*, p. 10.

[21] Cf. N. Frogneux, « Présentation », dans H. Jonas, *La Gnose et l'esprit de l'Antiquité tardive. Histoire et méthodologie de la recherche*, présenté et traduit par N. Frogneux, Milano, 2017, pp. 26-29.

[22] Cf. N. Frogneux, « Présentation ». *op. cit.*, pp. 11-12 ; E. Spinelli, « Introduzione », dans H. Jonas, *Problemi della libert*à, trad. E. Spinelli et A. Michelis, Torino, 2010, pp. x-xi.

liberté chez Augustin[23]. Ainsi, est-ce avec raison que maints interprètes ont établi sa redevance vis-à-vis de ses maitres[24]. D'ailleurs, Jonas ne cache pas cette influence quand il confie : « Que l'on considérât un texte philosophique avec des yeux heideggériens, la chose allait de soi pour un élève de Heidegger »[25]. C'est dans le sillage de ce dernier, pour qui le retour à Descartes par une remise en question signifiait un retour au sujet à l'aune de la question de l'être, que le jeune étudiant avait fait du vécu facticiel le point de départ de ses réflexions[26]. Cependant, après l'adhésion de Heidegger au parti Nazi, Jonas va prendre progressivement ses distances vis-à-vis d'une pensée qui intégrait ce qui devait être réellement combattu : le dualisme (la gnose) et son revers, le nihilisme[27]. A partir de ce tournant, il fait le procès de l' « existentialisme » et aboutit à la conclusion selon laquelle le gnosticisme et l'existentialisme ont en commun le dualisme, si bien que les deux s'interprètent à la lumière du nihilisme, tel leur commune clé herméneutique : « L'existentialisme qui fournit les moyens d'une analyse historique, se trouvait à son tour enveloppé dans les résultats de cette analyse » [28]. Autrement dit : « la serrure se change en clé ou la clé en serrure » (RG, 419). Au clair avec cette rupture, Jonas trouve le chemin de la phénoménologie de la vie et juge que l'histoire de la philosophie n'est pas tombée dans l'oubli de l'être, mais plutôt dans celui du vivant. Par conséquent, il devenait urgent pour Jonas d'interroger le rationalisme moderne pour comprendre l'impasse dans laquelle se trouvait la théorie du vivant. En rejetant l'analytique heideggérienne, c'est indirectement Descartes qui était mis en cause, puisque « Les débuts de cette crise remontent au XXIIe siècle, au temps où se dessine la situation de l'homme moderne » (RG, 419). Dès lors, Jonas entreprendra de lire Descartes différemment de ses maîtres et portera un jugement sélectif

---

23 Cf. H. Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem; ein philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee,* Göttingen, 1930. La question de la gnose a été inspirée par R. Bultmann, tandis que celle de la volonté / liberté a pris naissance dans le sillage de Heidegger.

24 Voir J. Taminiaux, *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger,* Paris, 2006.

25 H. Jonas, *Souvenirs,* Traduit de l'allemand par S. Cornille et P. Ivernel, Paris, 2005, p. 86.

26 Cf. J.-F. Courtine, *Archéo-Logique, op. cit.*, p. 67.

27 Cf. J. Dewitte, « La Réfutation du nihilisme. Réflexions sur les fondements métaphysiques de l'éthique de la responsabilité », dans G. Hottois, *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H. T. Engelhardt,* Paris, 1993, pp. 75-91 ; A. Zafrani, « Hans Jonas ou comment sortir du nihilisme de Heidegger », dans *Archives de Philosophie* 76 (2013), pp. 497-509 ; L. Vogel, « Evolution and the meaning of being: Heidegger, Jonas and Nihilism », dans *Continental Philosophy Review* 51 (2018), pp. 65-79 ; L. Vogel, « Hans Jonas's diagnosis of nihilism: The case of Heidegger » , dans *International Journal of Philosophical Studies* 3 (1995), pp. 55-72 ; N. Depraz, « « Jonas, un passeur entre les deux rivages de la gnose et de la vie », dans Alter 22 (2014), pp. 47-62.

28 H. Jonas, *La religion gnostique. Le message du Dieu étranger et le début du christianisme* (Dans la suite, RG, avec la pagination de l'édition originale), Paris, 1977, p. 418.

sur le rationalisme moderne[29]. Il emboîtera ainsi le pas à Husserl qui avait discerné la crise de l'Europe en tant que « figure spirituelle et avait convié à un renouveau du rationalisme : « La "crise d'existence de l'Europe" [qui] (…) n'est pas un destin ténébreux, une fatalité impénétrable (…) pourrait alors s'éclairer si l'on discerne l'échec apparent du rationalisme (…) dans le fait qu'il s'est enlisé dans le naturalisme et l'objectivisme »[30]. D'après Jonas, le rationalisme moderne s'était enlisé dans un dogmatisme aveugle qui commandait la géométrisation intégrale de la nature et occultait le caractère singulier du vivant.

L'originalité de notre contribution consiste dans la lecture de l'œuvre de Jonas du point de vue de sa réception de l'histoire de la philosophie et de la philosophie de l'histoire. Elle se mesure à l'aune de différentes études sur la pensée de Jonas qui ont abordé avec fruits l'un ou l'autre aspect du rapport de ce philosophe à Descartes, à Spinoza ou à Leibniz, sans toutefois considérer ce rapport dans le champ plus large du rationalisme moderne et à travers l'unité articulée de l'œuvre jonassienne[31]. Rappelons que l'analyse des thématiques mobilisées dans certaines de ces études supposait différemment et généralement l'unité de cette œuvre, là où l'auteur assurait ne pas en entrevoir le fil conducteur[32]. Dans la foulée, signalons avant tout le travail de Nathalie Frogneux qui, dans sa thèse sur « Le dépassement du dualisme chez Hans Jonas : de la gnose au *Principe responsabilité* », interroge la typologie du dualisme thématisé dans l'œuvre de Jonas[33]. D'après elle, Jonas invite à dépasser tout monisme partiel et tout dualisme déboitant à l'aide d'un monisme intégral qui assume les deux pôles du dualisme. Tout d'abord, par rapport à la première phase, l'analytique existentiale du *Dasein* a permis à Jonas de réaliser une synthèse magistrale du gnosticisme et de découvrir dans le principe gnostique un phénomène de démondanisation,

---

[29] Husserl et Heidegger semblent avoir évité de croiser la pensée de Spinoza, mais ils ont différemment critiqué celle de Descartes. En particulier, Heidegger fustige le délaissement par Descartes de la question du *sum* au bénéfice de celle de l'*ego.* Cette esquive favorise un *je* qui, malgré son évidence et sa puissance, reste indéterminé et réduit à la structure d'objets. A cela s'ajoute l'isolement de l'*ego* vis-à-vis du monde, car la *res cogitans* s'oppose dans sa constitution à la *res extensa* qui lui est purement extérieure. J.-L. Marion montre bien la présence de Descartes depuis Fribourg en 1921 et le séjour de Marbourg qui voit l'apparition d'*Etre et temps* s'ouvre et se clôt avec des séminaires faisant spécialement appel à Descartes. Plus tard, Descartes réapparaît vigoureusement en 1969, en 1973 et en 1974. Par conséquent, la discussion avec Descartes est structurante pour la pensée de Heidegger. cf. J. -L. Marion, « L'ego et le Dasein. Heidegger et la "destruction " de Descartes dans *Sein und Zeit* », dans *Revue de Métaphysique et de Morale* 96 (1987), pp. 25-53, pp. 26-27.

[30] E. Husserl, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, trad. P. Ricoeur, Paris, 1977, p. 103.

[31] Cf. R. Theis, *Jonas. Habiter le monde,* Paris, 2008, pp. 9-10.

[32] N. Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde,* Bruxelles, 2001, p. 3.

[33] Cette thèse est publiée N. Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde,* Bruxelles, 2001.

à travers un triple mouvement historique : la chute, l'asservissement et la libération. Un mouvement qui fait de la vie mondaine un simple épiphénomène[34]. Ensuite, au regard de la deuxième phase, N. Frogneux explique que, selon Jonas, le cartésianisme et l'existentialisme apparaissent comme un retour épisodique de l'esprit gnostique récalcitrant. En d'autres termes, de l'Antiquité à l'Époque contemporaine, la pensée occidentale, après avoir abandonné des approches pré-dualistes, développe différentes variantes du dualisme avec diverses formes de monismes partiels[35]. L'aspect le plus intéressant pour la phénoménologie de la vie reste le dualisme entre le vivant et l'inertie, puisqu'il conduit à redécouvrir le seuil de la transanimalité dans l'échelle biologique et à mettre en évidence le principe de liberté qui s'affirme depuis les formes rudimentaires du vivant[36]. Enfin, relativement à la troisième phase, N. Frogneux souligne que l'un des mérites de cette recherche, qui culmine dans le dépassement éthique du dualisme, est d'avoir mis en évidence la manière dont Jonas déploie une philosophie de la nature et de l'homme à travers le paradigme de polarité opérant en faveur d'une liberté en éveil depuis les organismes rudimentaires aux prises constamment avec la nécessité. Toutefois, il importe de se demander si le dualisme est un filon qui véritablement rend homogène l'œuvre de Jonas[37].

La voie ainsi ouverte par N. Frogneux est apparue prometteuse pour les recherches ultérieures. À sa suite, les investigations de Marie-Geneviève Pinsart ont examiné de près la conception de la liberté au fil de l'œuvre de Jonas suivant quatre dimensions à l'œuvre chez Jonas : théologique, ontologique, politique et éthique[38]. De même que N. Frogneux fait du dualisme le fil conducteur de l'œuvre de Jonas à travers ses trois principales périodes, de même M.-G. Pinsart fait de la liberté le fil d'Ariane des trois phases de l'œuvre de Jonas. D'entrée de jeu, elle démontre que la liberté trouve son ancrage théologique et métaphysique à travers deux voies qu'elle explore : les travaux sur la gnose et l'expression mythologique de l'œuvre jonassienne. Les jalons de ces deux voies sont : la méditation sur la Shoah, le concept de Dieu imposé par cette tragédie, le mythe gnostique, le mythe jonassien et son

---

34 Cf. *Ibidem*, pp.11-41.

35 Cf. *Ibidem*, pp. 61-148.

36 Cf. *Ibidem*, pp. 151-272.

37 Cf. D. Lories et O. Depré, *Vie et liberté. Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas*, Paris, 2003, p. 37.

38 Des commentateurs tels que C. Bonaldi, N. Frogneux et F. Bruneault trouvent dans le dualisme un filon faisant l'unité de l'œuvre jonassienne ; tandis que M.-G. Pinsart découvre ce filon dans la question de la liberté, E. Borghese-Keene s'intéresse à la place du mythe dans l'œuvre de Jonas. Voir M.-G. Pinsart, *Jonas et la liberté. Dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques,* Paris, 2002 ; E. Borghese Keene, *Hans Jonas. Mythe, temps et mémoire,* Hildesheim, 2014.

rapport au mythe lourianique[39]. M.-G. Pinsart discerne à travers Auschwitz, le point de départ de la théodicée de Jonas recentrée sur l'impuissance de Dieu paradoxalement à la puissance déployée à la création. L'acte créateur de Dieu témoigne d'une liberté qui assigne une finalité à la nature et à la vie de sorte que tout être se meut naturellement sous la modalité d'un certain accomplissement. Par la suite, la liberté comme principe et concept est examinée dans la phénoménologie de la vie, dans la philosophie de la nature et dans l'anthropologie philosophique de Jonas[40]. Par le truchement de sa critique du dualisme cartésien et du monisme matériel, en prenant en compte des acquis et limites de l'évolutionnisme darwinien, cette phénoménologie de la liberté analyse l'échelle du vivant, le principe de médiateté, l'individualité et l'identité organique afin d'expliquer le néo-finalisme qui la sous-tend[41]. En rappelant la position moniste jonassienne qui perçoit dans la vie l'échelle progressive de la liberté, M.-G. Pinsart évoque indirectement l'opposition à Descartes. Elle rappelle que le dualisme cartésien reconnaît un statut particulier à l'homme, le seul à être libre. Finalement, ces dimensions théologiques, métaphysiques et ontologiques de la liberté servent d'assise à l'éthique et à la politique de la responsabilité[42].

Dans *Habiter le monde,* Robert Theis, qui adopte l'idée directrice d'« habitabilité de l'homme dans le monde », étale, comme on l'a déjà dit, ce filon à travers non pas trois, mais quatre phases : la gnose antique, la philosophie de l'organisme, l'éthique et la réflexion métaphysico-théologique[43]. D'entrée de jeu, il défend l'idée que, selon Jonas, habiter le monde à l'Antiquité tardive représente une démondanisation. Le principe gnostique de celle-ci, découvert par Jonas à l'école de R. Bultmann et de M. Heidegger, unifie le syncrétisme des versions gnostiques diverses. Ce principe gnostique se dévoile par le biais d'un dualisme anticosmique et se distingue par sa tendance à la démondanisation cristallisée dans les mythes et symboles organisés autour de la situation de l'humain comme étranger dans le monde[44]. Ainsi que d'autres commentateurs l'ont relevé, l'analogie établie entre le gnosticisme et l'existentialisme trouve sa justification dans l'application de la méthode heideggérienne et convoque la figure de Nietzsche pour souligner que le nihilisme est devenu une réalité[45]. Dans un deuxième temps, R. Theis soutient qu'au gré d'un dualisme mécaniste,

[39] Cf. M.-G. Pinsart, *Jonas et la liberté. op. cit.,* pp. 17-77.
[40] Cf. *Ibidem*, pp. 78-92.
[41] Cf. *Ibidem*, pp. 93-114.
[42] Cf. *Ibidem*, p. 137.
[43] Cf. R. Theis, *Jonas. Habiter le monde. op. cit.*, p. 10.
[44] Cf. *Ibidem*, pp. 13-18.
[45] Cf. *Ibidem*, p. 23.

l'habitabilité dans le monde au Temps moderne oppose constamment l'humain, défini par sa raison, au reste du monde réduit à la pure étendue. Aussi la phénoménologie jonassienne de la vie met-elle en évidence l'impuissance de la biologie mécaniste, revitalise le finalisme cosmique et assume l'anthropomorphisme, en vue d'aboutir à une conception de l'humain comme animal symbolique[46]. Puis, à l'époque contemporaine, l'humain habite un monde dont l'avenir et l'équilibre sont mis en péril par les technosciences. Theis expose comment *Das Prinzip Verantwortung* (*Le Principe responsabilité :* 1979), présenté comme « une éthique pour la civilisation technologique », reprend certaines positions défendues dans les études antérieures et trouve aussi bien un prolongement qu'un champ d'application dans *Technick, Medizin und Ethik* (1985). Partie du constat de la menace que la dynamique utopique de la technique fait peser sur la planète, la problématique de la responsabilité, rappelle R. Theis, pose les fondements d'un impératif d'avenir, développe une phénoménologie de la responsabilité aux dimensions à la fois cosmocentrique et anthropocentrique, aux enjeux politiques décisifs[47]. En fin de compte, suivant cette interprétation, la question de l'habitabilité de l'humain dans le monde trouve sa réponse dans la présence mondaine de Dieu dont le concept est remanié de fond en comble après la tragédie d'Auschwitz. Le mythe jonassien aux consonances d'origine lourianique[48] aborde le commencement et le devenir d'un « Dieu éclaté » dont l' « auto-déposition », le renoncement à la puissance, entraîne l'autonomie de la création et l'impératif de la responsabilité face à un monde abandonné à lui-même.

Tout en saluant les résultats de recherche de N. Frogneux, C. Bonaldi, M.-G. Pinsart, R. Theis, C. Foppa ou R. Franzini, en particulier, nous entendons reconnaître avec D. Lories et O. Depré que notre étude ne s'attache qu'à l'une des influences qui traversent une pensée à divers accès :

> L'œuvre de Hans Jonas est singulière. Ses fondements ne sont pas toujours assurés. Les sources qui l'alimentent sont tantôt cachées, tantôt éclectiques. Elle s'étale sur plusieurs périodes dont le philosophe lui-même disait ne pas voir ce qu'elles avaient en commun… Elle a suscité une réception très critique (heuristique de la peur, néo-

[46] Cf. *Ibidem*, pp. 55-91

[47] Cf. *Ibidem*, pp. 93-111.

[48] L'épithète « lourianique » se rapporte à Isaac Louria (1534-1572) qui était un maître de l'école kabbalistique de Safed, en Galilée. De façon générale, l'originalité des thèses d'I. Louria réside dans l'affirmation que le premier acte de la divinité transcendante est la dissimulation ou la restriction et nullement la révélation ou l'émanation. C'est dans ce sens que Jonas fait appel au mythe lourianique du *Tsimtsoum* (le retrait de Dieu). L'acte de la création consacre ce retrait du divin en lui-même. cf. G. Scholem, *La Kabbale*, Paris, 1998 ; D. Banon (ed.), *Inquisition et pérennité*, Paris, 1992.

> finalisme…) autant qu'une « application » à divers domaines (éthique de l'environnement, bioéthique…). Pour les uns, elle est un anti-humanisme, pour d'autres un personnalisme… Bref, cette œuvre à entrées multiples est un défi pour la philosophie et l'historien de la philosophie tentés de la « reconstruire » [49].

Justement, ce défi justifie notre choix. L'objectif de notre recherche sera de reconstruire la dette de H. Jonas à l'égard du rationalisme moderne, au fil des différentes étapes de son œuvre. Un tel choix est motivé par le fait que la compréhension jonassienne des rationalistes modernes devrait être déterminante dans le projet de la refonte métaphysique de la subjectivité et éthique de la responsabilité, à l'aune de sa lutte contre le nihilisme. Si nous acceptons que le nihilisme reste consécutif au dualisme dont l'aspect ou « le « problème psycho-physique », tellement retors (…) tourmente la philosophie à partir de Descartes »[50], il appert que la critique jonassienne du rationalisme marque indéniablement un tournant si bien qu'elle élabore la matrice de tout le développement ultérieur de sa pensée (cf. KGA II/3, 215-304)[51].

Pour mener à bon port notre dissertation, nous avons opté pour la méthode d'analyse textuelle dans l'optique de l'herméneutique de la configuration[52]. D'un côté, l'exigence analytique et exégétique liée au travail philosophique nous amènera à choisir des textes de Jonas qui se rapportent directement ou indirectement à notre sujet afin de les expliquer, de les mettre en rapport les uns avec les autres et de dégager la posture générale de Jonas sur le rationalisme moderne. De l'autre, nous allons nous servir du cadre formel de l'herméneutique de la configuration défini par Paul Ricoeur sans entrer dans les considérations matérielles de cette approche[53]. Ricoeur sert ici simplement d'un déclic et son

---

49 D. Lories et O. Depré, *Vie et liberté. op. cit.,* p. 7.

50 H. Jonas, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique,* trad. J. Greisch, Paris, 1998, p. 128.

51 Les autres cours de 1963/64 et 1966/67 sur *Life and organisme,* reviennent également sur Descartes.

52 Voir P. Ricœur, *Temps et récit 1*, Paris, 1983, pp. 106-107.

53 Nous distinguons dans cette approche : la préfiguration (le fond opaque), la configuration (les opérations de l'émergence) et la refiguration (le changement). En effet, la préfiguration (*Mimesis* I) désigne l'expérience pratique à partir de laquelle s'origine le texte en rapport avec la temporalisation essentielle du vécu, un rapport au temps dit préfiguré pris comme texture existentielle antérieure au langage. Tandis que par configuration (*Mimesis* II), on entend l'instant de la mise en intrigue où l'aspect épisodique entraîne le temps narratif dans l'arène de la représentation linéaire. La refiguration (*Mimesis* III), quant à elle, coïncide avec la réception de l'œuvre (cf. P. Ricœur, *Temps et récit 1. op. cit.,* pp. 107-108). Mais, le moment directeur est la configuration qui unit les deux moments extrêmes, puisqu'il permet de discerner le commencement dans la fin et inversement la fin dans le commencement, si bien que le temps peut désormais être pris à rebours (*Ibidem,* pp. 130-131). Ce cadre méthodologique riche montre bien comment Ricoeur accorde un intérêt croissant au temps et surtout au monde devant être transformé par les possibilités que déploie la refiguration. Voir A. Dubied, « Une définition du récit d'après Paul Ricœur », dans *Communication* 19 (2000), pp. 45-66.

appareil conceptuel ne saurait être appliqué à la lecture de Jonas dans le cadre de la présente recherche. C'est l'étude du rapport de Jonas au rationalisme moderne qui nous permet de suivre l'évolution de sa pensée et de recourir à cette approche. De façon générale, la tâche de cette herméneutique consiste « à reconstruire l'ensemble des opérations pour lesquelles une œuvre s'élève sur le fond opaque du vivre, de l'agir et du souffrir pour être donnée par un auteur à un lecteur qui la reçoit et ainsi change son agir »[54]. En faisant le déplacement suggéré par l'objet de notre étude, notre choix est motivé par deux raisons. Il ne suffit pas seulement de prendre au sérieux l'affirmation de Jonas selon laquelle sa pensée ne commence véritablement qu'avec la phénoménologie du vivant ; il faut encore focaliser notre attention sur l'unité articulée de son œuvre. Cela suppose que nous considérons Jonas comme le premier lecteur de son propre travail intellectuel, en tant qu'il se bat pour concilier la pensée et la vie à la lumière des enjeux de chaque époque. De ce point de vue, nous voulons comprendre Jonas dans le rôle d'auto-interprète de son œuvre, une posture dont la rédaction des *Essais philosophiques* fournit la preuve. À partir de cet arrière-fond, l'optique de l'unité de l'œuvre jonassienne exige de trouver un fil conducteur dont l'intuition partirait directement de la deuxième phase considérée comme celle de la configuration. Ainsi, la première phase serait celle de la préfiguration d'où s'origine ce filon comme brouillé dans une certaine opacité. La critique du rationalisme se fait alors de façon souterraine par le biais de l'examen du *cogito* et du dualisme, telle qu'apprise auprès de Husserl et de Heidegger. La dernière phase correspondrait alors à la refiguration / transfiguration, qui permet à Jonas de s'approprier pleinement le résultat de ce parcours dans un contexte totalement différent. L'orientation spécifique de la philosophie de la nature, de l'anthropologie et de l'éthique jonassienne manifeste la réappropriation par Jonas des résultats de sa critique des Modernes. Somme toute, au lieu de récuser l'auto-interprétation de Jonas qui peut s'avérer trompeuse au regard notamment de la continuité qu'il assure à certaines questions au fil de sa vie, nous faisons plutôt le pari de la prendre au sérieux[55].

Plus largement, cette herméneutique de la configuration peut se révéler opératoire par rapport à la méthodologie employée par Jonas. Nous savons que la phénoménologie utilisée différemment par Jonas commande, pour chacune des trois périodes de son travail intellectuel, la mise en évidence d'un certain principe qui récapitule l'unité existentielle dans la variété des objectivations phénoménales. Les trois périodes développent chacune un

[54] P. Ricœur, *Temps et récit 1*, Paris, 1983, pp. 106-107.
[55] Cf. N. Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*. *op. cit.*, p. 17.

principe apparemment différent, mais dont l'unité serait dialectique : chaque principe assume le précédent dans son opposition et le dépasse. Le premier principe, le « principe gnostique » réalise l'unité des différentes déterminations géographiques et historiques de l'existence gnostique ou proto-chrétienne. Pourtant, le deuxième, le « principe de liberté » trouve une cristallisation dans la phénoménologie de la vie en ce que le vivant depuis ses formes élémentaires s'autoacquiesce et s'oppose à la nécessité de la matière inerte. Ce principe de liberté, qui est moniste et travaille à l'insertion de l'humain dans la nature, assume et dépasse le principe gnostique qui se veut dualiste et démondanise l'humain. La liberté poursuivie par le gnostique en termes de libération eschatologique, est assumée et dépassée par la liberté constitutive du vivant à travers toute l'échelle biologique. Le troisième, le « principe responsabilité » grâce auquel la liberté humaine peut s'imposer des limitations pour préserver le soi et le monde face aux objectivations des technosciences, apparaît ainsi comme la transfiguration du « principe de liberté » dans l'ontologie du devoir-être. Non-envisageable dans la gnose, le « principe responsabilité » réintroduit la différence entre l'humain et la nature en raison de leur appartenance commune à la même échelle biologique. Toutefois, les deux autres principes peuvent se comprendre à partir de celui de liberté qui se pose dans la gnose, se cristallise dans la phénoménologie de la vie et se complexifie dans l'anthropologie ou dans l'éthique.

Trois parties construiront l'ossature de notre rédaction. La première prendra soin de montrer la préfiguration de la critique du rationalisme moderne chez le jeune Jonas. Elle aura trois chapitres qui étudieront la préfiguration de la critique du *cogito* et l'originarité de la volonté avant 1930, avant d'examiner la dogmatisation de la volonté par Paul et Augustin et de découvrir la mise en évidence par Jonas du principe gnostique dans le dynamisme d'une rationalisation dialectique. Nous insistons sur le fait qu'il s'agit d'un instant de préfiguration qui ne saurait ni analyser dans leur suffisante clarté les concepts majeurs du rationalisme moderne, ni les aborder de façon systématique. Cette préfiguration ne s'abreuve aucunement aux torrents des interprétations ambiantes, mais a pour terre nourricière les cours et séminaires suivis auprès de Heidegger. En amont, la critique du *cogito* est préfigurée dans la manière dont Jonas assume les leçons heideggériennes sur la structure de la volonté chez Paul et Augustin. En aval, cette critique de Descartes et de la tradition rationaliste qu'il ravive, trouve une anticipation dans la mise en question du procédé d'objectivation à travers lequel le soi, le *Dasein* gnostique en particulier, dans son expérience fondamentale, se rapporte à Dieu, au monde et à soi-même. Notre hypothèse à ce stade est que, quand bien

même Jonas ne nomme pas directement Descartes, Spinoza ni Leibniz, la critique souterraine qu'il adresse au *cogito* à travers le double examen de la volonté et du dualisme gnostique prépare la critique que leur réservera la phénoménologie de la vie. Nous montrerons dans un premier chapitre que le protocole de recherche que Jonas présente au séminaire de Heidegger en 1928 comporte une critique souterraine de Descartes, lorsqu'il enquête sur la signification de la volonté dans son rapport à la causalité divine. A l'école de Heidegger, Jonas avait ainsi appris que la volonté signifie pour Augustin souci et *curare*, une signification qu'il rappelle dans la *Lettre* de 1929 à Bultmann où il confronte la dialectique ou la réflexion de la volonté (*volo me velle*) à celle du *cogito* (*cogito me cogitare*). Nous ferons découvrir à cette occasion que les critiques adressées plus tard par Heidegger à Descartes s'élaborent au fil des cours du premier séjour de Fribourg et sont indirectement assumées par Jonas. Le deuxième chapitre, qui explique comment, selon Jonas, Augustin dogmatise la dialectique de la volonté décrite dans le chapitre 7 de l'*Épître de Paul aux Romains*, se propose d'expliquer en profondeur les différents niveaux de l'objectivation de l'expérience originaire du soi, du monde et du divin : l'image et le concept. Dogmatiser signifie ici rompre le caractère dialectique d'une expérience originaire par le biais d'une conceptualisation qui exclut dans son élaboration la priorité de l'imagination ou du mythe. L'image dont le fabricateur est l'*homo pictor* se voit exprimée dans le mythe, tandis que différents concepts, œuvre de l'*ego cogito*, sont reliés entre eux dans une théorie. C'est en prenant son modèle de rationalité dialectique dans la Stoa que Jonas critique le rapport entre loi et grâce chez Augustin, qui dogmatise également le concept de la liberté et invente ainsi le concept de péché originel. Le troisième chapitre rappelle qu'en appliquant l'analytique existentiale heideggérienne à l'existence gnostique, Jonas trouve un principe unique au gnosticisme. Mais dans sa critique du dualisme qui caractérise ce mouvement syncrétique, Jonas manifeste son intérêt pour une rationalité dialectique et en vérifie la portée aussi bien dans le rationalisme grec que dans la pensée d'Origène et dans celle de Plotin qui étaient confrontés à la fracture qu'impose le dualisme dans l'objectivation de l'expérience préthéorique.

La deuxième partie va montrer la configuration de la critique du rationalisme moderne chez Jonas depuis les *Lettres d'apprentissage* jusqu'aux *New Yorker Vorlesungen* (cours de New York) en passant par le *Jerusalemer Vorlesung*. Ces trois chapitres aborderont tour à tour la critique de Jonas à l'égard de Descartes, de Spinoza et de Leibniz. Nous verrons dans un premier chapitre que la critique de Descartes par Jonas a pour cible le dualisme cartésien et blâme la géométrisation intégrale de la nature comme postulat fondamental et condition

principale de l'opérationnalité de la méthode scientifique élaborée au XVIe siècle. Du point de vue de sa nature, le dualisme apparaît comme une antithèse dans un mouvement dialectique historique se métamorphosant en chaque époque et dont la phase originaire est le monisme panvitaliste. Mais le dépassement du dualisme aboutit à deux monismes réducteurs et rivaux qui peuvent être redirigés vers un monisme intégral grâce à la prise en compte de la polarité constitutive de la réalité. Quant à son impact, le dualisme cartésien, qui récuse la constitution dialectique de l'expérience originaire, survient comme un bénéfice pour la science moderne, tout en intégrant le projet de la géométrisation intégrale qui s'élabore de Copernic à Newton. Mais il compromet la compréhension de l'organisme vivant et aiguise le problème psychophysique. Nous ferons remarquer dans un deuxième chapitre que Spinoza se présente aux vues de Jonas comme la première réaction pertinente contre le dualisme cartésien et son approche dialectique et se veut également une tentative cohérente de solution au problème psychophysique. Rendre compte de la constitution dialectique de la substance, des attributs infinis et des modes finis, conduira Jonas à redécouvrir la gradation infinie de la nature chez Spinoza et d'en vérifier la participation au jeu dialectique entre l'étendue et la pensée, entre le corps et l'esprit. Contre la réduction absolue de l'univers en ses aspects géométriques, la réforme spinoziste du concept de substance et sa réappropriation de la conception scalaire de la Nature ou de Dieu introduisent une nouvelle approche de l'individuation au bénéfice d'une nouvelle intelligence de l'identité organique. Cependant, sans adopter le point de vue de Spinoza qui disqualifie la causalité finale dans l'explication de la nature, Jonas défend que la physique quantique, qui sert de nouvelle arène dans la remise en question aussi bien de l'argument de l'incompatibilité, de l'épiphénoménisme que du parallélisme spinoziste, montre les limites de la mécanique moderne dans la résolution du problème de l'interaction entre le corps et l'esprit. Nous montrons dans un troisième chapitre que Jonas relit la théorie leibnizienne de la monade comme une théorie de l'organisme et l'enrichit par sa lecture de Whitehead. Leibniz, qui critique lui aussi le dualisme cartésien et la révision spinoziste de la substance, répond à la double question de la relation et de l'individualité en prenant comme point de départ la distinction entre la perception et l'appétition. Dans sa remise en cause du géométrisme et du mécanisme, il pense à nouveau frais la gradation infinie des étants. Mais mieux que la monadologie leibnizienne, la philosophie de l'organisme de Whitehead, qui est une métaphysique de l'expérience répond aux exigences d'un rationalisme dialectique et constitue une critique cohérente du processus d'individuation.

La troisième partie apportera la preuve d'une refiguration ou d'une transfiguration des problèmes soulevés dans les recherches de la jeunesse et du rationalisme moderne qui a été critiqué à partir des *Lettres d'apprentissage.* Le rapport de l'humain à la nature et au divin interprété dans les recherches sur la gnose et le concept paulinien de la volonté est revisité sur fond d'un monisme intégral, de l'échelle biologique et de la reconnaissance de la coappartenance du corps et de l'esprit. Les résultats de sa critique du rationalisme moderne ont dès lors permis à Jonas de repenser la philosophie de la nature et l'anthropologie sur des bases nouvelles, en tenant compte de la théorie évolutionniste qui triomphe du dualisme cartésien et relance le problème psychophysique. Le propos de cette refiguration s'articulera autour de deux chapitres : la phénoménologie du témoignage de la nature et le statut de l'*homo symbolicus.* D'une part, nous verrons que la philosophie jonassienne de la nature souvent discréditée en raison de son néo-finalisme évalue avant tout le procédé d'objectivation à la racine du concept de nature opératoire dans les sciences naturelles modernes et fustige le dogmatisme d'un tel procédé qui méconnaît la constitution dialectique de la réalité. Opposée à la notion cartésienne de nature, assumant pour la dépasser l'approche scalaire de Spinoza et de Leibniz, la philosophie jonassienne de la nature se propose de comprendre la vie qui allie la matière et l'esprit depuis les premières formes vivantes, s'affirmant comme un horizon interne de transcendance. Suivant Jonas, les sciences naturelles modernes ne sauraient livrer toute la vérité sur la nature puisqu'elles ignorent le témoignage de la nature qu'un premier niveau d'objectivation met en évidence à partir des images et des mythes. L'ignorance du témoignage de la nature au nom du refus du finalisme et de l'anthropomorphisme a pour conséquence la confusion entre le naturel et l'artificiel, alors même que Jonas plaide pour la reconnaissance de la différence entre les fins subjectives des artefacts et les fins objectives de l'organisme. À la lumière de cette reconnaissance, Jonas repense l'échelle de la nature dans laquelle, depuis les formes rudimentaires de la vie, l'esprit est préfiguré dans la matière. En mettant en valeur le concept de médiateté, le schéma de la compréhension de cette échelle pose d'abord l'isolement originel de la matière. Ensuite, émergent les premières formes de la vie qui évoluent et produisent progressivement le monde végétal et les différentes facultés de la condition animale. Enfin, la constitution transanimale prend son essor chez les hominidés. D'autre part, contrairement au rationalisme moderne qui perçoit l'humain comme *cogito* en l'insérant ou non dans l'échelle du vivant, Jonas mène une phénoménologie en quête du transanimal. Après l'examen de l'*homo faber* et de la médiateté spécifique à l'outil, à la suite de l'analyse des caractéristiques de l'*homo pictor* et

de la médiateté propre à l'image, cette phénoménologie conclut à l'idée de l'humain comme *homo symbolicus*, cet étant qui contemple l'image du soi. Le double contrôle eidétique de la motricité et de l'image, mis en lumière dans la description de l'*homo faber,* s'élargit à l'image du « je » au profit d'une universalisation qui fait advenir la métaphysique, la religion, l'éthique ou le droit.

Partie I : Préfiguration de la critique du rationalisme moderne chez le jeune Jonas

Chapitre 1 : Préfiguration de la critique du *cogito* et originarité de la volonté avant 1930

Introduction

La question de la liberté a suscité un grand intérêt dans le travail intellectuel de Jonas. En 1930, il a consacré une brillante étude sur *Augustin et le problème de la liberté chez Paul.* Trois décennies plus tard, presqu'en même temps que *The Phenomenon of life* (*Le phénomène de la vie* : 1966) qui résulte largement des recherches entreprises depuis la fin de la deuxième guerre mondiale, il dispensait un cours à New York sur *Problems of freedom*, en 1966, cours repris en 1970. Alors qu'il interprétait déjà un principe de liberté constitutif du phénomène de la vie, Jonas ressentait la nécessité de montrer le développement du problème de la liberté en occident depuis Platon jusqu'à la pensée moderne, en passant par Aristote et la Stoa. L'entrée en matière de ce cours se fait par la distinction entre la dimension pré-politique ou familiale de la liberté (liberté de faire ou de ne pas faire à travers laquelle s'érige le rapport entre le maître et l'esclave) et l'approche individualiste qui la rapporte à la volonté. Cette distinction du monde grec assumée par Aristote différencie *eleutheria* (liberté pré-politique et politique) de l'*ekousia* (le volontaire) par opposition à l'*akousia* (l'involontaire)[56]. Or, tout ce développement était déjà contenu dans deux courts textes : le *Protocole* du séminaire de 1928 et la *Lettre* à Bultmann de 1929. Il est important de considérer ces deux textes avant toute analyse de la question de la liberté chez Jonas, en vue de mettre en lumière le programme de dédogmatisation en gestation dans le sillage de Heidegger. Que signifie la volonté dans ces textes en rapport avec l'involontaire ou la possibilité d'une causalité extérieure ? Doit-on y entrevoir déjà la dialectique de la volonté ou une certaine présence du *cogito* ? Comment la critique du *cogito* à l'école de la phénoménologie ou dans le sillon du néokantisme a-t-elle influencé l'analyse jonassienne de la liberté avant les années 1930 ?

Ce premier chapitre porte sur la critique latente du *cogito* chez Jonas à travers l'application de la méthode heideggérienne à l'analyse de l'expérience de la volonté chez Augustin. Nous voulons montrer que l'essai de 1930 sur la liberté est en gestation depuis les cours

[56] Pour Jonas, *hekousia* dérive de *hekon*, comme *akousia* vient de *akon*. cf. H. Jonas, *Problemi di libertà*, A cura di E. Spinelli, con la collaborazione di A. Michelis, Torino, 2010, p. 29.

fribourgeois de Heidegger sur Paul, Augustin et Aristote[57], et qu'en assumant la méthode et l'appareil conceptuel heideggérien, Jonas engageait souterrainement une critique de Descartes. En effet, Heidegger, qui discute de la conception augustinienne d'E. Troeltsch, d'A. von Harnack et de W. Dilthey, argue qu'« Augustin a établi la réalité absolue de l'expérience intérieure dans une forme qui préfigure le « *cogito, ergo sum* » de Descartes »[58]. Plus largement, nous entendons interroger cette préfiguration du *cogito* cartésien dans l'expérience augustinienne de la volonté. Sur un plan strictement formel, cela impliquerait la préfiguration de la critique du rationalisme moderne dans l'essai sur la liberté qui est en gestation dans les cours fribourgeois professés par Heidegger. Assurément, une telle limitation à Heidegger peut se révéler trop restrictive et déroutante. L'objection est de taille et les textes en présence indiquent que l'on ne saurait élider l'influence ni de la théologie dialectique (R. Bultmann), ni du néokantisme dans le projet de l'essai de 1930 sur la liberté. Mais ce choix s'explique du fait que les différents éléments pertinents dans l'argument de Jonas prennent leur consistance à partir de la méthode et du filet conceptuel heideggériens. Toutefois, ce qui l'important ici n'est pas tant d'établir la dette de Jonas vis-à-vis de Heidegger, que d'expliquer comment à travers cette redevance se mettent en marche à la fois une certaine critique du *cogito* et une inflexion de la déconstruction heideggérienne en dédogmatisation ou en démythologisation. Plus nettement, les grands thèmes du rationalisme moderne qui sont préfigurés dans les recherches du jeune Jonas sont notamment : le dualisme, le *cogito* et la liberté.

Pour mener à bon port notre analyse, ce chapitre aura une articulation tripartite. Tout d'abord, nous glanerons quelques études pour brosser le tableau de l'état de la question de l'analyse du concept de la liberté chez Jonas, en vue de mieux caractériser la particularité de notre apport. Ensuite, à partir du *Protocole* de 1928, nous examinerons comment Jonas qui a suivi le cours de Heidegger sur Augustin applique l'analytique existentielle de la vie facticielle à l'expérience de la volonté et bute sur le *cogito* cartésien qui obstrue l'interprétation adéquate d'Augustin. La signification de la volonté comme souci ou comme *curare* suppose une certaine inquiétude ou finitude qui semble entrer en conflit avec une causalité divine dont la volonté est infinie. Enfin, à travers la *Lettre* de 1929, nous

[57] Ce cours de semestre d'hiver 1921-22 sur Aristote est placé sous l'autorité de Luther. cf. Ch. Sommer, « L'inquiétude de la vie facticielle. Le tournant aristotélicien de Heidegger (1921-1922) », dans *Les Études philosophiques* 76 (2006), pp.1-28, p. 1.

[58] M. Heidegger (1920), *Phénoménologie de la vie religieuse*, trad. J. Greisch, édition de M. Jung, Th. Regehly et Cl. Strube, Paris, 2012 (Dans la suite, GA 60), p. 164.

analyserons l'originarité de la dialectique de la volonté chez le jeune Jonas, afin de rendre plausible la conjecture d'une préfiguration de la critique de Descartes dans le sillage de Heidegger. La complexité du geste interprétatif de Jonas, tendu ici entre la réflexion de la volonté et celle du *cogito,* indique son option pour une rationalité dialectique qui s'amenuise chez Augustin comme chez Descartes. En face de tout lecteur qui aurait l'impression de se trouver devant un *compositum mixtum,* nous précisons qu'il ne s'agit encore ici que d'une préfiguration durant laquelle la critique latente du rationalistes modernes est entremêlée avec sa critique du rationalisme grec, étant donné que le jeune Jonas étudie spécialement l'Antiquité tardive.

1.1. Perspective et état de la question

Quelle problématique motive l'analyse par Jonas du phénomène de la volonté par Jonas, étant entendu que cette volonté constitue le site de la liberté ? De façon assez naturelle pour ce qui est à l'origine le travail pratique d'un cours, Jonas applique l'analytique heideggérienne à l'expérience paulinienne et augustinienne de la liberté. Est-ce là une simple curiosité d'étudiant intéressé de savoir comment cette méthode fonctionne dans l'examen du concept chrétien de liberté ? Si tel n'est pas le cas, que vise alors Jonas à travers une telle démarche ? S'arrête-t-il à comprendre comment l'objectivation de la volonté comme phénomène originaire, pour en tirer les incidences sur le plan aussi bien ontologique, anthropologique qu'éthique ? En effet, l'opération qui ne cessera d'être la source de l'interrogation du jeune Jonas est celle de l'objectivation. Celle-ci se réalise à partir d'une certaine rationalisation qui peut aboutir à une systématisation conceptuelle occultant l'expérience originaire.

Différents commentateurs qui ont su mettre en lumière ce procédé d'objectivation dans l'analyse de la question jonassienne de la liberté en soulignant l'attrait de Jonas pour une rationalisation dialectique, ont souvent manqué de questionner le rapport de ce procédé au rationalisme moderne, au *cogito* qui impose à la réflexion de la volonté une transformation évanescente. En particulier, M.-G. Pinsart n'inclut pas l'ontologie fondamentale de l'expérience de la liberté chez Jonas dans le fondement métaphysico-théologique du principe de la liberté, mais l'intègre par un fugace survol dans la phénoménologie de la vie[59]. Elle mentionne rapidement l'article de 1964, « Philosophical Meditation on the Seventh Chapter

[59] Voir M.-G. Pinsart, *Jonas et la liberté. Dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques,* Paris, 2002, p. 129.

of Paul's Epistle to the Romans », une réédition de la lettre de 1929, dans la section non pas théologique, mais phénoménologique. Alors qu'elle remarque clairement que la théologie naturelle de Jonas « ne ranime pas la démarche entreprise au XVIIè siècle par Descartes ou Leibniz » [60], elle n'a pourtant pas assimilé dans cette assise théologique la réflexion jonassienne sur l'expérience paulinienne du péché et de la volonté. Bien plus, sans entrevoir une critique du *cogito,* elle maîtrise bien le problème de la critique que Jonas adresse à Augustin lorsqu'elle avance que la raison identifie de manière adéquate la dialectique à l'origine d'une crise existentielle qui éclate avec la transformation de la réflexion de la liberté en une volonté pure et vide[61]. Cette manière inadéquate renverrait à la dogmatisation, tandis que cette transformation objectivante serait une rationalisation par le *cogito*.

Certes, c'est dans la première partie de l'ouvrage de Pinsart que l'on pensait rencontrer cette analyse de « la dynamique dialectique d'une volonté humaine à la fois libre et non-libre »[62], d'autant plus que cette analyse appartient au socle métaphysico-théologique des aspects politiques, éthiques, voire bioéthiques du principe de la liberté[63]. Or, pour cette commentatrice, ces fondements se rapportent principalement aux enquêtes de Jonas sur le gnosticisme, la cabale lourianique et le concept de Dieu[64]. Néanmoins, d'après elle, ce chapitre sur les fondements est un canard boiteux, puisque même si Auschwitz comme symbole a renouvelé de façon inédite le discours sur Dieu, et que la réflexion sur le gnosticisme et sur le *Tsimtsoum* lourianique a nourri le mythe jonassien, il n'en demeure pas moins que ces assises ontologico-théologiques risquent de se révéler inintelligibles par leur carence en rationalité et en universalité[65].

Au contraire, C. Bonaldi accorde une importance majeure à l'étude jonassienne sur la liberté chez Augustin, puisqu'il juge à coup sûr qu'il faut accepter « la position normative » de la dialectique paulinienne entre la loi et la grâce, une version ontologico-religieuse de l'expérience fondamentale de l'existence marquée constamment par l'objectivation[66]. Suivant ce commentateur, l'objectivation dans laquelle le soi s'auto-construit est souvent interprétée par la raison non pas comme une dialectique, mais comme un dualisme, si bien

60 *Ibidem*, p. 283.
61 Cf. *Ibidem*, p.129.
62 *Ibidem*, p. 129.
63 Cf. *Ibidem*, p. 8.
64 Cf. *Ibidem*, p. 10.
65 Cf. *Ibidem*, p. 77.
66 Cf. C. Bonaldi, *Jonas*, Roma, 2009, p. 18.

que Jonas qui met en lumière cette dialectique de la réflexion de la volonté à partir de Paul, montre que la structure du vivant commande un dépassement ontologique et éthique de ce dualisme[67]. Ainsi, c'est à partir de cette posture normative que l'unité de l'œuvre de Jonas se réalise grâce au phénomène d'objectivation à travers lequel le soi tente d'assumer son dynamisme propre, tout en essayant de dépasser ses propres possibilités. Par rapport à l'étude de Jonas sur Paul, C. Bonaldi accorde également une place de choix à l'article de 1964, une révision de la lettre de 1929, où Jonas explique que dans la dialectique paulinienne entre la loi et la grâce, l'incapacité de soi à réaliser la loi signifie non pas l'impossibilité pour la liberté, la volonté ou la raison de dépasser la possibilité d'objectivation au bénéfice d'une transparence de soi, mais essentiellement l'ambiguïté ou l'ambivalence de la volonté qui est à la fois libre et non libre[68]. Mais même si C. Bonaldi voit nettement l'objectivation de la structure originaire *volo me velle*, en *cogito me velle*, et en une forme neutre, *cogito me cogitare*, il n'a pas pu questionner davantage le rapport de cette objectivation au rationalisme moderne[69].

Dans la postface qu'A. Michelis consacre à la traduction italienne de *Problems of freedom*[70], elle soutient que la dialectique de la liberté que Jonas isole dans l'interprétation de l'expérience paulinienne, trouve un solide ancrage dans le rationalisme grec qui postule une dialectique entre la dimension politique et individuelle de la liberté[71]. Pour le monde grec, en effet, toute expérience intérieure de liberté suppose au préalable la coexistence dans une cité entre citoyens libres et esclaves. Il y a d'une part l'aspect politique extérieur qui implique l'accomplissement des lois, expression rationnelle d'une volonté commune des citoyens libres. D'autre part, il est question de l'aspect individuel intérieur basé sur la reconnaissance par soi-même de l'autorité de la partie régulatrice et rationnelle de l'âme, instance de la puissance de la parole, de la force de la pensée, mais surtout de la délibération dans l'action[72]. Pour A. Michelis, ce recours de Jonas au rationalisme hellénistique qui s'incruste dans la dialectique aristotélicienne entre le volontaire et l'involontaire (*ekousia* et *akousios*), commande aussi la compréhension de la dialectique paulinienne d'une intériorité abyssale

[67] Cf. *Ibidem*, p. 10.
[68] Cf. *Ibidem*, p. 20.
[69] Cf. *Ibidem*, p. 21.
[70] Cf. A. Michelis, « Hans Jonas - La libertà umana in mondi dai confini dilatati e non certi» (Postfazione), dans H. Jonas, *Problemi della libertà. op. cit*., pp. 219-247.
[71] Cf. *Ibidem*, p. 224.
[72] Cf. *Ibidem*, p. 225.

de la volonté à la fois libre et non-libre au regard de l'omnipotence divine[73]. Cette inversion de la question de la possibilité de la liberté dans le monde grec en problème du rapport à Dieu eu égard à la capacité de l'accomplissement de la loi, selon A. Michelis, devient décisive pour Jonas dans l'appréhension des enjeux de la responsabilité dans une civilisation technologique qui a élargi démesurément les frontières de la liberté[74]. Mais comme on peut le constater, la préoccupation qui anime A. Michelis n'est nullement de rapporter le propos de *Problems of freedom* à la critique du rationalisme moderne, quand bien même le projet ambitieux de ce cours prévoyait après l'analyse du concept de liberté chez des auteurs grecs et chrétiens (Platon, Aristote, Stoïciens, épicuriens, Cicéron, Paul, Augustin, Boèce), d'examiner l'acception que lui confèrent les modernes (Hobbes, Spinoza, Locke, Hume, Reid, Kant), avant de culminer sur l'approche contemporaine de James, Ryle ou Austin[75]. En conséquence, si *Problems of freedom* a tenu ses promesses en montrant l'enracinement de la dialectique paulinienne dans le rationalisme helléniste, il a pourtant manqué de la rapporter au rationalisme moderne qu'elle prépare d'une certaine façon en tant que décisive dans la genèse du concept moderne de liberté. Aussi va-t-il sans dire qu'un tel projet devrait comporter en germe la critique de la racine gréco-chrétienne de la liberté par rapport à son approche moderne.

Par ailleurs, dans la présentation du volume de III/1 de *Kristische Gesamtausgabe* de Jonas, M. Bongardt, U. Lenzig et W.- E. Müller estiment que la définition ambitieuse de la liberté que Jonas propose dans sa lettre de 1929 à Bultmann, confirme la continuité de cette thématique au gré de l'œuvre jonassienne[76]. Ils soutiennent qu'en dépit du fait que Jonas ait rattaché certains de ces textes à des problématiques précises, il importe de ranger l'étude sur la liberté chez Paul et Augustin dans la philosophie de la religion[77]. Ils s'appuient notamment sur le fait que les religions, loin de fournir une forme cristallisée d'une vision du monde ou d'une compréhension de soi, questionnent à travers des mythes, des images, des expériences vécues, le sens de l'être[78], autrement dit la signification de la vie[79]. Cela justifie la pertinence de l'application de l'analytique existentiale au gnosticisme et au proto-christianisme où

---

73 Cf. *Ibidem*, p. 235.
74 Cf. *Ibidem*, p. 283.
75 Cf. E. Spinelli, « Quadri di libertà : Hans Jonas lettore del mondo antico» (Introduzione), dans H. Jonas, *Problemi della libertà. op. cit*., pp. ix-lvii, p. xi.
76 Cf. M. Bongardt, U. Lenzig et W.- E. Müller, « Einleitender Kommentar », dans KGA III/1, pp. xv-lxxi, p. xxxv.
77 Cf. *Ibidem*, p. xviii.
78 Cf. *Ibidem*, p. xxii.
79 Cf. *Ibidem*, p. xxix.

Jonas assume une triple interrogation : comment orienter la vie, associer la conscience de la liberté à l'appartenance à la matière, et comprendre le passé [80]? En effet, ces auteurs rappellent que la structure dialectique de la liberté intérieure dans l'expérience paulinienne montre que la fonction de la loi, son pouvoir objectif, consiste à conduire l'humain en face de Dieu, à découvrir son propre être. Ils soulignent nettement l'objectivation, mieux l'auto-objectivation qui est à la fois l'exigence et le piège d'une liberté dont le risque de la chute ou de l'échec recèle la possibilité de sa véritable effectuation[81]. Même s'ils saisissent à bon escient que pour Jonas, Augustin en accordant une autre fonction rationnelle à l'auto-objectivation de soi, transforme la dialectique paulinienne entre la loi et la grâce, ils n'y ont cependant pas perçu une critique latente du *cogito*[82].

Du reste, pour notre part, nous estimons que ce qui motive Jonas est le déploiement d'une rationalité dialectique dans la compréhension de l'existence ou du phénomène de la volonté, condition pour raviver et désamorcer à la fois la réciprocité et la conflictualité de l'expérience de la facticité. C'est en fonction de cette rationalité dialectique que Jonas accorde plus de valeur à la structure préthéorique de l'expérience au détriment de l'objectivation qui tend à briser toute dialectique. Cette visée d'une rationalité dialectique demeure un horizon qui présuppose un démantèlement de la procédure d'objectivation, initié avec les travaux de jeunesse et concrétisé avec la critique du rationalisme moderne. Ce que le jeune Jonas veut atteindre, c'est une conscience ou une rationalité démythologisée ou dédogmatisée qui implique la mise en œuvre d'un possible *cogito* dialectique. Il est question d'un *cogito* capable de reconnaître la priorité ou l'originarité de l'état préthéorique et d'assumer les différentes antinomies constitutives de l'expérience facticielle. L'un des paradigmes de cette rationalité dialectique demeure pour Jonas le rationalisme stoïcien. Si l'on considère les textes de la jeunesse sur la liberté, cette critique du rationalisme moderne ne peut être perçue qu'à rebours sur fond de sa phénoménologie de la vie. Mais quelle position le *Protocole* de 1928 adopte-t-il ?

Notre lecture va s'appuyer principalement sur deux courts textes qui précèdent *Augustin und das Paulinische Freiheitsproblem* (1930) : le compte-rendu du jeune Jonas au séminaire tenu par Heidegger du 27 janvier 1928 (cf. KGA III/1, 467-483) et sa lettre à Bultmann du 13

[80] Cf. *Ibidem*, pp. xxx-xxxi.
[81] Cf. *Ibidem*, p. xxxvi.
[82] Cf. *Ibidem*, p. xxxix.

juillet 1929 (cf. KGA III/1, 23-33). En 1964, cette lettre de 1929 sera revue et augmentée et traduite en anglais en 1971 sous le titre « Philosophical Meditation on the Seventh Chapter of Paul's Epistle to the Romans » (Cf. EPh., 335, note1). Beaucoup de commentateurs s'arrêtent au texte de 1964, sans remonter en 1929 et tirer les différentes conséquences sur son importance dans la maturation de la thématique de la liberté ou de la volonté chez Jonas, et dans une large mesure, dans le projet de la critique du rationalisme moderne.

1.2. Signification de la volonté et causalité divine dans le protocole de 1928

Le *Protocole* de 1928 (*Das Freiheitsproblem bei Augustin. Protokoll der Seminarsitzung vom 21.1.1928*) est un compte-rendu de la recherche que Jonas expose le 21 janvier 1928 dans le cours dispensé par Heidegger durant le semestre d'hivers 1927-1928, sur l'interprétation phénoménologique de la critique de Kant[83]. Il présente et résume le projet de l'essai sur la liberté qui sera publié en 1930. Or, déjà au semestre d'été 1921, Jonas avait suivi le cours fribourgeois de Heidegger sur « Augustin et le néoplatonisme », où ce professeur postulait d'entrée de jeu que Descartes avait initié une renaissance de la pensée en France, de même que Luther était influencé par le même Augustin à l'aube du protestantisme [84]. Rien d'étonnant qu'un compte-rendu sur la volonté chez Augustin soit ainsi présenté dans un cours sur Kant, puisque le concept de volonté reste central dans la pensée kantienne. Cependant, l'importance de ce projet de recherche pour notre analyse est qu'il établit la dette de Jonas vis-à-vis de Heidegger d'un point de vue méthodique et thématique. En réalité, Heidegger qui applique l'analytique existentielle de la vie facticielle

---

[83] M. Heidegger (1927), *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant*, Trad. E. Martineau, Paris, 1982. (Dans la suite : GA 25). Ce cours de 1927 est différent de *Kant et le problème de la métaphysique* (1929) et de *Qu'est-ce qu'une chose ?* (1962). Après avoir présenté le projet de la première *Critique* comme posant la fondation de la métaphysique comme science, ce cours expose l'esthétique transcendantale avant de s'appesantir sur l'analyse du concept dans la logique et l'analytique transcendantales. Plus précisément, il montre que l'examen de la fonction de l'intuition dans son caractère premier et essentiel dans la connaissance, permet de mieux saisir la différence entre le temps et l'espace en tant que formes de cette intuition, et de fil en aiguille de trancher sur la priorité du temps sur l'espace.

[84] GA 60, 159. Dans ce volume, il y a d'abord l'« Introduction à la phénoménologie de la religion » professé à Fribourg au semestre d'hiver 1920-21. L'examen du processus de la formation des concepts, de l'expérience facticielle, des tendances contemporaines en philosophie de la religion et du phénomène de l'historique conduit à déterminer l'indication-formelle par un chemin inverse dont le point de départ est la vie facticielle. Le résultat de cet examen a servi à orienter l'interprétation phénoménologique des *Epitres de Paul aux Galates et aux Thessaloniciens*. Ensuite, ce volume comprend l'interprétation phénoménologique du livre X des *Confessions* d'Augustin. Enfin, il reprend les notes préparatoires d'un cours projeté, mais annulé, pour l'hiver 1918-19, sous le titre des « Fondements philosophiques de la mystique médiévale ». cf. S. Camilleri, *Heidegger et les grandes lignes d'une phénoménologie herméneutique du christianisme primitif*, Paris, 2016 ; C. Serban, « La Phénoménologie de la vie religieuse du jeune Heidegger : une mise en perspective », dans *Archives de sciences sociales des religions*, 171 (2015), pp. 213-230.

chez Augustin, tente également de critiquer le *cogito* cartésien en ponctuant que la pensée moderne obstrue l'interprétation adéquate d'Augustin. Pour lui, bien qu'Augustin ait perçu l'expérience facticielle de la vie, il a pourtant fait le choix en faveur de la conceptualité néo-platonicienne[85]. Mais Jonas envisage d'aller plus loin que son maître en questionnant directement Augustin dont la pensée à son tour cache, dogmatise l'expérience paulinienne de la liberté. Cela suppose que la critique du *cogito* qui n'est pas directement menée ici reste enveloppée dans les traditions à partir desquelles Jonas amorce sa lecture. Toutefois, hormis Aristote, le rapport à Augustin est important, puisque c'est l'un des premiers contacts de Jonas avec la méthode heideggérienne. Jonas le rappelle :

> Le cours de Heidegger traitait des *Confessions* d'Augustin, si je me souviens bien. Il arrivait dans l'amphithéâtre avec un énorme in-folio sous le bras et gardait le texte latin sous les yeux ; je me rappelle que je ne comprenais à peu près rien de ses commentaires, mais j'éprouvais avec force le sentiment qu'ici était en jeu une totalité et qu'il luttait en fouillant l'objet au plus profond (…). J'ai écrit en ce temps-là une lettre sur Heidegger et sur cette expérience d'une énorme difficulté (*Souvenirs*, 58).

C'est cette profondeur que Jonas entend sonder en revenant sur ses premiers pas pour questionner à nouveau frais les enseignements reçus. Ce compte-rendu de la recherche trace ainsi la ligne herméneutique suivant laquelle l'essai sur la liberté de 1930 est une application originale de la méthode heideggérienne à l'expérience (proto-)chrétienne. Avant de commenter la position d'Augustin contre deux lettres de Pélage, ce procès-verbal explique la structure de la volonté chez l'Évêque d'Hippone en rapport avec les dogmes du péché originel et de la prédestination. Dans l'ensemble, il brosse les lignes de force de différentes allégations de l'essai de 1930 sur la liberté. Il compare le problème de la liberté dans la Stoa et dans le christianisme, soulève la question de la volonté, stigmatise la dogmatisation qui s'en est suivie en rapport avec le problème de la facticité, avant de montrer la pertinence et l'évolution de la réplique augustinienne qui statue sur l'insuffisance de soi dans la controverse antipélagienne. Étant donné que ces points seront analysés plus loin, il importe à la lumière de ce *Protocole* de 1928 de nous arrêter à deux épineuses questions : que signifie la volonté pour Jonas ? Doit-on y entrevoir une certaine préfiguration de la critique du rationalisme moderne où est remise en jeu la question de la causalité divine ?

1.2.1. Volonté, souci et curare

[85] Cf. Y. Meesen, « De la facticité à la métaphysique : Heidegger a-t-il bien lu augustin ? », dans *Nouvelle revue théologique* 128 (2006), pp. 48-66, p. 48.

S'il peut paraître paradoxal d'envisager une certaine critique du rationalisme moderne dans ce texte qui apparaît comme la matrice du premier ouvrage de Jonas sur la liberté, force est de constater que cette critique apparaît souterrainement par le biais de l'application de l'analytique existentiale à l'expérience de la liberté telle que vécue par Paul et réinterprétée par Augustin. C'est à travers différentes influences reçues que la signification de la volonté chez Jonas se rapporte principalement à celle de sa réflexivité ambivalente, celle de sa dialectique entre son effort à persister dans sa mobilité propre et sa tendance à déchoir. Sans dévaluer le poids de l'influence que R. Bultmann et le néokantisme ont exercé chez le jeune Jonas, il appert qu'une telle approche semble davantage redevable surtout à Heidegger. Jonas écrit :

> Dans cette volonté d'être (*Seinwollen*), la volonté (*Willen*) qui n'est finalement rien d'autre que le souci de soi (*Selbstbesorgung*) de l'existence humaine en général, concerne son propre être, et n'est donc pas un acte unique, mais une modalité fondamentale (*Grundmodus*) de l'existence en général. Mais cette volonté d'être (*Seinwollen*) en tant que telle a en elle-même une réflexion tout à fait unique, une relation à elle-même (KGAIII/1, 482).

La théorie du *Seinwollen* alignée sur le *Sorge* (souci) est à l'origine du concept jonassien de la liberté, concept qui connaîtra une refonte dans la critique directe du rationalisme moderne afin de s'appliquer à toute l'échelle du vivant. Bien avant l'interprétation du *Sorge* à la lumière du conatus spinozien, le jeune Jonas demeure tributaire de la configuration que Heidegger attribue à ce terme. L'application de la méthode heideggérienne impose également une certaine conceptualité à laquelle Jonas tente d'apporter une touche personnelle. C'est le cas de la volonté comprise comme (*Selbtsorge / Selbtbesorgung*) [86]. Ce que Jonas récuse, c'est le fait qu'Augustin interprète cette volonté une fois objectivée, rapportée à un objet, comme *Habenwollen* ou comme appétit (cf. KGA III/1, 482). Cette définition semble indiquer un enracinement ontologique, car ce souci qui concerne son être propre est en réalité l'être concerné même. Il désigne une modalité fondamentale de l'existence, une manière d'être marquée par la préoccupation non pas de quelque chose d'extérieur, mais de soi. Sans doute, à ce stade, rien ne semble indiquer qu'il est question d'une opposition au *cogito* d'autant plus que cette modalité fondamentale pouvait, en-dehors de la volonté, se rapporter à bien autre chose. Notons cependant pour l'heure que cette

[86] Chez Heidegger, le souci est différent de la volonté, du souhait, de la tendance et de la pulsion qui sont fondés dans le souci. Il se démarquent de Scheler et de Dilthey qui projettent une théorie volontaire du dasein. cf. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 39 b et § 43 b.

définition de la volonté apparaît dans le dernier paragraphe du *Protocole* après que Jonas ait suffisamment insisté sur la tendance pour le soi se trouvant devant Dieu à aligner sa volonté non pas sur son propre être, mais sur les différents besoins, si bien que l'appel (*vocatio*) qu'il reçoit tend à se transformer en *visa*. C'est cette « transformation susmentionnée de *vocatio* et de *visum* comme motivation pour vouloir [qui] donne des indications précieuses » au projet de recherche du jeune Jonas (KGA III/1, 480). Il y a une tentation qui à cause de l'excellence de la vue, transforme le *Seinwollen* en *Habenwollen* Elle fait que le souci de soi qui trouve son accomplissement dans un *summum bonum,* est investi d'une teneur à partir de la vue et s'exprime comme satisfaction du désir de possession ou de présence (cf. PhV, [237], note 3)[87]. La direction fondamentale de la mobilité facticielle de la vie chrétienne qui suppose que le fidèle entende l'appel de Dieu, dévie pour l'entraîner à désirer ce qui satisfait ses besoins[88].

Remarquons que l'interprétation de ce *Seinwollen* renvoie bel et bien au souci qui n'est pas une disposition produite et entretenue par le soi, mais un mode originaire (*Grundmodus*). Il ne relève pas alors du subjectif, encore moins de l'objectif, puisque c'est d'elle que sourdent tous les phénomènes subjectifs et objectifs nourris par l'attrait des besoins. C'est devant cette tentation constitutive de la mobilité même de la volonté que Jonas désigne celle-ci principalement comme souci de soi, une sollicitude envers soi-même. Jonas note :

> Cette relation n'est pas fixée comme auto-identique, mais est en elle-même et pour elle-même, dans la réflexion constamment à jour, un mouvement concret qui, avec la direction de l'objet étant enregistré de manière identique, est exposé à une variété constamment nouvelle dans le comment de l'auto-relation - et constitutif d'une menace constante à son originarité de sa propre tendance au déclin (par exemple à la manière du "superbia" raidissement). Cette volonté d'être (*Seinwollen*) se construit au-dessus de tous les possibles ; elle, la facticielle volonté d'avoir (*Habenwollen*) est prédéterminée comme

[87] Chez Augustin, Dieu apparait comme *commune bonum*, mais aussi comme *summum bonum*. Même si Augustin peut se révéler être un lecteur de Plotin, ce *summum bonum* reste bien différent et inconciliable avec le principe plotinien de l'Un ou du Bien. Or, Heidegger qui attribue à ce dernier un caractère objectif, récuse la hiérarchie des valeurs dans laquelle Augustin fait correspondre Dieu au *summum bonum.* Pour Kant, ceci s'entend soit comme bien complet, achevé (*consummatum*), soit comme bien suprême (*supremum*). Mais la réalisation d'un bien à la fois suprême et achevé nécessite l'alliance de la vertu et du bonheur, deux éléments de nature différente. La dialectique de la raison pratique montrera que ce *summum bonum* reste une tâche pour laquelle notre engagement ne suffit pas. C'est une espérance projetée à l'horizon en tant que modalité fondamentale de la raison. cf. GA 60, 203 ; Y. Meessen, « Platon et Augustin : mêmes mots, autre sens », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 89 (2005), pp. 433-458, p. 436 ; Idem, « De la facticité à la métaphysique ». *art. cit.*, p. 50 ; M. Morais, « La pertinence du concept du souverain bien au sein de la morale kantienne », dans *Revue Philosophique de Louvain* 99 (2001), pp.1-25, p. 7.

[88] Cf. C. Ciocan, « La genèse du problème de la mort dans la pensée du jeune Heidegger », dans S.-J. Arrien et S. Camilleri (éd.), *Le jeune Heidegger 1909-1926*, Paris, 2011, pp. 213-238, p. 217.

> une première nouvelle réflexion - laquelle réflexion à son tour est sa netteté réelle, en tout, également dans le sens abyssal (*abgründigen*) (KGA III/1, 483).

Cette opposition entre *Seinwollen* et *Habenwollen* rappelle à coup sûr la mobilité de la vie facticielle qui pour Heidegger peut se caractériser, soit comme s'avoir, avoir soi ou se posséder, soit en termes de s'être[89]. Jonas tente ainsi d'assumer l'analyse de Heidegger qui évite le ratage du geste cartésien qui recouvre le *sum* aussitôt qu'il le met à jour à défaut d'interroger ce qu'il y a de premier dans le vécu facticiel. C'est en interrogeant le *sum* que Jonas découvre la volonté dans sa réflexion est ce qu'il y a de premier et s'auto-construit en tant que *Seinwollen.* Sous cet angle, la mise en œuvre de l'analytique existentielle a pour but, selon Jonas, de mettre en exergue la structure de l'existence spécifique à la facticité (proto-)chrétienne pour laquelle la volonté d'être en tant que souci de soi consiste aussi dans cette prise en charge de soi dans laquelle surgit la nécessité de s'auto-construire. Cette volonté d'être comporte une structure réflexive sur laquelle nous reviendrons plus loin. Cette réflexion conduit à la construction de soi qui apparaît comme l'horizon par excellence de la volonté perçue dans sa dimension ontologique. Si tel est le cas, la question devient lancinante pour Augustin puisque l'autoconstitution de soi doit supposer une certaine autonomie remettant en question de quelques façons l'action de la grâce[90]. La question vaut tout son pesant d'or et mérite d'être prise en compte. La réponse va dépendre de ce que l'on tient comme *summun bonum,* l'objet par excellence de la volonté : le soi ou Dieu ? La réponse d'Augustin semble assumer une certaine dialectique entre le soi et Dieu, dialectique qui s'effrite progressivement à la fin de la controverse antipélagienne. Aux yeux de Jonas qui discerne ici une approche ontologique fondamentale dans la manière dont Augustin comprend l'insuffisance de l'humain en face de Dieu conçu comme *summum bonum,* il convient de faire la différence entre le *Seinwollen,* qui est l'effort d'accomplissement de soi, et le *Habenwollen* perçu comme sa tentation permanente. La structure de cette dernière est celle du désir ou de l'appétit. Cette tentation cache en réalité une certaine ambivalence au sein de la volonté une fois que celle-ci est saisie de façon non-originaire, d'autant plus qu'elle se temporalise en s'écartelant entre l'être et le désir. En-dehors de cette distinction entre l'être et l'appétit, il demeure difficile d'atteindre le fond de la volonté. Saisir celle-ci dans sa dimension ontologique, c'est la rapporter directement à l'existence, à la mobilité de

---

89 Cf. J.-F. Courtine, *Archéo-Logique, op. cit.*, p. 70.

90 La conception de la grâce est différemment interprétée suivant la perspective soit de l'histoire, soit du salut éternel. Voir V. H. Drecoll, « Grace », dans T. Toom (éd.), *The Cambridge companion to Augustine's Confession,* Cambridge, 2020, pp. 107-122.

l'autoconstitution de soi et nullement de façon prioritaire aux désirs. Raison pour laquelle, en tant que souci de soi, la volonté dans sa permanente réflexion, est un mode fondamental de l'existence.

Tout naturellement, dans ce *Protocole* de 1928, l'ancrage ontologique de cette signification de la volonté témoigne largement de la dette du jeune Jonas à l'égard de Heidegger. L'un des objectifs de celui-ci était non seulement de mettre en lumière l'option augustinienne pour un appareil conceptuel néoplatonicien, mais aussi et surtout de détacher l'interprétation moderne de la pensée augustinienne de l'influence dominante de Descartes. En effet, nous savons que le concept de souci qui reçoit une magnifique consécration dans *Sein und Zeit* était déjà en élaboration au début des années 1920. Plus nettement, pour le jeune professeur de Fribourg, le soi n'est plus un animal rationnel ou politique, ni une image de Dieu, mais souci (*Sorge*)[91]. Même si en raison de la primauté ontologique, Heidegger préfère au terme de souci de soi (*Selbstsorge*), celui de souci tout court, sous-entendu souci de l'être, il est clair qu'en priorité c'est l'être même du soi, tenu comme indication formelle, qui est visé en tant que moyen d'accès à l'être, au *summum bonum*[92]. Or, quand bien même Heidegger commente largement Augustin chez qui le soi (intelligence, volonté) doit revenir par l'*intentio* à soi-même (*Memoria*)[93] pour être authentique, il soutient que le soi ne doit céder à la tentation ni d'aller dans les choses (*Besorgen*), ni de se tourner auprès des autres (*Fürsorge*), encore moins de revenir à soi-même (*Selbstsorge*), mais doit se jeter au-devant de soi-même dans sa possibilité la plus extrême, celle de la fin de soi, celle de la mort[94]. Pourtant, ceci vient confirmer la lecture augustinienne de Jonas pour qui le soi se résout substantiellement comme *Seinwollen* ou volonté tout court, alors même que la tendance vers le *Habenwollen*, la possession de soi s'intègre comme élément essentiel de sa mobilité dialectique. Tout ceci recevait un relief particulier dans le cours de semestre d'été 1921 à Fribourg, qui souligne nettement l'ambivalence de la structure fondamentale de l'existence

---

91 Cf. A. Larivée et A. Leduc, « Le souci de soi dans « Être et Temps ». L'accentuation radicale d'une tradition antique ? », dans *Revue Philosophique de Louvain* 100 (2002), pp. 723-741, p. 724, note 5.

92 Cf. M. Heidegger, *Etre et temps*, trad. E. Martineau, Edition numérique, §41, p. 193 ; A. Larivée et A. Leduc, « Le souci de soi dans « Être et Temps ». *art. cit.*, p. 736.

93 On peut supposer une dialectique dans le couple *intentio* et *distentio*, qui correspond à cette dialectique entre l'accomplissement de soi et la dilution de soi. Le vécu comme *attentio* réalise la synthèse facticielle de la *memoria*, du *contuitus* et de l'*expectatio*, même si cette réalisation est perçue comme *intentio* pour le soi qui en raison de l'appétit vise la présence permanente de soi à soi-même. cf. Y.-M. Lequin, « L'affectivité pathétique de la *distentio* au livre XI des *Confessions* d'Augustin », dans *Noesis* 16 (2010), pp. 39-45, p. 43.

94 Cf. M. Heidegger, *Etre et temps*, §60, p. 301 ; A. Larivée et A. Leduc, « Le souci de soi dans « Être et Temps ». *art. cit.*, p. 737.

facticielle[95]. Toutefois, on peut bien objecter que cette question de la volonté est davantage redevable à Kant qu'à Augustin. Mais il n'y a pas lieu d'examiner pour le moment l'influence des séminaires de Heidegger sur Kant dans l'analyse jonassienne de la volonté. Il suffit de nous limiter à relever quelques parallélismes frappants entre cette conception de la volonté et le cours de 1921 sur Augustin.

Dès l'abord, la référence à ce cours est d'une importance capitale dans notre analyse parce que Heidegger y montre notamment que l'interprétation moderne d'Augustin se trouve obstruée par la pensée de Descartes[96]. Dans ce cours sur Augustin où le soi s'invite à confesser devant Dieu et devant les hommes, Heidegger entend saisir le mode fondamental par le biais du vécu facticiel, c'est-à-dire concret, historique-existentiel[97]. L'Annexe II de ce cours affirme que l'auteur des *Méditations métaphysiques* empêche d'entrevoir la vie comme une connexion structurelle, car il « a orienté la méditation sur le soi comme phénomène fondamental dans une direction déchéante, dont toute la philosophie des temps modernes n'a pas réussi à se détacher »[98]. Cette déchéance résulte de l'évidence dans laquelle se tient le *cogito* pris isolément sans une solide fondation dans le facticiel. Elle exprime le risque de la dilution même de l'existence. Justement, l'axe sur lequel doit s'aligner l'interprétation de Jonas est l'affirmation de Heidegger selon laquelle « les idées d'Augustin ont été diluées par Descartes. La certitude de soi et la possession de soi au sens d'Augustin sont quelque chose de totalement différent de l'évidence cartésienne du « *cogito* » »[99]. Toute hypothèse de la présence d'un *cogito* augustinien, pour être crédible, doit établir la différence entre la structure de l'existence chez l'Évêque d'Hippone et l'évidence du *cogito* cartésien.

---

95 S.-J. Arrien montre clairement comment à partir d'Augustin, Heidegger, qui s'est adonné à la destruction de l'expérience de la vie facticielle, parvient à mobiliser le soi comme question, comme inquiétude de soi. cf. S-J. Arrien, *Inquiétude de la pensée. op cit,* pp. 292-316.

96 Même si Jonas ne s'affronte pas directement au rationalisme, on peut donc faire l'hypothèse que sa critique se fait de façon souterraine, puisque, rappelons-le, comme l'estime Heidegger, les idées d'Augustin, notamment celle de la volonté ou de la causalité ont été diluées par Descartes. Mais, avant Heidegger, dans l'introduction de ses *Méditations cartésiennes,* Husserl déclarait que « nous subissons encore l'influence de cet héritage ancien dont nous devons nous garder. Je parle de la tendance à envisager l'*ego cogito* comme l'axiome apodictique » (E. Husserl, *Médiations cartésiennes. Introduction*, trad. G. Peiffer et E. Levinas, Paris, 1947, p. 20.). On ne le dira jamais assez, la critique de Descartes était un exercice crucial de la phénoménologie naissance, une orientation presque diamétralement opposée à la posture du néokantisme où la redécouverte de Descartes, surtout avec la critique de Cassirer, servait avant tout à consolider le « retour à Kant ». cf. M. Ferrari, « Les *Regulae* et l'interprétation néokantienne », dans *Revue Internationale de Philosophie* 290 (2019), pp. 397-406, p. 396.

97 Cf. *Ibidem*, p. [181], 201.

98 GA 60, [298], 340.

99 *Ibidem*, Annexe II, p. [298], 340.

Autrement dit, Jonas relit Augustin en ravivant la conscience de cette délicate tâche de « destruction » du *cogito* au regard de l'existence facticielle[100].

Dans le dynamisme de cette tâche, Jonas configure la volonté sur le concept de *curare* que Heidegger définit comme « l'être-concerné » ou « se soucier », en mettant en lumière le caractère fondamental de la vie. Dans cette veine, le *curare* se constitue comme le sens même de l'accomplissement, une direction du cœur et de la pensée, dont la mobilité intrinsèque se voit pleine d'espérance[101]. Mais du fait même qu'il y a cette espérance, émerge aussi le désespoir, de sorte que la temporalité propre à cette mobilité perçue comme un *kairos*, exige du soi un effort vivant, une résolution de l'espérance[102]. La vie facticielle décrite comme *parousia* ou attente du Christ, amène à vivre cette espérance dans une certaine inquiétude marquée par l'incertitude de ce jour où « le seigneur reviendra comme un voleur » (I *Thessaloniciens* 5, 2). Ainsi, espérance et inquiétude, paix et insécurité deviennent des antinomies dialectiques du souci constitutif de la facticité chrétienne[103]. D'où l'ambivalence constitutive du *curare* qui l'écartèle entre l'accomplissement et la chute, entre l'espérance et le désespoir, entre l'effort et la tentation. Cette ambivalence du curare appartient à l'ambivalence même de la vie facticielle : « ce *curare*, « se soucier », a un sens référentiel qui se modifie en fonction de la connexion historico-facticielle de la vie[104]. Il s'accomplit en tant que *timere* (craindre) et *désirare* (désirer) »[105]. C'est sur ce fond qu'il sied de comprendre l'interprétation de Jonas qui dans la structure fondamentale du *Wollen* entendu comme souci de soi, saisit l'ambivalence entre *Seinwollen* et le *Habenwollen*, comme sol de la coprésence des antithèses conflictuelles[106].

Ensuite, cette signification de la volonté chez Jonas s'enracine aussi dans l'interprétation que Heidegger assigne à cette ambivalence pour retrouver la structure authentique de la modalité fondamentale. Cette tâche principale qui s'évertue à retrouver cette structure

---

[100] Cf. *Ibidem*, Annexe II, p. [299], 341.
[101] Cf. *Ibidem*, p. [205], 229.
[102] Cf. *Ibidem*, p. [205], 229.
[103] Cf. Y. Meesen, « De la facticité à la métaphysique ». *art. cit.*, p.49.
[104] Cf S-J Arrien, *Inquiétude de la pensée. op cit*, p. 179.
[105] Cf. M. Heidegger, *Phénoménologie de la vie religieuse. op. cit.*, p. [207], 231. Le sens référentiel (*Bezugsinn*) qui occulte le vécu en l'objectivant, avec la teneur du sens (*Gehaltsinn*) et le sens de l'accomplissement (*Vollzugsinn*) forment les différents sens de la structure de la modalité fondamentale.
[106] Comme on le verra plus loin, cette opposition entre *timere* et *desirare* se transforme chez Jonas en opposition entre *timere* (*timor servilis*) et *amare* (*amor iustitiae*), avec une insistance bien appuyée sur le fait qu'en plus de son ambigüité dans l'interprétation d'Augustin, cet *amare* a été compris selon le mouvement même du désir (*appetitus*). cf. GA 60, [208], 232.

authentique du *curare,* consiste pour Heidegger dans une destruction (déconstruction). Que signifie « détruire » le *cogito* cartésien dans le cadre de l'accès à la pensée d'Augustin ? Puisque le sens authentique du *curare* comme modalité fondamentale de l'expérience facticielle cache dans le sens référentiel qui établit les termes composant l'ambivalence comme coprésences, cela signifie détruire tout sens de dévalement spécifique à la visée objectivante de soi[107]. Il est question pour Heidegger de revenir aux choses-mêmes en décapant les formes d'objectivités historiques confinées dans les concepts en vue de frayer le chemin véritablement au sens de l'accomplissement (Vollzugssinn), afin de parvenir à une authentique compréhension de soi[108]. Dans le cours de semestre d'hiver 1920-21, Heidegger soutenait clairement que seule une destruction phénoménologique peut parvenir à séparer le sens référentiel de celui du monde ambiant et surtout du sens de l'accomplissement comme proclamation ou attente active de la Parousie[109].

Pour Jonas, c'est aussi Augustin qu'il convient d'interroger sur le sens même de ce souci de soi, puisqu'il « succombe donc théoriquement à la tentation » de confiner l'expérience paulinienne dans un schéma néoplatonicien (cf. KGA III/1, 478). Cette tâche herméneutique consiste en une dédogmatisation qui suppose de défaire la mobilité propre à l'expérience originaire de la volonté, des dogmes qui l'occultent (cf. KGA III/1, 469). Il faut dédogmatiser non seulement le *cogito,* mais aussi et surtout le concept augustinien de la volonté. Au cœur de cette tâche, la question qu'il se pose est celle de savoir comment l'humain peut accepter accomplir volontairement la demande de Dieu, celle de savoir ce qu'il veut faire une fois placé devant Dieu (cf. KGA III/1, 468). Il convient impérativement de désactiver les dogmes (péché originel et prédestination) établis à partir d'Augustin dans le problème de la liberté, si l'on désire appréhender le mode d'accomplissement religieux de l'expérience facticielle du proto-christianisme (cf. KGA III/1, 470). Incontestablement, on peut riposter que Heidegger souligne que la déconstruction doit aller plus loin que les rétractations de l'auteur des *Confessions* en activant une destruction qui détache particulièrement la *memoria* de la modalité grecque d'accomplissement pour la rediriger sur le sol de la mobilité propre à la facticité chrétienne[110]. Mais suivant Jonas, la dédogmatisation de la volonté doit mener à

[107] Cf. GA 60, [207], 231 ; J. Greisch, *Le cogito herméneutique : l'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Paris, 2000, p. 66.
[108] Cf. J. Grondin, « L'herméneutique dans *Sein und Zeit* », dans J.-F. Courtine (dir.), *Heidegger 1919-1929. De L'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, 1996, pp. 179-192, p. 186.
[109] Cf. GA 60, [121], 136.
[110] *Ibidem*, p. [248], 280.

retrouver la réflexion originaire de ce phénomène qui laisse entrevoir la relation de la volonté à elle-même, cette dialectique constitutive de l'expérience facticielle. Si la tradition moderne apparaît comme une sédimentation non seulement du *cogito*, mais aussi de l'expérience même de la liberté dont il sied de libérer les possibilités recouvertes au fil du temps, la dédogmatisation permet de retrouver l'acte de naissance de cette expérience de la liberté telle qu'il surgissait chez Paul qui tentait de répondre à des problèmes concrets de sa communauté.

Enfin, le *Protocole* de 1928 atteste clairement la dette de Jonas à l'égard du promoteur de sa thèse doctorale sur la problématique de la finitude, mieux de l'inquiétude de soi. Ce thème témoigne aussi de la continuité entre la phénoménologie religieuse à partir d'Augustin et les interprétations phénoménologiques en vue d'Aristote[111]. Dans une certaine manière, *curare* signifie aussi inquiétude. Les deux expriment le même sens fondamental de la mobilité de la vie chrétienne[112]. Cette inquiétude signifie, chez Augustin, le fait que le soi soit amené non seulement à confesser devant Dieu et en face d'autrui, mais surtout à soi-même (*se ipsum*). Ce thème d'inquiétude est central à la pensée d'Augustin et apparaît dès les premières lignes des *Confessions :* « *Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te* » (« c'est toi qui pousses l'humain à prendre plaisir à te louer, parce que tu nous as faits orientés vers toi. Notre cœur est sans repos tant qu'il ne repose pas en toi ») [113]. S'il est vrai que la volonté se voit déterminée à s'interroger sur ce qu'elle peut accomplir devant Dieu et même sans ce dernier, il n'en reste pas moins que cet accomplissement suppose que la volonté questionne sa véritable constitution, afin de réaliser si elle est simplement une volonté de bien ou une bonne volonté en soi (cf. KGA III/1, 474). Heidegger mettait ainsi en exergue cette inquiétude de soi :

> Augustin veut donc prendre le risque d'une confession portant sur lui-même. Et il ne confessera que ce qu'il « sait » de lui-même. Augustin reconnaît qu'il ne sait pas tout de lui-même. Cela aussi, il veut le « confesser » (*Quaestio mihi factus sum*) « Je suis devenu une question pour moi-même » (…). Mais il y a une chose dont il est certain :

[111] Le cours de 1921 sur Augustin, qui prépare bien l'interprétation de la mobilité facticielle, décrit le curare ou l'inquiétude comme mode fondamental muni d'un clivage entre la crainte et le désir. A travers ces deux cours de 1921 et 1922, l'expérience de l'inquiétude reçoit une réellement complexité. Cette description se formalise à partir des caractéristiques de la vie facticielle chez Augustin, se modifie grâce à la structure conflictuelle l'*orexis* d'Aristote, avant d'être remodelée sur la constitution de l'intentionnalité chez Husserl. cf. C. Sommer, l'inquiétude de la vie facticielle. Le tournant aristotélicien de Heidegger (1921-1922), dans *Les Études philosophiques* 76 (2006), pp.1 -28, p. 6.

[112] Cf. M. Heidegger (1922), *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, préface de H.-G. Gadamer, postface de H. U. Lessing, traduction par J.-F. Courtine, Mauvezin, 1992, § 14.

[113] Cf. Augustin, *Confessions*, I, 1.

qu'il aime Dieu. « *Quid autem amo, cum te amo* ? ». « Eh bien ! Qu'est-ce que j'aime quand je t'aime »[114].

Pour mieux saisir la préfiguration de la critique du *cogito* chez Jonas, il est important de réaliser à quel point la formule augustinienne « *Quaestio mihi factus sum* », à travers laquelle la question décisive du vécu facticiel se formule essentiellement, se trouve superposée à la problématique cartésienne du *cogito* qui ouvre des « gouffres béants » pour le *sum*[115]. Il y a donc coïncidence en terme de mobilité facticielle entre l'inquiétude augustinienne du *sum* et la réflexion cartésienne de l'*ego cogito,* car pour le *moi réflexif,* en face du gouffre de son existence, la réflexion n'est plus égologique. Jonas reviendra dans l'essai de 1930 sur ce « *Quaestio mihi factus sum* ». Mais pour l'instant il sied de relever que vouloir confesser à soi-même signale nettement une certaine réflexion du *sum* qui établit la relation au « *me ipsum* » à partir duquel est censé se déterminer le facticiel dans sa radicalité. Cette réflexion, puisqu'elle se veut originaire, annonce d'une certaine manière la réflexion du *cogito* en vertu de la transparence ou de la certitude de soi qui apparaît comme le but poursuivi par cette confession à soi-même[116]. Le soi confessant qui est guidé par les questions telles « *cui cogitatus* ? » (à qui pense-t-on ?) ou « *quid cogitatur* ? » (à quoi pense-t-on ?) se cristallise désormais dans la certitude du « *ego cogito* » complètement portée par la question : qui suis-je[117] ? Tandis que l'évidence du *cogito* fait directement accéder l'*ego* à soi-même, dans la confession, l'*ego* tout en faisant l'aveu de son impuissance pour cette certitude et en attendant son être de Dieu, à qui il confesse décidément, entretient néanmoins un rapport direct à ses *cogitationes*[118]. Un tel rapport laisse sous-entendre le *cogito* dans la confession dont la parole semble plus originaire, car elle déploie la possibilité de « me penser en pensant au-delà de moi-même »[119]. Pour Heidegger, à l'aune de cette facticité radicale, il convient d'interroger le « *sum* », d'en découvrir la structure, mais aussi de percevoir comment

[114] GA 60, [178], 197.

[115] Cf. J.-F. Courtine, *Archéo-Logique, op. cit.*, p. 67.

[116] Diverses études ont tenté d'établir la source augustinienne de certaines positions cartésiennes, plus particulièrement la proximité entre la formule « *si enim fallor sum* » d'Augustin et le « *cogito ergo sum* » de Descartes. E. Bermon conteste l'allégation de la fragilité de la thèse de l'origine augustinienne du *Cogito* et celle de l'insuffisance des occurrences pour soutenir une telle position. Il montre clairement ce malentendu semble être entretenu par les réfutations que Descartes adressées à Mersenne. Mais, à la suite de ce dernier et différemment de lui, le Père A. Martin de l'Oratoire, Malebranche, Pascal ont interrogé à nouveau frais cette thèse de l'augustinisme du *cogito.* Voir E. Bremon, *Le cogito dans la pensée de saint Augustin*, Paris, 2001.

[117] Cf. J. Greisch, « Les lieux du soi : vers une herméneutique du soi-même par l'Autre », dans *Revue de métaphysique et de morale* 63 (2009), pp. 317-335, p. 321.

[118] Cf. J.-L. Marion, *Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin*, Paris, 2008, p. 89.

[119] Cf. *Ibidem*, p. 123 ; J. Greisch, « Les lieux du soi », *art. cit.*, p. 320.

l'amour réalise le « *curare* » face à la finitude du « *sum* ». Dans le *Protocole* de 1928, cette finitude se rapporte au problème de l'insuffisance de soi. Il est question de l'insuffisance d'une volonté qui semble ne pas pouvoir être bonne par elle-même. Une insuffisance à laquelle se joint l'ambiguïté d'une *caritas* qui peut cesser d'être la modalité d'accomplissement de la facticité chrétienne en raison de sa tendance à déchoir dans la *concupiscentia*, dans la *cupiditas*, à fléchir dans l'inauthenticité du diktat de la vue (cf. KGAIII/1, 481)[120]. Or, c'est à la fois sur fond de cette nécessaire réflexion du *sum* rendue possible par la confession à soi-même, et de la *caritas* en tant que certitude préthéorique, que la volonté aura également à consolider sa signification. En particulier, la controverse pélagienne et l'établissement des dogmes ramèneront à la signification de cette insuffisance du *sum*. Bref, la critique de la confession de soi annonce déjà celle du *cogito*, puisque d'un côté, ce n'est plus ce dernier qui est perçu comme le phénomène originaire, mais la volonté qui se rapporte directement à la réflexion du *sum* ; et de l'autre, la première certitude n'est plus celle du *cogito*, mais plutôt de la *caritas*.

1.2.2. Volonté humaine et causalité divine

La signification de la volonté dans le protocole de 1928 montre que pour Jonas, Augustin pose directement la question de la volonté divine en tant que forme particulière de causalité. Quand bien même Jonas n'emploie pas directement le terme « causalité », la réalité que celle-ci couvre traverse pourtant son analyse. Le concept de grâce qu'il mobilise désigne dès lors cette causalité divine qui vient à la rescousse de l'insuffisance de la volonté humaine afin de lui permettre d'accomplir le bien[121]. Cette question de la causalité qui est discrète ici connaîtra un développement fulgurant lorsque Jonas abordera le problème psycho-physique[122]. La tâche herméneutique qui s'impose dans l'application non seulement de la

[120] La concupiscence entretient un certain lien avec le péché, et surtout avec la sexualité. Mais ce rapport est interprété différemment dans les années de l'adolescence, de l'expérience de Milan ou de l'épiscopat. cf. J. Van Oort, « Sin and concupiscence », dans T. Toom (éd.), *The Cambridge companion to Augustine's "Confessions",* Cambridge, 2020, pp. 92-106 ; L. Tatman, « Arendt and Augustine : More Than One Kind of Love », dans *Sophia* 52 (2013), pp. 625–635, p. 629 ; V. Giraud, « *Delectatio interior* : plaisir et pensée selon Augustin », dans Les *Études philosophiques* 109 (2014), pp. 201-217, p. 204.

[121] La césure entre la volonté et les volitions, entre le *velle* et le *posse*, diffère l'état avant péché et après la chute. La discontinuité entre le *velle* et le *posse* n'est plus la même après la chute, dans le régime de la concupiscence. cf. A. Solignac, « La condition de l'homme pécheur d'après saint Augustin », dans *Nouvelle Revue Théologique* 78 (1956), pp. 359-387, p. 364.

[122] D'après Jonas, la volonté dispose de son pouvoir spécifique irréductible à la causalité physique et à la causalité divine. La négation de ce pouvoir et toute entreprise pour le ravaler à l'impuissance, reposent sur des erreurs et confusions des théories philosophiques. Voir H. Jonas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité ? : le problème psychophysique aux avant-postes du Principe responsabilité*, trad. C. Arnsperger et N. Frogneux, Paris, 2000 (dans la suite : PIS).

méthode mais aussi et surtout d'un certain matériau heideggérien amène à déconstruire aussi le concept de la causalité qui par le truchement du *cogito* se voit aussi obstruée par la pensée de Descartes. En effet, la volonté est une forme particulière de causalité qui débouche sur des actes psychiques, des actions morales ou physiques. Or, la situation devient complexe quand on affilie la volonté humaine à la volonté divine, tout en attribuant à la première à la fois une dimension infinie et finie. La référence à Dieu dont l'humain est l'image aiguise l'ambiguïté d'une volonté à la fois infinie et finie. Cette causalité divine est perçue différemment comme création, don de la loi, rédemption, grâce dans l'accomplissement de la loi, don de l'amour ou de l'Esprit (*adiutorium cognitionis, inspiratio dilectionis*) (cf. KGA III/1, 474). Ainsi, le statut de cette insuffisance devient le véritable enjeu de la controverse antipélagienne. L'enjeu devenu manifeste à travers les dogmes du péché originel et de la prédestination, prouve à suffisance que sans cette causalité divine, la volonté marquée par sa finitude sombrerait dans le désespoir du fait qu'elle est incapable de réaliser par elle-même le bien. Au pire, elle s'abandonnerait à l'auto-renonciation (cf. KGA III/1, 470). A la lumière de l'expérience paulinienne, Augustin exprime par la « *caritas iustitiae* », comme « *caritas diffusa in cordibus notris* », cette causalité divine qui mène la volonté à vaincre la tentation du désespoir (cf. KGA III/1, 470 et 473). Au bénéfice de l'accomplissement de la loi, la causalité divine vient ainsi guérir la volonté (*gratia sanat voluntatem*) (cf. KGA III/1, 472).

Jonas devrait connaître l'effort de l'ontologie heideggérienne pour réinterpréter le rapport entre la nature et la liberté au bénéfice d'une approche authentique du soi. En effet, à l'époque de Marbourg, Heidegger interroge l'antinomie moderne héritée notamment de Descartes entre la nature et la liberté. Il s'agit de l'effort de concilier ou de dépasser l'antinomie entre la tendance grecque à comprendre l'être par l'entremise de la nature et du penchant de type kantien à envisager l'être à partir de l'horizon transcendantal, en particulier celui de la liberté[123]. Dans l'analyse de Jonas cette question de la causalité reste rattachée à la question de savoir ce que l'humain peut faire en présence Dieu, le pouvoir de la volonté face à la causalité divine. Son évocation de l'*eph'hemin* (ce qui dépend de nous) ou de la *prohairesis* (littéralement choix préalable) comme voies d'accès à l'équivalent antique de la volonté signale tant la difficulté de trouver le correspondant adéquat du concept augustinien

[123] Voir R. Brisart, « Nature et liberté dans l'ontologie fondamentale de Heidegger. De la radicalisation d'une antinomie moderne à l'acosmisme existentiel », dans *Revue philosophique de Louvain* 80 (1990), pp. 524-552.

de la volonté dans le monde grec que la constitution de la volonté comme une forme de cause (aitia). On sait que déjà chez Aristote, en dehors de la nature (physis) comprise comme une cause à part entière, il y a l'humain qui est une cause à l'origine de la production par la *technè* ou de la praxis (action) par la *prohairesis*. Sous ce rapport, la volonté comme *aitia* implique aussi bien la responsabilité et la culpabilité lorsque l'humain accomplit l'action. Mais celle-ci suppose une certaine dialectique entre le volontaire et l'involontaire puisque, il y a des paramètres internes et externes qui exercent une certaine influence, le caractère en particulier. C'est l'exigence d'une dialectique entre la causalité naturelle et la cause par la liberté.

Pour élucider davantage la place de la causalité dans le propos de Jonas, il sied de s'atteler au stoïcisme à partir duquel Jonas affûte son argumentation. De ce fait, il importe d'expliquer l'*eph'hemin* en relation avec la première impulsion (*hormai*) de l'animal, en tant que celle-ci pousse à la conservation de soi, à l'appropriation (*oikeoisis*) de ce qui est sien. Cela suppose que ce qui dépend de nous, c'est avant tout notre propre constitution, notre équipement naturel et la conscience que nous en avons, mieux de l'usage que nous en faisons[124]. L'e*ph'hemin* implique une certaine causalité puisque cette appropriation, qui requiert ce qui dépend de nous, pousse à faire usage au bénéfice de l'autoconservation. De là découlent aussi bien cette tendance à la conservation de ce qui est nôtre, que le penchant à la sélection par le choix des choses jugées bonnes pour nous[125]. Or, comme l'explique Jonas, l'*eph'hemin* ne saurait aller sans le destin qui préside au cours des événements en tant que cause extérieure. Tout arrive à la fois par la nécessité de destin et par une volonté libre : « (…) mais une fois que cela est arrivé, il soutient que c'est du fait de leur propre nature que le cylindre roule et que la toupie tourne »[126]. Dans l'entre-temps, la seule chose que les dieux ont soumise à notre pouvoir, c'est uniquement l'usage de qui dépend de nous, mieux l'usage de nos représentations[127]. De ce chef, l'idée de causalité commande une dialectique entre destin et moralité, entre nécessité physique et liberté de la volonté, entre le déterminisme et la responsabilité. Par contre, Jonas remarque qu'Augustin dans la controverse antipélagienne a tendance à laminer cette dialectique au péril de la volonté humaine. Les dogmes du péché

[124] Cf. Diogène Laërce, VII, 85-86, cité par A.A. Long et D. N. Sedley (1987), *Les philosophes hellénistiques II. Les Stoïciens*, trad., J. Bunschwig et P. Pellegrin, Paris, 2001 (à la suite LS II), pp. 402-403.
[125] Cf. Hiérocles 9, 3-10, cité par LS II, p. 405.
[126] Cicéron, *Du Destin*, 39-43, cité LS II, p. 406-407.
[127] Cf. Epictète, *Entretiens, fragments et sentences,* trad. R. Muller, Paris, 2015 (Dans la suite : Epictète, *Entretiens*), I, 1, 1, 7-12.

originel et de la prédestination ponctuent l'insuffisance du pouvoir de cette volonté humaine à s'autodéterminer en vue du bien, à l'absence de la causalité divine.

Pour comprendre la distance que Jonas va prendre vis-à-vis de Heidegger dans ce *Protocole* de 1928, il est impérieux de garder à l'esprit le positionnement que Descartes va accorder à la volonté humaine qui est elle-même causée par Dieu. Si l'on s'accorde avec Heidegger sur l'obstruction d'Augustin par les modernes, alors débattre de la causalité divine engage également de façon latente la critique de l'approche moderne qui la thématise et la questionne à fond. Rappelons que Descartes établit un lien entre la volonté de l'humain perçu comme *imago Dei* et Dieu, qui en tant que *causa sui*, en est l'origine. Notamment dans la lettre à Mersenne du 25 décembre 1639, le philosophe français déclare que « Le désir que chacun a d'avoir toutes les perfections qu'il peut concevoir (…) vient de ce Dieu nous a donné une volonté qui n'a point de bornes »[128]. L'infinité ainsi établie de la volonté est à l'image de sa source divine[129]. On ne saurait faire guère la différence chez Descartes entre le désir de l'infini et la volonté de l'infini. En réalité, l'infini comporte chez Descartes différents aspects : théologique dans le Dieu infini, scientifique à travers l'univers infini et pratique dans le sens de la volonté infinie. Le désir de l'infini coïncide avec l'idée de l'infini, si bien qu'à l'aune de l'infini, la volonté peut ainsi correspondre au cogito. La découverte du *cogito* est la trouvaille de ma volonté infinie[130]. Sous ce dernier rapport, l'infinité de Dieu fait aspirer la volonté humaine à l'infini, malgré l'expérience de l'*ego finitus* comme finitude ou impuissance de soi. Ce désir de l'infini fait que la volonté se conserve et persévère dans le vouloir. C'est ainsi que dans l'ordre pratique soutenu par le ressort théologique, la volonté dans son infinité a priorité sur le cogito[131]. Ici naît le conflit entre une volonté infinie et un cogito fini, conflit qui exige une approche dialectique pour mieux rediriger le primat du cogito dans l'ordre théorique. Mais cette dialectique du fini et de l'infini concerne avant tout la volonté humaine elle-même dans son rapport à Dieu comme *causa sui*[132]. Ce conflit entre le fini et l'infini amène certains auteurs à récuser carrément l'infinité de la volonté chez Descartes, puisque l'expression « sans bornes » ne signifie ni métaphysiquement, ni

[128] Descartes, *Lettre à Mersenne du 25 décembre 1639,* dans AT II 627 ; t. II, p. 153.
[129] Cf. D. Arbib, « L'ego image de Dieu ou du cogito suivant la volonté », dans *Revue de Métaphysique et de Morale* 91 (2016), pp. 332-352, p. 335.
[130] Cf. N. Grimaldi, « La dialectique du fini et de l'infini dans la philosophie de Descartes », dans *Revue de Métaphysique et de Morale* 74 (1969), pp. 21-54, p. 45.
[131] Descartes, « Méditation IV », dans AT IX-1 45 ; t. II, pp. 459-460.
[132] Cf. N. Grimaldi, « La dialectique du fini et de l'infini dans la philosophie de Descartes ». *art. cit.*, p. 40.

logiquement indéfini, mais concerne uniquement l'aséité du pouvoir délibératif de la volonté et nullement son extension[133].

Dans le cartésianisme, on sera amené à discuter pour maintenir la dialectique ou attiser le conflit dans l'ordre pratique entre la causalité humaine et la causalité divine. Incontestablement, telle qu'elle est posée au fil des *Méditations*, l'idée de Dieu suppose déjà celle du *cogito* et assure la validité des idées claires et distinctes. Dieu est dans l'*ego* aussi bien la cause de son idée en tant qu'idée d'infini ou du parfait, que la cause de la volonté et du *cogito* lui-même[134]. A son tour aussi, le *cogito* produit des idées de sorte que la *res cogitans* ne soit pas simplement un *cogitatum*, mais comme *causatum*[135]. Or, la *causa sui* qui imprime à la volonté son infinité demeure essentiellement une causalité formelle dans le contexte où la physique moderne naissante étend progressivement l'empire de la mathématisation mécaniste. Elle n'est pas une cause efficiente, ni pour la volonté, encore moins pour la nature extérieure. Mais en dépit de la domination de la seule causalité efficiente dans l'explication des phénomènes naturels, pour Descartes, l'expérience en confirmant l'existence de deux causalités psychique et physique, ouvre la possibilité du reste problématique d'une causalité physico-psychique ou à l'inverse psycho-physique[136]. On le voit : l'axe sensible de la causalité réside dans la dimension hybride du problème : comment ma volonté permet-elle de commander les actions du corps, et dans quelle mesure une telle volonté dépend-elle de Dieu ? Pourtant, la position d'Augustin sur le rapport de la volonté à la causalité divine reste différente de celle des modernes, en particulier. Sur fond du rapport entre loi et grâce, Jonas montre que la posture augustinienne diffère elle-même durant et après la lutte antimanichéenne, et au cours de la controverse antipélagienne où Augustin rejette son point de vue antérieur et prône l'insuffisance radicale de l'humain sous la loi. D'un point de vue moral, et non pas physique, l'humain sous la loi, sans la causalité divine, est incapable d'accomplir le bien.

En somme, dans ce protocole de 1928, la conquête du sol de l'expérience originaire de la facticité chrétienne ne peut être menée à bien qu'en questionnant davantage le soi dont la structure préthéorique est depuis occultée par le *cogito* et ses différentes formes

[133] Voir, J.-B. Jeangène Vilmer, « Descartes : l'infinitude de ma volonté ou comment Dieu m'a fait à son image », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 92 (2008), pp. 287-312, p. 308.
[134] Cf. J.-L. Marion, *Questions cartésiennes*. II. *op. cit.*, p. 244.
[135] Cf. J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, 2014, p. 129.
[136] Cf. R. Glauser, « La problématique de la causalité et de la liberté dans la philosophie du XVIIe siècle : une présentation », dans *Revue Philosophique de Louvain* 107 (2009), pp.559-565, p. 560.

d'objectivation. C'est en donnant une portée quasi excessive à la causalité divine qu'Augustin transforme la dialectique paulinienne de la volonté par la dogmatisation de la liberté. On peut ici même présumer que le *cogito* cartésien, qui n'est ni l'unique ni la première forme du *cogito*, recèle un moment dogmatique du fait que l'axiome de la causalité amène à la véracité divine sans la questionner suffisamment[137]. Ainsi la dédogmatisation s'applique-t-elle indirectement au *cogito* devenu « l'index général d'une problématique générale »[138]. Mais qu'est-ce qui permet à cette rationalité dialectique de mieux se déployer dans l'étude de la volonté ? En quoi la dialectique de la volonté prime-t-elle sur la réflexion du *cogito* ?

1.3. Réflexion du cogito et dialectique du *volo* dans la *Lettre* de 1929

Après avoir montré la dette de Jonas à l'égard de Heidegger et expliqué comment la critique du *cogito* est souterraine dans les traditions qu'il côtoie, il importe à présent d'indiquer des éléments qui jettent les jalons de cette critique du *cogito* chez le jeune Jonas. En 1929, une année après la défense de sa thèse, Jonas adressait une lettre à Bultmann, à propos de ses recherches sur l'exégèse des lettres de saint Paul[139]. En 1965, cette *Lettre* de 1929 sera insérée comme annexe III dans la réédition de l'essai de 1930. Bien avant cela, en 1964, elle était revue et augmentée, et traduite en anglais en 1971 sous le titre « Philosophical Meditation on the Seventh Chapter of Paul's Epistle to the Romans » (cf. EPh., [335], note 1). Cette lettre débute par le rappel de certaines propositions importantes de l'exégèse de Bultmann, avant de préciser son objectif : tenter une analyse structurelle de la représentation dans laquelle se réalise le péché originel et démontrer la dialectique nécessaire de la volonté (cf. KGA III/1, 23). Sans nommer directement le projet de la dédogmatisation, elle fournit les indications claires sur la dialectique de la volonté en tant que sol originaire à conquérir. Autrement dit, dans l'économie de la problématique jonassienne de la liberté, cette lettre occupe une place névralgique puisque c'est pour la première fois que le jeune Jonas prend conscience d'un vaste champ de recherche lié à un phénomène qui l'a occupé depuis des années : la dimension abyssale de la dialectique de la volonté (cf. KGA III/1, 28 ; *Souvenirs,*

[137] Cf. J. Derrida, « Cogito et histoire de la folie », dans *Revue de Métaphysique et de Morale* 68 (1963), pp. 460-494, p. 491.

[138] J. Derrida, « Cogito et histoire de la folie ». *art. cit.*, p. 462.

[139] Cette lettre de 1929 est enrichie dans l'hommage que Jonas réserve à l'occasion du soixantième anniversaire de naissance de Bultmann. Ce texte revu et augmenté est inséré dans *The Phisophical Essays*, intitulé « L'abîme de la volonté. Méditation philosophique sur le septième chapitre de l'Épître aux Romains de Paul ». Voir EPh, [335-348] 429-444.

58). Or s'il s'intéresse à une rationalité capable d'articuler dialectiquement nécessité et liberté, loi et volonté, ou encore loi et péché dans l'expérience paulinienne, c'est surtout la réflexivité de la volonté qui permet d'amorcer souterrainement une critique du *cogito*, en supposant la priorité du vécu concret sur l'ordre formel ou théorique. Mais en quoi cette réflexion de la volonté prime-t-elle sur celle du *cogito* ? Dans quel sens l'objectivation du monde et de soi, à travers laquelle s'opère le passage du *volo* ou *cogito*, conserve-t-elle la possibilité d'une réelle dialectique entre le soi et le monde, entre la liberté et la nécessité ?

Assurément, la réflexion de la volonté en tant que structure préthéorique de l'humain suppose chez Jonas une critique latente du *cogito* au bénéfice de la mise en évidence de la dialectique originaire à travers laquelle le soi s'auto-construit. L'analytique existentiale en tant que programme de dédogmatisation doit exhumer le sol originaire de la facticité chrétienne en dégageant le chemin que le *cogito* et sa structure obstruent. De ce fait, la *Lettre* de 1929 explique que ce n'est pas la réflexion du *cogito* qui est première, mais bel et bien celle de la volonté dans le sens où le soi ne se construit pas principalement par la pensée, ni par son rapport aux objets, ni par ses actes intentionnels et moraux, mais apparaît, émerge et se fonde dans un rapport à soi-même pré-objectivé. Cette critique latente s'adresse ainsi indirectement à l'héritage rationaliste qui soutient que le *cogito* est instaurateur du soi, du monde et même du divin.

> L'homme est cet être qui non seulement se réfère au monde par des actes intentionnels (*cogitationes*), mais qui, ce faisant, connait aussi ces actes et dès lors se connait lui-même en tant qu'il les accomplit. Penser est toujours aussi en même temps un « je pense que je pense » (chaque *cogito* est un « *cogito me cogitare* » : un être donc essentiellement rapporté à soi-même et « constitutivement » tel, parce que ce n'est que dans et à travers une relation à soi qu'il se constitue lui-même comme un je. Cette caractéristique très formelle de la « conscience » comme étant toujours conscience de soi, sa réflexivité essentielle fournit la condition tant de la possibilité de la liberté humaine que de la nécessité corrélative de son auto-frustration (KGA III/1, 23)[140].

Quasiment impossible de ne pas faire allusion à Descartes et de lui attribuer la formule « *cogito me cogitare* ». Difficile également du coup de ne pas faire la relation avec Heidegger qui octroie textuellement cette formule à Descartes, particulièrement dans le cours du semestre d'hiver 1923-24[141]. Cette affirmation récurrente qui atteste que l'essence

[140] Pour la traduction voir EPh, [338] 432-433.

[141] C'est le texte du premier cours que Heidegger dispense à Marbourg au semestre d'hiver 1923-1924. La notion centrale de Dasein est le cadre par lequel Heidegger engage une explication de fond avec la phénoménologie husserlienne et questionne la conscience qui est le fruit d'une civilisation de la domination

de la conscience (*cogito cogitare rem*) se trouve dans la réflexion de l'*ego cogito*, est également reprise et discutée au cours du semestre d'hiver 1924-25[142] et dans un traité de 1938-39[143]. Déjà, dans la quête d'une science originaire de la vie, le jeune Heidegger entre 1919 et 1923 mettait en exergue la structure intentionnelle de l'expérience vécue dont l'originarité ne se rapporte pas au remplissement idéal de cette visée intentionnelle, mais plutôt au rapport facticiel de son être et que Jonas nomme réflexivité de la volonté[144]. Mais comme on ne peut en douter, cette formule quoi que de teneur cartésienne n'est pas de Descartes, quand bien même Heidegger s'autorise à l'appliquer au philosophe français[145]. Sous réserve d'enquêtes ultérieures, nous pouvons noter que c'est Leibniz le premier qui l'emploie dans son objection contre la régression à l'infini de la réflexion du *cogito*[146]. Cette objection indiquait l'impossibilité de penser que l'on pense dans une régression à l'infini puisqu'il faut s'imposer un terminus qui fasse débuter fermement cette réflexion[147].

Plus nettement, le souci de ce passage n'est ni simplement psychologique, ni anthropologique, puisqu'il s'agit, à travers la critique, d'une quête essentiellement ontologique qui vise à mettre en évidence la structure originaire de l'existence préthéorique. Il est question de la critique contre le primat de l'objectivation dans l'auto-fondation de soi

---

devenue incontrôlable, le produit du souci de certitude et d'apparence qui trône depuis Descartes. Voir M. Heidegger, *Introduction à la recherche phénoménologique*, trad. A. Boutot, Paris, 2013.

142 Cours du semestre de l'hiver 1924-1925, à Marbourg, dont la première partie porte sur Aristote, est un témoignage déterminant de l'importance que la phénoménologie de Heidegger accorde à la philosophie et à la dialectique platonicienne. Voir M. Heidegger, *Platon : « Le Sophiste »*, trad. J.-F. Courtine, P. David, D. Pradelle et Ph. Quesne, Paris, 2001.

143 Voir M. Heidegger, *Interprétation de la « Deuxième considération intempestive » de Nietzsche*, trad. A. Boutot, Paris, 2009.

144 Cf. S.-J. Arrien, *Inquiétude de la pensée. op cit,* p. 191.

145 Cette formule est bien loin de Descartes dont le *cogito* ne saurait être interprété par la représentation, ni par la réflexion de l'*ego* (cf. J.-L. Marion, « Descartes hors sujet », dans *Les Etudes philosophiques* 88 (2009), pp. 51-62, p. 58). D'autres objections contre la réflexion de la conscience avaient été gracieusement nourries au fil du temps moderne, car il fallait récuser alors la régression de cette possible réflexion à l'infini par une conscience pourtant fini. Elles visaient à nier toute possibilité du *cogito* puisque la recherche de la signification du « je pense » entraine dans une régression abyssale (cf. B. Straehli, « Conscience et réflexion chez Descartes », dans *Revue Philosophique de Louvain* 110 (2012), pp. 203-229., p. 219). Dans la foulée, Hobbes qui exige absolument une chose pensante matérielle ou corporelle, contestait également le fait de penser que l'on pense (cf. *Ibidem*, pp. 217-218). Depuis Brentano, mais surtout Husserl, la spécificité de l'être humain consiste dans sa conscience dont la principale caractéristique est l'intentionnalité. Dans cette optique, la conscience est toujours déjà conscience de son objet. Lorsqu'elle se prend comme son propre objet, alors dans ce prisme objectal, elle se fait conscience de soi. C'est cette réflexion de la conscience rapportée à elle-même qui caractérise essentiellement le *cogito* qui se découvre chaque fois comme un *cogito me cogitare*. L'attribution de la réflexion du *cogito* à Descartes reste encore problématique et le point divise différents commentateurs. cf. AT, VII, p. 422 ; J. L. Marion, *Questions cartésiennes I. Méthode et métaphysique*, Paris, 1991, p. 166 ; C. Perrin, « *Cogito me cogitare* «. Note pour servir la généalogie et la téléologie d'une formule-clé de G. W. Leibniz à J.-L. Marion » », dans *Phainomena. Journal of Philosophy and Hermeneutics* 23 (2014), pp. 5-23.

146 G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Livre II, chapitre I, §19.

147 Cf. B. Straehli, « Conscience et réflexion chez Descartes ». *art. cit.*, p. 219

et de ce fait contre le rationalisme monolithique présent dans la phénoménologie. Quand bien même en posant la question de la nature de l'humain, Jonas témoigne de son attachement à l'école husserlienne, il est indéniable qu'il se réfère principalement aux problèmes liés à la pensée augustinienne et interroge par ricochet l'ancrage médiéval notamment de l'*intentio* et du *cogito*[148].

De plus, dans ce passage, trois points indissociables sont déterminants au regard de l'interprétation jonassienne du problème de la volonté chez Augustin : l'intentionnalité de la conscience, la réflexivité de celle-ci et l'autoconstitution de l'*ego*. Affirmer le rôle des actes intentionnels dans la constitution du monde et de soi, c'est bien entendu rappeler la dette de Husserl vis-à-vis d'Augustin, mais aussi son effort pour affranchir l'intentionnalité de la conscience de tout platonisme et psychologisme[149]. Cela suppose que c'est en assumant l'œuvre de Husserl que Jonas la reconduit dans l'arène ontologique conquise par Heidegger où les actes intentionnels ne sont plus premiers dans l'autoconstitution du *Dasein*. Mais la question est de savoir si cette réflexion du soi s'exerce uniquement au niveau du *cogito* ou s'il y a au contraire une instance antérieure au soi et qui de ce fait devient structurante pour le *cogito* lui-même[150]. Voyons les différentes étapes de type existentialiste impliquées dans cette construction de soi.

D'entrée de jeu, la première étape est celle du *volo me velle* (je veux que je veux). Il sied ici de relever que d'après cette étude de 1929, cette réflexion originaire dans laquelle s'auto-construit le soi est celle de la volonté, mais nullement celle du *cogito*. Chez Augustin qui interprète l'expérience de Paul, la volonté dont l'effort consiste à désirer ce qui est bien, demeure une épreuve de la tentation, se caractérise par son impuissance en termes de

[148] Une première allusion peut renvoyer à Husserl chez qui il y a la réflexivité de la conscience dont les actes intentionnels dévoilent l'auto-fondation de soi. En effet, le soi ou le *cogito* s'offre avec ses *cogitata* (les objets pensés) dans les mêmes ou d'une structure psychique, fondent ontologiquement le soi. Ces *cogitationes* ne se rapportent pas seulement au monde, ni à eux-mêmes, mais se structurent eux-mêmes sur fond de la constitution originaire de soi. cf. C. Serban, « Conscience impressionnelle et conscience réflexive : Husserl, Fink et les critiques phénoménologiques », dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 137 (2012), pp. 473-493 ; J. Farges, « Intentionnalité et réflexion : Éléments pour une confrontation des phénoménologies sartrienne et husserlienne », dans *Bulletin d'analyse phénoménologique* 8 (2010), pp. 244-263.

[149] Cf. C. Romano, « La phénoménologie doit-elle demeurer cartésienne ? », dans *Les Études philosophiques* 2012 (100), pp. 27- 48, p. 43.

[150] La vie de l'esprit est silencieuse, « elle n'est jamais muette et ne peut jamais s'oublier entièrement « en raison de la réflexivité » des activités qui les compose, tout *cogitare*, quel qu'en soit l'objet, est aussitôt *cogtito me cogitare*, tout vouloir, *volo me velle* et le jugement même n'est possible […] que grâce à un « retour secret sur soi-même » (A. Arendt, *The life of the Mind*, New-York, Mariner, p. 75).

frustration et de l'insatisfaction, tout en portant la responsabilité inhérente à la liberté[151]. Mais cette volonté est différente du simple vouloir, puisqu'elle s'exprime comme vouloir du vouloir (*volo me velle*) qui ne renvoie plus simplement au mouvement de l'intentionnalité qui tourne le soi vers le monde et vers soi-même, mais indique un *volo* originaire qui précède toute objectivation[152]. Raison pour laquelle, lorsque Jonas envisage cette volonté comme fondement des actes intentionnels et moraux, il le fait équivaloir à la *prohairesis,* littéralement au choix préalable, le vouloir originaire. L'usage de ce terme montre bien qu'il tente de comprendre le phénomène de la volonté chez Augustin à la lumière de la pensée d'Aristote et même du stoïcisme d'Epictète[153]. Sans entrer dans les subtilités impliquées dans cette expression, il nous suffit ici de noter que cet usage entend s'appesantir sur la réflexion de la volonté. Cette volonté qui chez le philosophe d'Hippone diffère de la *bouleusis* qu'il traduit par ailleurs, puisqu'elle est le fondement des actes intentionnels et délibératifs[154]. Cette réflexion de la volonté n'est pas formelle et neutre, mais relève du vécu, de la facticité. En fondant ainsi le soi, la volonté fonde également tous les phénomènes psychiques et moraux dont la modalité est celle de représentation (*Vorstellung*) comme acte le plus général de l'*ego*. Cette fondation atteste l'ancrage ontologique de la volonté en tant que modalité préthéorique du soi. Ainsi *volo me velle* est le premier moment, celui de la facticité où la volonté n'est livrée indéfiniment qu'à elle-même, l'instant où « la vie s'interprète elle-même » (cf. KGA III/1, 28)[155]. Cette constitution de soi résulte d'une modalité plus

---

[151] Cette approche est développée dans G. Jeanmart, « La dramatique de la volonté chez Augustin », dans *Philosophique* 8 (2005), pp. 67-90.

[152] *Ibidem*, p. 80.

[153] Le terme *prohairesis,* qui a des dérivés dans la prose grecque, chez Platon ou Démosthène, reçoit une élaboration réellement philosophique chez Aristote avant sa réappropriation par Epicure. Chez Aristote de façon générale, la *prohairesis* qui n'est pas l'apanage d'autres animaux, ni des jeunes enfants, encore moins de l'humain en colère ou sous l'ivresse, désigne le désir délibératif (*bouleustikè orexis*) de ce qui est à notre portée (*ep'hemin*) (cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, III, 113 a, 9-12.). Par ailleurs, sans avoir pour objet la fin, ni les choses impossibles, ni les événements passés, mais uniquement les moyens en notre portée, elle désigne le processus délibératif orienté vers une fin (cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque,* VI, 10, 1142 b1-2). Tandis que chez Épictète, l'expression renvoie soit au sens restreint du choix avant le choix, soit au sens référentiel, soit encore au moi ou à une faculté spéciale, celle du choix. cf. A. Merker, *Le principe de l'action humaine selon Démosthène et Aristote. Hairesis-Prohairesis*, Paris, 2016 ; A.-J. Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, 1973 ; C. Natali, *L'action efficace. Etudes sur la philosophie de l'action d'Aristote*, Paris, 2004 ; J.-B. Gourinat, « La *prohairesis* chez Épictète : décision, volonté ou personne morale ? », dans *Philosophie. Antique* 5 (2005), pp. 93-134.

[154] Pour G. Catapano, la différence entre Arendt et Jonas autour de l'interprétation de la volonté chez Augustin réside dans le fait que pour la première, Augustin est le premier à interpréter le phénomène de la volonté de Paul en termes philosophiques et à apporter la vraie solution au problème anthropologique et politique de la liberté Tandis que pour Jonas insiste sur la perte par Augustin de la nature antinomique (dialectique) de la volonté. cf. G. Catapano, « Hannah Arendt e Hans Jonas interpreti del concetto agostiniano di volontà», dans *Etica & Politica* X (2008), pp. 12-27.

[155] J. Greisch, « La « Tapisserie » de la vie », dans J.-F. Courtine (dir.), *Heidegger 1919-1929*. *op. cit.,* p. 133.

originaire que la construction de l'objectivité scientifique[156]. Bref, la réflexion de la volonté se déroule dans le stade préthéorique et même pré-pratique ; elle ne peut se confondre avec le vouloir, la décision, la résolution ou les décisions particulières.

Par la suite, la deuxième étape est celle d'une première objectivation qui laisse apparaître un monde : « L'objectivation brise l'unité originaire du soi avec la liberté de l'être et crée la distance, le clivage entre le soi et le monde avec soi-même » (cf. EPh., [340]). La condition préthéorique peut franchir le seuil du théorique par le biais de l'objectivation qui mute le *volo me velle* en *cogito me velle* (je pense que je veux). Cette mutation est causée par la tentation, la frustration ou l'insatisfaction qu'éprouve le *volo* originaire qui se transforme en *scio* (je sais) ou en *cogito* (je pense)[157]. Cette première objectivation apparaît ainsi comme une distanciation fondamentale de soi par rapport au monde, comme une scission primordiale qui oppose le soi à tout le reste. Cette mondanisation du soi est perçue comme le brisement ou le clivage qui rattache la liberté au seul soi en opposant ce dernier au monde vu comme domaine de la nécessité. C'est une altération du phénomène de la liberté. En réalité, cette transformation altère également la volonté qui devient étrangère à elle-même, renonce à elle-même, se trahit, tombant dans le présent des données objectivées (cf. EPh., [340]). Néanmoins, dans cette objectivation, le repliement de la liberté apporte une nouvelle possibilité au soi fissuré en vue de reconquérir désormais son unité perdue, impossible pourtant à recouvrer.

> C'est avec cette auto-objectivation que nait la résolution dans laquelle la liberté avertie de ses propres pièges et ruses, tente de se restaurer dans son authenticité. Mais ce nouveau stade de la « réflexion » dans la réalisation temporelle retombera à nouveau dans l'objectivation […]. Menée par sa propre dialectique, la volonté se mue elle-même en spectre infini de ses ambiguïtés inhérentes, se perdant en lui sans jamais parvenir à une condition équivoque (EPh., [341]).

Dès qu'elle opère la première objectivation, la volonté tente de retrouver sa condition originaire, mais chaque tentative recèle, tel un piège, l'effectuation de l'échec, celle d'une nouvelle objectivation. Le mouvement même de la volonté devient occasion de la chute dans l'inauthenticité. En conséquence, l'objectivation du monde entraine ainsi l'objectivation de soi dans une réflexion indéfinie. Mais le soi peut-il retrouver sa situation initiale ? Quelle est la constitution du soi objectivé ? Que devient le *cogito* dans cette nouvelle transformation ?

---

[156] Cf. *Ibidem*, pp. 135-136.
[157] Cf. G. Jeanmart, « La dramatique de la volonté chez Augustin ». *art. cit*., p. 81.

Puis, survient la troisième étape, celle de l'objectivation de soi où le *cogito me velle* se transforme en *cogito me cogitare*. La résolution de la liberté consciente de ses pièges et ambiguïtés, échoue dans l'objectivation du monde, et retombe la réflexion infinie et réelle de la volonté. Or, cette nouvelle transformation ne signifie pas pour la volonté un renoncement définitif à elle-même, mais l'incessante quête de son authenticité. C'est à travers cette double objectivation que la liberté apparaît dans le reflet de la volonté qui s'oppose aussi bien au monde qu'au soi auto-constitué ou auto-fondé. Cependant, chaque quête d'authenticité débouche sur une expropriation de soi, une expatriation, une déchéance qui en tant que telle aspire à une nouvelle quête. C'est une spirale sans fin, ni fond. Du clivage, le soi connait alors une chute. Dorénavant, par l'objectivation de soi, « la liberté s'exproprie : au lieu d'être un acte de saisie de soi, elle s'y oppose en tant que spectatrice et lui est donc étrangère » (KGA III/1, 26). Chaque degré d'objectivation apporte une nouvelle constitution à la liberté. Cette modification affecte aussi bien la liberté que le soi. Aussi la chute de la volonté se réfléchissant à l'infini, dans l'objectivation du monde et de soi, laisse-t-elle éclore la liberté comme distanciation fondamentale de soi, le retrait de soi, face aux *cogitationes*. En d'autres termes, « L'objectivation de soi est une possibilité de la liberté […]? C'est là que réside le secret le plus profond de la liberté […] il concerne le rapport de la liberté à la nécessité, ou plutôt le rapport de la liberté à ses propres possibilités » (KGA III/1, 28). On le voit : le fer de lance de l'interprétation de Jonas consiste à concilier la liberté avec la nécessité en tant que celle-ci en est une possibilité essentielle. Toujours est-il que comme Jonas, nous pouvons demander quel terme assigner à la réflexion de la volonté. Si cela est une dialectique infinie, jusqu'où alors l'objectivation de soi peut-elle aller ?

Finalement, faute de pouvoir immédiatement répondre à cette question, nous pouvons nous contenter de mentionner que pour exprimer le mouvement propre de la volonté, cette *Lettre* de 1929 recourt à quelques métaphores qui inscrivent la nécessité dans la pluralité unifiée des possibilités de la liberté : l'irisation et le vertige (*Schwindel*). L'irisation de la volonté signifie que la réflexion de celle-ci s'effectue à la manière des rayons du soleil sur la surface des eaux[158]. Cela suppose que la volonté qui lutte pour son unité scintille aussi dans ses multiples possibilités à la manière de l'arc-en-ciel ou de la fleur de lys, d'où d'ailleurs l'allusion à Iris, déesse de l'arc-en-ciel et messagère des dieux d'Olympe. La liberté est

[158] Ciocan applique cette métaphore de l'irisation pour expliquer la passion avec et pour l'autre avec le passage dans la situation érotique, faisant la différence entre la chair propre et la chair érotisée. cf. C. Ciocan, « La phénoménologie lévinassienne du corps dans Totalité et Infini », dans *Les Etudes philosophiques* 108 (2014), pp. 137-151, p. 148.

iridescente, puisque chacun de ses états « est un produit *ad infinitum* de son auto-détermination subjectivement illimitée » (EPh., [344]). Quant à la métaphore de vertige à laquelle nous reviendrons plus tard, notons que la liberté face à la nécessité ou à ses propres possibilités, est prise de « vertige qui, dans chaque modification de soi qui lui est offerte, dans la mesure où celui-ci se tient seul dans l'auto-détermination qui s'auto-interprète et n'exige pas encore d'action » (KGA III/1, 28). Ce vertige à travers lequel Kierkegaard définit l'angoisse, comme nous le verrons plus loin, signifie que la réalisation même de la liberté serait défavorable à celle-ci puisqu'elle entraine une certaine modification de soi. Pour le soi qui est une auto-fondation, la réalisation de la liberté signifie esseulement. Ce vertige exprime le fait que dans « une dialectique très réelle […] la volonté se modifie à l'infini de son ambiguïté, s'y rattache sans pouvoir atteindre à elle seule son caractère unique » (KGA III/1, 27). Alors que le soi s'auto-construit, la liberté est prise dans un vertige, car elle comporte plusieurs possibilités dont l'objectivation de soi, la nécessité d'elle-même (cf. KGA III/1, 28).

Au clair, ce vertige traduit l'esseulement de la liberté « seule devant elle-même » (*allein vor sich selbst*). Il consiste ainsi dans le fait que la liberté se déploie elle-même comme une nécessité, quand bien même celle-ci en constitue la contradiction principale. Du fond de solitude, le soi qui regarde ses possibilités est pris dans un vertige puisque d'une part ses possibilités sont infinies et d'autre part chacune de ces possibilités se déploie en lien étroit avec sa propre contradiction, si bien que la liberté surgit toujours déjà avec la non-liberté.

> On peut parler d'une sorte de vertige de la liberté en présence de ses possibilités. Parce que ces possibilités sont entièrement laissées à sa discrétion, le vertige lui échoit dès qu'elle se tient seule par elle-même et dans sa seule présence à elle-même, c'est-à-dire à ses propres possibilités d'être. Et ce vertige fait en sorte qu'elle plonge effectivement sur toute possibilité de la variation de soi aperçue et qu'elle en teste le goût aussi longtemps que cela ne comprend pas davantage qu'une définition auto-interprétative interne de son « comment » (EPh., [344]).

Le soi qui se pose, s'auto-construit et s'auto-interprète. Or, cette auto-interprétation tentée de saisir le « comment » et le « quoi » de soi et non pas ceux de l'action extérieure ou de la qualité morale de cette action (cf. EPh., [344]). Du fait que ce « comment » est varié, multiple, infini, alors la liberté dans laquelle le soi se réalise se voit également infinie, plurivoque, ambiguë (cf. EPh., [344]). Cette plurivocité rend ainsi ardue l'auto-interprétation interne de soi qui ne cesse de modifier, de s'opposer à soi-même dans chacune de ses possibilités. Mais ces possibilités de soi sont en réalités dialectiques, de sorte que ce vertige exprime la

dialectique dans laquelle la volonté comme site de la liberté et de la non-liberté, s'expérimente. C'est la dialectique réelle entre la réflexion infinie de la volonté et la finitude du produit en tant que subjectivité, entre la possibilité et la nécessité, entre l'autoproduction et l'auto-modification, ou encore entre l'authenticité et la fausseté de soi. En effet, contrairement à la réflexion infinie de la volonté, l'autoproduction de soi par la liberté connait des limites surtout par rapport au temps. Cette dialectique entre l'infini et le fini au cœur de la liberté constitue un véritable vertige dans lequel le soi qui dans l'objectivation s'exproprie, se voit seul, abandonné à soi-même, et en même temps devant ses possibilités. Celles-ci justement alimentent gracieusement ce vertige puisque la nécessité est une possibilité à part entière de la liberté. Loin de s'opposer, nécessité et possibilité s'offrent dans une dialectique où le soi autoproduit par la volonté se modifie à l'horizon du temps. De même que l'auto-objectivation, l'autoproduction ou la nécessité, l'auto-modification représente une possibilité de la liberté dans laquelle le soi ne saurait atteindre à lui-seul son caractère unique (cf. KGA III/1, 27). Dans ce vertige, la liberté abandonnée à elle-même comporte à la fois la possibilité de l'authenticité et de sa fausseté. La dialectique ici se réalise entre la fausseté et l'authenticité qui lui est associée en tant qu'elle demeure sa possibilité inexorable. Tous ces éléments opposés s'offrent au soi qui ne bénéficie ni du secours, ni de la protection d'autrui. L'ouverture au monde et à autrui ne saurait guérir le soi de ce vertige.

Conclusion

A travers l'examen de la question de la liberté qui a suscité un grand intérêt chez Jonas, nous avons décelé une critique latente du *cogito* dans l'analyse de l'expérience augustinienne de la volonté. Le *Protocole* de 1928 et la *Lettre* de 1929 confirment une préfiguration de la critique du cogito et l'originarité de l'expérience de la volonté, certifiant l'option jonassienne pour l'existence préthéorique. Certes, plusieurs études ont établi et soutenu l'existence ou la préfiguration du *cogito* chez Augustin, même si d'autres jugent qu'il s'agit d'une position à abandonner. Mais si l'on s'accorde que le *cogito* cartésien est préfiguré dans l'expérience augustinienne de la volonté, alors on peut formellement soutenir l'hypothèse que la critique de cette expérience de la volonté préfigure d'une certaine mesure la critique de Descartes chez Jonas. C'est ce que nous démontrons matériellement.

Dans le *Protocole* de 1928, il y a une latente critique du *cogito* en ce que la dialectique de la volonté de Paul diluée par Augustin et dans une certaine mesure par le rationalisme moderne, exprime le *curare,* le souci de soi en tant que mobilité de la facticité chrétienne tournée vers

la parousie, comme écartèlement entre l'accomplissement et la chute, l'effort et la tentation, entre la peur et le désir. Jonas s'inspire de Heidegger pour déterminer cette volonté comme souci ou *curare*. La tendance de la mobilité facticielle de la vie chrétienne qui constitue la volonté comme modalité fondamentale de la constitution de soi, porte le risque de laisser l'être déchoir en désir ou appétit. Cette ambivalence de la structure fondamentale déjà mobilisée par les cours fribourgeois de Heidegger, fraye la voie à la déconstruction en vue de trouver une authentique saisie du *curare* pris dans le tourment ou le vertige de l'inquiétude de soi. Mais si la volonté signifie aussi une certaine forme de la causalité inhérente à l'humain et au divin, ce qui est préfiguré, ce n'est pas simplement la critique du *cogito,* mais aussi celle de la causalité. La question chez Augustin est celle de savoir ce que peut faire la volonté comme causalité dans l'ordre pratique, face à Dieu, en présence de la causalité divine. Retrouver cette structure originaire du *curare* consiste en la dédogmatisation des constitutions qui le dissimulent, qu'il s'agisse du *cogito* ou du péché originel. Cette dédogmatisation de la volonté se doit dès lors d'interroger la structure de l'*ego* au cœur de son inquiétude existentielle et de sa réflexion constitutive. Elle s'invite à discerner nettement le rôle de l'action ou de la causalité divine dans l'accomplissement du bien par une volonté, bonne volonté sans doute, mais marquée du sceau de la finitude ou de l'insuffisance.

Dans la *Lettre* de 1929, cette critique souterraine du *cogito* se remarque en ce que l'expérience paulinienne de la *caritas iustitia* dans laquelle s'accomplit le *curare* est mise à l'épreuve de l'intentionnalité propre au *cogito*. A la lumière de cette épreuve, Jonas réalise que pour Augustin ce qui demeure premier, c'est la réflexion de *volo me velle* et non pas celle du *cogito me cogitare* qui cache la structure originaire de l*'ego* et laisse croire que ce sont les *cogitationes* qui permettent à l'humain d'être-au-monde et de s'auto-construire. Mais malgré les différentes objectivations, le *volo* tente de revenir sur lui-même, si bien qu'il se meut dans une réflexion infinie que ne saurait briser le *cogito*. Cette épreuve montre que la volonté est comme la *prohairesis*, le moment originaire qui fonde toutes les objectivations, tous les actes intentionnels et délibératifs, de sorte que l*'ego* est comme pris dans un vertige quand il regarde au cœur de cette réflexion infinie de la volonté. Cependant, que deviennent toutes ces considérations préliminaires dans l'essai de 1930 sur le problème de la liberté chez Augustin ? A quel moment Augustin intègre-t-il un rationalisme qui brise la dialectique paulinienne entre la loi et la grâce ?

Chapitre 2 : Augustin et la dogmatisation de la dialectique de la volonté chez Paul

Introduction

Lorsque dans les années 1950 Jonas critique au vif le rationalisme moderne, il soutient l'existence d'un principe de liberté qui s'affirme depuis les formes les plus élémentaires du vivant (cf. PhV, [58]). Loin d'être un privilège de la subjectivité humaine, cette liberté apparaît comme l'expression de l'activité métabolique à travers laquelle continuellement la vie s'autoacquiesce (cf. PhV, [80]). Pourtant, bien avant cette critique, durant ses recherches de jeunesse, Jonas analyse le concept de liberté dans le christianisme en général, et chez Augustin en particulier, pour en montrer la structure fondamentale dans l'expérience facticielle des premiers chrétiens. Il s'agit d'une application de l'analytique existentiale, méthode heideggérienne, au phénomène de la liberté chrétienne, qui permet d'en établir le moment de la dogmatisation chez Augustin lors de la controverse antipélagienne. Or, au fil de son analyse, Jonas fait intervenir le *cogito*, un concept décisif du rationalisme moderne, qui y opère l'objectivation du phénomène originaire de la liberté et transforme dès lors la réflexion propre à la dialectique de la volonté. Pourquoi Jonas fait-il intervenir le *cogito* et dans quelle mesure cette intervention préfigure-t-elle la critique du rationalisme moderne ? En quoi la structure de la volonté chez Paul échappe-t-elle à l'objectivation du *cogito* qui brise la co-présence (*Miteinander*) des contraires, intérieure à tout phénomène originaire ? Qu'est-ce qui amène Augustin à dogmatiser la dialectique paulinienne de la liberté et jusqu'à quel point peut-on prétendre à une dédogmatisation de cette expérience ?

Ce chapitre porte sur le problème augustinien de la liberté dans l'essai de 1930 et tâche de vérifier l'impact de l'objectivation liée au *cogito* dans la compréhension de ce phénomène. Bien entendu, un tel objet se doit d'assumer différents travaux sur le rôle d'Augustin dans la formation du système cartésien[159]. L'hypothèse qui nous guide ici est que pour Jonas la dogmatisation par Augustin de l'expérience facticielle de la liberté telle que thématisée par Paul, constitue une rationalisation du *cogito* qui rompt la dialectique fondamentale de cette expérience. L'imagination à travers laquelle l'humain objective l'image de soi, du monde et du divin peut passer par une rationalisation (dogmatisation) où le nouveau concept élaboré, en l'occurrence le péché originel ou le *cogito*, neutralise l'expérience originaire de soi et

[159] Voir à titre indicatif E. Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, 1930 ; H. Gouhier, *Cartésianisme et augustinisme au XVIIè siècle*, Paris, 1978 ; E. Bermon, *Le cogito dans la pensée de saint Augustin*, Paris, 2001.

s'arroge toute originarité. Rétrospectivement, cette référence au *cogito* préfigure la critique de Descartes chez le jeune Jonas. Sans être développé, l'objectif poursuivi par ce dernier vise une dédogmatisation de cette expérience, une tâche herméneutique dont le levier demeure la saisie des modalités de l'expression et de l'interprétation de soi, propre à l'esprit qui prévaut durant l'antiquité tardive[160]. Remarquons avant de commencer notre analyse que le *cogito* et la liberté sont étudiés ici comme thèmes majeurs du rationalisme moderne, et non pas simplement cartésiens, préfigurés dans les recherches de jeunesse. Par exemple, que le *cogito* soit ici un élément crucial de la préfiguration de la critique jonassienne du rationalisme moderne, cela se justifie par la place centrale occupée par l'examen de la formule « *cogito me velle* » ou « *cogito me cogitare* » qui montre que l'expérience préthéorique n'est pas celle de la pensée, mais de la volonté ou de la liberté.

Notre lecture va s'appuyer principalement sur *Augustin und das Paulinische Freiheitsproblem*, l'essai de 1930, qui sera réédité, revu et augmenté en 1965 ; tandis que ses thèses principales vont intégrer un cours plus large aux printemps 1966 et 1970, sous le titre de *Problems of freedom*[161]. Bien qu'il s'agisse d'une thématique étendue sur plusieurs décennies et qui trouve une reconfiguration dans la phénoménologie de l'organisme, l'un des problèmes de la liberté chez Jonas consiste dans la question de l'objectivation comme opération du *cogito*. La réflexion originaire de la volonté dans l'expérience paulinienne qui à la fois se voit libre et non libre, bute contre une rationalisation qui en évince la co-présence irréductible des contraires, si bien que l'objectivation qui en découle devient incapable d'articuler les antinomies constitutives de cette expérience.

Deux moments rythment ce chapitre. D'une part, l'examen de la dialectique paulinienne de la liberté montre comment Jonas met en exergue d'autres dialectiques, notamment entre la puissance et l'impuissance de la volonté, entre la loi et la grâce. Le bon usage de ce qui est véritablement sien, comme solution stoïcienne à la question de liberté, devient le problème chrétien d'une volonté retournée contre elle-même, au détriment de la puissance de soi. D'autre part, nous voyons en quels termes Jonas stigmatise la dogmatisation par Augustin de l'expérience paulinienne de la liberté et fustige le rationalisme monolithique qui à travers

[160] Voir H. Jonas, « Changement et permanence. Sur la possibilité de comprendre l'histoire », dans *EPh.*, p. 237-260. L'original allemand de cet article « Wandel und Bestand : Vom Grunde der Verstehbarkeit des Geschichtlichen », est donné dans une version abrégée en 1969, tandis que la version anglaise est publiée dans *Social Research* en 1971.

[161] Voir H. Jonas, *Problemi di libertà*, A cura di E. Spinelli, con la collaborazione di A. Michelis, Torino, 2010.

la fonction démonstrative de la loi désamorce la dialectique de la volonté. Le rationalisme monolithique qui sous-tend la fonction démonstrative de la loi et le double consentement contradictoire de la volonté, détourne Augustin de l'angoisse propre à l'expérience facticielle.

2.1. Paul et la dialectique de la liberté

Dans l'essai de 1930 sur la liberté, Jonas montre clairement qu'Augustin a transformé en la dogmatisant l'expérience paulinienne de la liberté. Il convient dès lors pour comprendre la position augustinienne de saisir au préalable le propos de Paul. Certes, l'expérience grecque de l'*eleutheria*, traduite par liberté, avait pour sol, le monde angoissant fragilisé et gagné par la guerre ou la menace du désordre, un monde qui sera progressivement marqué par la puissance et la quiétude résultant de l'autarcie garantie par la parenté de l'âme avec le divin bienveillant[162]. Or, ce rapport entre puissance (quiétude) et impuissance (angoisse) semble coexister dans une même expérience chez Paul. Mais dans quelle mesure la différence entre l'approche grecque et paulinienne de la liberté permet-elle de mieux articuler la dialectique de la puissance et de l'impuissance de la volonté ? Comment cette dialectique s'articule-t-elle dans le rapport de la loi à la grâce chez Paul ?

2.1.1. Puissance et impuissance de la volonté dans la Stoa et dans le christianisme

Selon différents niveaux et registres chez Paul, dans le Stoa et chez Augustin, le jeune Jonas discerne chaque fois une dialectique au sein de la volonté écartelée entre la puissance et l'impuissance. Rappelons que l'analyse du problème de la liberté chez Paul et Augustin par Jonas ne saurait cacher l'influence manifeste de Heidegger et de Bultmann. Car, l'analytique existentiale, qui est appliquée à l'être-chrétien, se déploie dans l'arène non seulement de l'ontologie phénoménologique, mais aussi et surtout de la théologie dialectique, terrain de la polémique entre K. Bart et R. Bultmann, et dont l'un des textes les plus représentatifs est l'*Épitre aux Romains* de 1922[163]. En plus de montrer que l'exigence de tenir ensemble des

[162] Cf. P. Avez, *L'envers de la liberté, Une approche historique et dialectique,* Paris, 2017, p. 37.

[163] L'un des points névralgiques du conflit entre l'herméneutique dogmatique de R. Bultmann et la méthode théologique de K. Barth réside dans leur rapport au *Sein und Zeit* de Heidegger, en lien avec la relation entre historicité et compréhension établie par Dilthey et Husserl. Le premier y voit une occasion de surmonter l'opposition entre historicité et dogmatique, tandis que le second insiste sur le fait que ne peut être pris en compte et au sérieux que la seule historicité de la révélation, éclairée par la pragmatique d'une histoire commune, guidée par l'unité concrète et dialectique de Dieu et de l'humain. cf. R. Gibellini, *Panorama de la théologie au XXe siècle,* trad. J. Mignon, Paris, 1994, p. 20 ; B. Bourgine, « La théologie de Karl Barth comprise comme une herméneutique de l'historicité », dans *Revue Théologique de Louvain* 34(2003), pp. 281-305, pp. 283-284.

éléments qui s'excluent mutuellement (Dieu et l'humain, éternité et temps, révélation et histoire), cette théologie dialectique veut assumer le paradoxe de l'existence chrétienne, loin de tout psychologisme et de tout historicisme[164]. Certes, lorsque Jonas relit la position de Paul sur la liberté dans le chapitre sept de l'*Épitre aux Romains*, son propos reste original notamment en ce qu'il fait de la volonté la structure originaire du *Dasein* et qu'il inscrit la dialectique dans sa portée infinie ou abyssale au sein de la volonté. Cependant, la comparaison entre le problème de la liberté dans la Stoa et dans le christianisme fait de la dialectique de la puissance et de l'impuissance, l'instance décisive de la structure de la volonté à partir de laquelle les autres dialectiques d'un point de vue chrétien trouvent leur consistance. En quoi la liberté chrétienne constitue-t-elle véritablement un problème et à quel type de rapport du soi au monde cette liberté mène-t-elle ? Dans quelle mesure, l'isolement du soi à la fois abandonné à lui-même et placé sous le regard de Dieu, le soumet-il à une impuissance ?

En réponse à cette interrogation lancinante, notons qu'on pourrait distinguer dans l'analyse d'Augustin trois niveaux du problème de liberté. Il s'agit du problème stoïcien qui consacre l'autarcie ou la puissance de l'humain, du problème chrétien ou paulinien qui inverse la solution stoïcienne en postulant l'insuffisance ontologique de soi, et le problème augustinien qui dans la controverse pélagienne dogmatise la position paulinienne[165]. A travers chacun de ces niveaux, on peut observer une certaine dialectique entre puissance et impuissance de soi, qui montre comment le problème stoïcien de la liberté sur lequel nous reviendrons plus loin, sert quasiment d'antithèse qui permet à Jonas de mieux caractériser le concept chrétien de liberté[166]. La question est chaque fois de savoir si la volonté est à mon pouvoir. Le choix de Jonas pour Epictète n'est pas anodin, puisque porteur de toute son option en faveur d'une rationalité dialectique qui thématise le mieux le problème de la liberté. Epictète est penseur de la liberté. C'est chez lui, une version tardive originale bien que fidèle aux premiers

[164] Cf. R. Gibellini, *Panorama de la théologie au XXe siècle. op. cit.*, p.23.

[165] Le *liberum arbitrum* chrétien plonge ses racines aussi dans l'*eleutheria* grecque entendue comme liberté et dans l'*ekhousia* grecque qui apparait plus comme la licence de faire ce que l'on veut. cf. Cicéron, *Paradoxes stoïciens*, V, 34 ; Épictète, *Entretien*, II, 1, 23 ; Plutarque, *des contradictions stoïciennes*, 1043. Pour plus de détails, voir B. Collette-Dučić, M.-A. Gavray et J.-M. Narbonne (éds.), *Critique et licence dans l'Antiquité*, Paris, 2019.

[166] Si cette posture antithétique demeure fondamentale, on peut largement se demander les conditions dans lesquelles un stoïcisme chrétien reste encore possible. cf. M. Spânneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, Paris, 1957, p. 257 ; A. Jagu, « Saint Paul et le Stoïcisme », dans *Revue des Sciences Religieuses* 32 (1958), pp. 225-250, p. 240 ; S. Zac, « Kant, les stoïciens et le christianisme », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 77 (1972), pp. 137-165, p. 155 ; N. Sarthou-Lajus, « Du goût pour les stoïciens », dans *Etudes* 410 (2009), pp. 775-786, p. 783.

stoïciens, que Jonas identifie le concept d'*eph'hemin* qui définit la zone dans laquelle la volonté reste dans mon pouvoir[167].

> « Avec l'identification des « *pros'hemas* », ce qui nous concerne ou devrait nous concerner, et « *eph' hemin* », ce qui est en notre pouvoir (*Macht*); avec la sage limitation du premier par le second ; enfin avec l'heureuse coïncidence, que le second et le plus intérieur (comme il n'est visible que par la Stoa) est aussi absolument le plus contrôlable - le domaine (Bereich) d'une liberté possible est ainsi assuré: si je me limite seulement au mien, ma liberté est garantie, puisque je suis clairement maître en son sein» (KGA III/1, 82).

Pour expliquer la liberté dans la version d'Épictète, Jonas part de la distinction entre deux notions : le *pros'hemas* et l'*eph'hemin*. Notons que c'est dès les premières pages de ses *Entretiens* qu' Épictète prend le soin de distinguer ce qui dépend de nous de ce qui ne dépend pas de nous. En effet, « *Ta eph'hemin* », ce qui est à nous ou ce qui nous appartient ou encore ce qui est à notre pouvoir, n'est pas à confondre avec le « *pros'hemas* », ce qui nous concerne, même s'il peut sembler évident qu'il n'y a que des choses qui nous concernent qui nous appartiennent. Ce qui nous concerne est limité aussi par ce qui est en notre pouvoir, puisque malgré la coïncidence entre les deux, « ce qui me concerne » suppose une certaine passivité, contrairement à « ce qui dépend de nous » qui implique inversement une possession, mieux une action. Ainsi, la liberté se rapporte à l'*eph'hemin* qui ne renvoie pas aux choses extérieures, mais à ce qui est intérieur à soi-même. Epictète donne ce conseil : « À l'occasion de chaque représentation qui se présente, souviens-toi de te retourner vers toi-même »[168], c'est-à-dire vers ton principe directeur (*hégemonikon*)[169]. Autrement dit, « les dieux ont fait dépendre de nous uniquement ce qui est supérieur à tout et commandent à tout le reste, à savoir l'usage correct des représentations »[170]. Il est question de « la faculté qui se connaît elle-même aussi bien que tout le reste »[171], de sorte qu'elle permet de mieux faire usage de tout le reste, de mieux les contrôler et de se maîtriser soi-même. Cette faculté supérieure et intérieure est aussi identifiée à notre *Prohairesis*[172]. La liberté consiste donc à mettre ce qui nous appartient (*pros'hemas)* et tout le reste dans ce qui dépend de nous

---

[167] La philosophie d'Epictète tout en étant originale demeure toutefois dans l'orthodoxie stoïcienne issue de notamment de Zénon et de Chrysippe. cf. P. Hadot, *La Citadelle intérieure : Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris, 1972, p. 99.

[168] Arrien, *Manuel d'Epictète,* 10, Introduction, traduction et notes par P. Hadot, Paris, 2000 (Dans la suite, *Manuel d'Epictète*).

[169] Cf. *Manuel d'Epictète,* 38.

[170] Épictète, *Entretiens*, I, 1, 7.

[171] Cf. Épictète, *Entretiens*, I, 1, 4.

[172] Cf. Épictète, *Entretiens*, I, 1, 6-7.

(*eph'hemin*), unique condition pour pouvoir en faire bon usage : « si tu lui consacres tes soins, si c'est en elle que tu mets les choses qui t'appartiennent, jamais tu ne seras ni empêché ni entravé »[173]. Sous ce rapport, la liberté implique l'érection d'un domaine intérieur dans lequel le soi est pleinement maître et où il n'est aucunement frustré dans ses désirs[174]. Dans ce domaine intérieur s'exerce le pouvoir ou la liberté de représentation sur les désirs, le devoir et les jugements en tant que disciplines de l'exercice en vue du bonheur ou de la perfection[175]. La liberté consiste dans le pouvoir de la partie supérieure de maîtriser les désirs, devoirs et jugements à partir des représentations objectives (*Kataleptika phantasiai*). Mais quelles sont les différentes étapes de la dialectique entre liberté et non-liberté chez Épictète ? C'est à travers un schéma existentialiste que Jonas tente de comprendre la liberté stoïcienne.

Assurément, dans un premier temps, Jonas considère le soi dans son isolement et voit dans l'*eph'hemin* une sorte de puissance. Le soi dans la stricte considération de l'*eph'hemin,* est seul, autarcique et autosuffisant. La puissance de soi qui se constitue dans la réalisation de la liberté coïncide avec la souveraineté, l'autonomie, l'autarcie, même s'il reste que tous ces statuts ne peuvent être considérés strictement comme des synonymes. Identifié à l'âme comme principe directeur (*hégemonikon*), le soi dans lequel se situe la liberté développe le discours intérieur ou le jugement assurant la transition entre les sensations et le désir[176]. C'est dans le prisme de ce dialogue intérieur que l'on peut discerner déjà la dialectique qui se joue dans le soi perçu en tant que *Prohairesis* (la faculté de choix) où s'enracinent la délibération et l'impulsion à agir[177]. Il est indéniable chez Epictète que dans le « propre » (*idion*), l'individu exerce un pouvoir de contrôle souverain sur ses représentations ou des idées au bénéfice de l'agir (cf. KGA III/1, 82). Cette souveraineté en tant qu'avant tout représentation de soi, commande une délibération ou une action sur soi-même, en termes de bon usage de soi dont la condition demeure la préservation de son autarcie. Sans besoin de dépendre d'une instance supérieure à qui l'on rendrait des comptes, cet usage demeure un impératif d'autonomie. La puissance qui opère à travers les représentations objectives se dote grâce à la saine raison ou au bon usage de la dialectique, de ses propres principes, lois ou normes

[173] Épictète, *Entretiens,* I, 1, 12.
[174] Cf. Épictète, *Entretiens,* III, 2, 1-2.
[175] Cf. Épictète, *Entretiens,* III, 2, 3-5,
[176] Voir P. Hadot, *La Citadelle intérieure. op. cit.,* p. 100.
[177] Cf. *Ibidem,* p. 102 ; T. Bénatouïl, *Les stoïciens III. Musonius-Epictète-Marc Aurèle,* Paris, 2009, p. 170.

pour gérer les désirs, les tendances ou les jugements avec réflexion et prudence[178]. Souverain et autonome, ce pouvoir de soi se veut par conséquent autosuffisance et indépendance à l'égard des événements du monde et aux contraintes éventuelles imposables par les dieux ou les autres hommes. Bref, la liberté est fonction de l'isolement de soi qui instaure l'autarcie ou l'autosuffisance (cf. KGA III/1, 83).

Cependant, par la suite, le soi se voit face au monde. Il était seul et auto-suffisant et se retrouve désormais face au monde ambiant, à ce qui est étranger à lui et qui menace constamment sa liberté. Il s'agit ici d'une objectivation et d'une mondanisation. Si le domaine de la liberté éclot dans la distinction entre « ce qui dépend de nous » et « ce qui ne dépend pas de nous », en particulier les choses extérieures, le paradoxe éclate pourtant dans le rapport du soi au *logos* identifié à Dieu ou au monde. A partir de son stade originel, le soi connaît ainsi une objectivation à travers laquelle le monde ou l'étranger surgit non pas simplement à l'extérieur, mais surtout dans l'*eph'hemin*. Ce qui rend ce paradoxe vif, c'est le fait que l'humain qui s'isole ainsi de la nature est avant tout un être de la nature, il appartient au *logos*. C'est dans ce paradoxe que le problème de la liberté surgit dans le stoïcisme puisque qu'avant toute objectivation de soi, le rapport à la nature n'apparaît pas comme originel. Or, le soi pris strictement comme *hégemonikon* appartient à la nature qui tente de le réduire à l'impuissance et à laquelle il semble désormais s'opposer. Comme l'explique Jonas, « l'homme lui-même est un être naturel, c'est donc dans cette appartenance originelle à la nature que réside la limite naturelle et insurmontable de l'indépendance humaine et donc de toute aspiration raisonnable à l'indépendance » (cf. KGA III/1, 83). La possibilité de liberté dans le type d'existence stoïcienne se heurte ainsi au monde qui met en danger le projet autarcique de soi dont l'assurance est perturbée potentiellement par les besoins naturels[179]. L'enchevêtrement des besoins aussi bien que l'empêtrement des passions dévoilent la dangerosité du monde et semblent compromettre l'aspiration rationnelle à la souveraineté. C'est le paradoxe entre l'appartenance originelle à la nature et l'indépendance

[178] Le soi qui occupe le cœur de ce qui dépend de nous doit toujours se mettre en dialectique avec tout ce qui s'oppose à lui pour pouvoir se constituer durablement avec cohérence. Avant de représenter une série d'exercices physiques, de techniques éthiques de délibération, la dialectique concerne le pouvoir réflexif de soi qui à travers le souci de soi vise la transformation se soi-même. Voir, T. Bénatouïl, *Les stoïciens III. op. cit.*, pp. 172-173.

[179] Dans la critique de l'idée stoïcienne d'autarcie, l'un des arguments basiques soutient que toute possibilité d'attribution à soi-même de la valeur, est ouverture à autrui puisqu'elle consiste en réalité en un critère négatif qui aide à discerner les mobiles de l'action et les systèmes qui les structurent. cf. V. Gérard, « La remise en cause de l'autarcie morale : le sentiment de soi et les mobiles de l'action chez Simone Weil », dans *Les Études philosophiques* 82 (2007), pp. 139-154.

raisonnable dans la lutte pour la liberté, entre le minimum suffisant constitué en norme positive pour l'humain dépendant des besoins premiers et le maximum exigé par l'isolement de soi. Afin de porter à jour la conséquence de cette objectivation, Jonas note que « l'étranger - l'obstacle est introduit dans mon être intérieur, mais cet intérieur a toujours la capacité de devenir lui-même, de se ressaisir et de se débarrasser de l'asservissement de l'étranger » (KGA III/1, 84). Quelle que soit le niveau de l'objectivation contre l'impact des besoins et donc des passions dans la constitution de soi, en laissant passer nettement la ligne de partage entre l'*eph'hemin* et le reste, il demeure que le rapport au monde représente l'élément décisif de la liberté stoïcienne qui refuse de décrier le cours des événements, de condamner l'étrangeté du monde au profit de la ferme tranquillité et de la quasi totale quiétude[180]. Cette objectivation instaure un rapport réflexif entre le soi et le monde, à travers lequel la dialectique de ce dernier pointe à l'horizon, une dialectique entre le détachement et l'ancrage dans le monde[181].

Toutefois, le dernier moment coïncide avec l'assomption du monde par le soi. Pour résoudre ce problème de la liberté, l'*eph'hemin* doit s'aligner sur le principe affirmé depuis les origines de la Stoa qui veut que la vertu corresponde à « vivre conformément à la nature » (*Homologoumenos te phusei zen*). L'assomption du monde ici signifie la conformité à la nature. On pourrait bien objecter que ce principe semble annihiler tout effort de liberté et d'indépendance puisque si l'appartenance à la nature demeure originelle, suivre la nature renforcerait cette appartenance et rendrait désespérément infructueux tout isolement. Mais cette nature, c'est le *logos*. En ce sens, ce principe rappelle que c'est au *logos* dont il est une partie que l'humain appartient originellement et qu'il doit se conformer. Or, il y a un élément extérieur et étranger qui tend à imposer sa domination dans ce domaine du *logos*, ce sont les passions (*Pathè*), « ces représentants de la domination étrangère du « dehors » en moi » (KGA III/1, 83). Selon Jonas, les passions non seulement entraînent vers des besoins naturels, mais attisent ceux-ci et en créent de nouveaux, constituant ainsi un véritable danger pour l'autarcie qu'elles tendent toujours d'amoindrir. De ce chef, une telle résolution du problème dans la Stoa ouvre la voie à une incessante dialectique entre le moi et le monde, entre la liberté et la non-liberté, entre l'autarcie et la dépendance, entre le « propre » et

[180] Cf. T. Bénatouïl, *Les stoïciens III. op. cit.*, p. 62.

[181] Le rapport réflexif du soi au monde conduit à une prise de conscience de l'ordre, de l'organisation et des lois, signe de la présence de *logos* dans le monde. cf. V. Gérard, « Être citoyen du monde », dans *Tumultes* 24 (2005), pp. 13-26, p. 15.

l'étranger ; puisque chaque fois : « l'étranger - l'obstacle est introduit dans mon être intérieur, mais cet intérieur a toujours la capacité de devenir lui-même, de se ressaisir » (KGA III/1, 83).

Plus nettement, on retrouve ici la démarche de l'objectivation à laquelle est soumise la volonté. A partir du soi originaire, la première objectivation dans laquelle surgit la liberté oppose le soi au monde. Elle consacre la scission entre le soi et la nature, si bien que la distinction entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas, entre le propre et l'étranger, apparaît comme le critère de la réalisation de soi et de la liberté. Mais une seconde objectivation envisage le soi en lui-même et tente d'y démêler le *logos* et le *pathos*. C'est au niveau de ces deux paliers que se joue la lutte pour la liberté à travers une incessante dialectique entre la liberté et la non-liberté, entre l'autarcie et la dépendance, entre puissance et impuissance. Il ne convient nullement de porter un jugement négatif sur cette non-liberté, ni sur cette impuissance qui revêt le même poids ontologique que la liberté ou la puissance. Raison pour laquelle, Jonas estime que « l'autosuffisance est à la fois une situation externe (l'indépendance objective et le besoin) et une attitude intérieure (la distance intérieure aux choses qui permet l'indifférence et l'indépendance subjectives) » (KGA III/1, 84). Bref, pour Jonas, le paradoxe profond de la puissance de soi en face de l'impuissance dans laquelle le monde tente de le réduire, devrait trouver sa solution dans un rationalisme intégral grâce auquel le soi qui s'auto-objective consolide chaque fois son identité au *logos*. Cette dialectique permanente provoquée par l'isolement réflexif de soi ne se déploie qu'en vertu du panthéisme stoïcien qui postule l'accueil du destin comme l'enjeu essentiel du rapport du soi au monde[182].

Par ailleurs, d'après Jonas, cette solution stoïcienne se place aux antipodes de la perspective chrétienne de la liberté et en devient ainsi le problème central où la volonté se tourne contre elle-même : « (…) j'ai la volonté, mais non le pouvoir de faire le bien. Car je ne fais pas le bien que je veux, et je fais le mal que je ne veux pas » (Romains 7, 18-19). La volonté n'est plus en mon pouvoir. Elle semble réduite à l'impuissance. Le point crucial et commun de la comparaison entre les deux approches demeure la dangerosité du monde, parce que le soi n'échappe plus au péril au monde mais fuit tant les passions que les assurances trompeuses qu'engendrent les préoccupations du monde. En lieu et place de découvrir le *logos* dans le monde et par conséquent d'en reconnaître la consistance, le soi dans le christianisme interprète le monde comme néant. Dès lors, l'insertion dans

[182] La conception du *logos* en tant que destin pose à neuf la question de la dialectique entre la puissance et l'impuissance de soi. cf. J.-J. Duhot, *La conception stoïcienne de la causalité*, Paris,1989. p. 267.

le monde équivaut à une chute radicale qui implique un désespoir profond et une désolation absolue pour le soi désormais abandonné à soi-même. Dans cet abandon, l'isolement réflexif de soi devient problématique puisque face au néant du monde, la puissance de soi semble à jamais compromise.

> Et ici, dans cette inévitable expérience de soi de l'être humain réduit, est enraciné le problème de la liberté chrétienne : l'abandon de soi, en tant que garantie sûre de la liberté, qui était la solution au problème dans la Stoa, constitue désormais le problème. Dans la Stoa, comme nous l'avons vu, c'est la liberté de l'homme (en tant que propriétaire du *logos*) envers la nature, en général la liberté contre autre chose - dans le christianisme, exprimé paradoxalement, c'est la liberté de volonté contre elle-même, c'est-à-dire vers sa propre façon d'être comme désir et arrogance (KGA III/1, 87).

La dialectique stoïcienne de la liberté devrait se passer entre le soi et le monde, tandis que la dialectique chrétienne de la liberté se déroule au sein même du soi, de la volonté qui se retourne contre elle-même. Justement, le problème chrétien de la liberté réside dans ce retournement de la volonté contre elle-même. La racine de ce problème est l'isolement réflexif de soi ou l'abandon de soi qui pourtant dans la Stoa initiait une dialectique incessante entre le soi et le monde, au bénéfice de la consolidation de la puissance de soi. La réflexion initiale du *volo me velle* est totalement brisée ainsi que les formes objectives (*cogito me velle ; cogito me cogitare*) auxquelles l'entraînaient les différentes objectivations. A la limite, on peut faire l'hypothèse d'une transformation du *volo* en *credo,* si bien que dans la réflexion propre d'un « *credo me velle* », l'horizon propre de la volonté n'est mis en perspective que par la reconnaissance de la transcendance divine qui préside de façon insoupçonnée au retournement de la volonté. En fait, « ce renoncement à soi-même en union avec le corrélat positif du retournement n'est rien d'autre que la foi » (KGAIII/1, 93).

Cependant le paradoxe n'éclate plus dans la menace d'une dynamique extérieure qui réduirait à l'impuissance l'effort de la volonté dans son autoréalisation, mais surgit dans l'opposition de la volonté à elle-même. La contestation de la puissance n'émane plus de l'extérieur, mais de la volonté elle-même écrasée sous le poids de l'abandon de soi. Ce n'est plus seulement l'étrangeté du monde qui est pointée, mais c'est le soi qui devient étranger et un danger contre soi-même. Si c'est bien cela le problème principal de la liberté chrétienne, la question est alors de savoir si un tel retournement est constitutif de la volonté. En l'envisageant suivant son mouvement temporel au regard de l'objectivation à laquelle elle se soumet, Jonas répond que « Cette impuissance surgit, paradoxalement, précisément là où il ne s'agit que de ma « volonté » et rien d'autre, précisément là où aucun autre succès que le critère de ma puissance ne peut être envisagé » (KGA III/1, p. 88). Puissance et impuissance

sont ici au même niveau, à telle enseigne que la volonté est à la fois dans la puissance et dans l'impuissance. La puissance devient la condition de la réduction à l'impuissance. Il ne s'agit pas d'évaluer cela d'un point de vue psychologique ou moral, mais foncièrement ontologique. Seul peut être dans l'impuissance celui qui se trouve dans la puissance. Même la possibilité de l'impuissance se déploie dans l'horizon de la volonté la plus originaire. De ce chef, le paradoxe spécifique de la volonté traduit le fait que sa propre puissance semble la contraindre à l'impuissance. Mais comment l'approche chrétienne envisage-t-elle la solution à ce paradoxe de la volonté ? Dans quelle mesure la perspective d'une volonté foncièrement bonne reste-t-elle encore ouverte ?

Le retournement de la volonté contre elle-même n'est pas une fatalité étant donné qu'après l'objectivation qui finit par opposer le soi avec soi-même, le soi opère une auto-objectivation pour se ressaisir. Mais pour y arriver, le soi pousse plus loin l'objectivation jusqu'à saisir le grand danger qui est celui qui vient de Dieu. Dans l'approche chrétienne, le soi qui tente de se ressaisir doit alors reconnaître l'omnipotence divine et le néant qu'il est, en se mettant sous le regard divin, condition pour trouver alors la consistance. La facticité chrétienne est expérience du néant, du ratage de soi exprimé dans l'*inquietum est cor nostrum,* au point que dans la confession de soi, ce dernier manque même la signification de cette inquiétude[183]. Certes, selon Jonas, pour mieux manifester le paradoxe, il est question de placer le soi en face de Dieu devant qui l'impuissance de soi est radicale. Cette singularité du paradoxe de la liberté chrétienne n'est pleinement expliquée que par le fait que Dieu qui représente le grand danger, instaure une inquiétude permanente pour le soi, et ouvre la possibilité de la plus haute réalisation de soi (cf. KGA III/1, 90). C'est en face de Dieu que la mobilité propre de la vie chrétienne se fait inquiétude[184]. Le soi qui dans la reconnaissance de son insuffisance se met ainsi sous le regard de Dieu qui « sonde les reins et cœurs » (Jérémie 17, 10), peut alors constamment garder ouvert l'œil de la conscience même quand celui de la critique ou de l'objectivation se ferme (cf. KGA III/1, 89). La complexité d'un tel paradoxe ainsi que sa richesse se reflètent dans le fait que le soi qui se met ainsi sous le regard divin nourrit une inquiétude permanente qui le pousse à s'interroger sur lui-même en se débarrassant sans cesse de la « fiction apaisante » d'une puissance originelle en dehors de Dieu (cf. KGA III/1, 84). Cette inquiétude dévoile à son tour la dialectique grâce à laquelle

[183] Cf. C. Sommer, « L'inquiétude de la vie facticielle ». *art. cit.,* p. 7.
[184] Cf. *Ibidem,* p. 3.

continuellement le soi se remet en question, réalise son impuissance et retrouve sa puissance en Dieu : c'est l'abîme de la conscience humaine.

Cette inquiétude de soi dans le dynamisme de l'objectivation apparaît comme le reflet de la volonté dans son ambiguïté. En face de Dieu, le soi interroge son identité dans le tourbillon de l'impuissance qui s'atteste. La question de la volonté est désormais de savoir comment parvenir à faire le bien, comment retrouver un pouvoir de soi. Il s'agit principalement de la dialectique abyssale de la volonté qui reconnaît la puissance divine sur fond de sa nullité, une reconnaissance qui ouvre la possibilité de la puissance. Pour mieux caractériser cette posture de la volonté, Jonas recourt à une thématique particulièrement riche à travers laquelle il applique la métaphore de la cachette à la volonté considérée essentiellement comme intention. En réalité, pour lui, « la volonté en elle-même n'est rien d'autre qu'une seule cachette de soi, à partir de laquelle il lui serait possible de se libérer de lui-même » (KGA III/1, 90). Cette cachette suppose le verrouillage dans lequel la volonté se détermine à la fois pour se protéger contre l'extérieur angoissant et pour tenter de retrouver son propre pouvoir[185]. Le retournement de soi, qui en montre l'ambiguïté, réside dans le fait que la volonté, qui met l'humain « à nu » sous le regard de Dieu, s'encapsule. Il constitue une coquille permettant à l'humain de se dissimuler simultanément vis-à-vis de soi-même et de Dieu. Pour s'en libérer, la seule *intentio,* la seule bonne volonté échoue et ne suffit pas[186]. Autrement dit, l'intention en tant que simple bonne volonté et l'échec qui s'ensuit forment « la double face tragique de l'effort » de la volonté de se rencontrer elle-même (cf. KGA III/1, 90). A l'opposé, la liberté ici suppose toujours à la fois l'acceptation de l'action de Dieu et l'engagement de soi. La volonté qui se dote de ses propres lois, fait constamment l'expérience de l'échec aussi longtemps que cette aspiration à la législation ne relève pas de l'action divine en son sein. Pointant l'exigence de la qualification (justification) de l'humain par Dieu, le paradoxe qui semble compromettre l'autarcie en termes d'une complétude intérieure pour le soi confiant dans ses propres capacités, devient celui de l'autonomie d'une volonté placée en face de Dieu, une volonté qui n'accomplit la loi que par le secours de la

[185] La pente, la distance et le verrouillage sont des déterminations du de la vie comme *curare.* cf. M. Heidegger, *Interprétation phénoménologique en vue d'Aristote. op. cit.,* pp. 100-108.

[186] La signification de l'*intentio* varie au fil de l'œuvre d'Augustin. Le jeune Augustin, en particulier dans *De libero arbitrio,* pense l'*intentio* comme *sensus interior,* une faculté qui rappelle le « sens commun » d'Aristote. Par l'*intentio,* le soi connait sa vie sensorielle et s'ouvre au monde. Cette position diffère de celle de ses autres premières œuvres, où l'*intentio* comme *non latere animam* des passions corporelles, renvoie à la perception comprise suivant une théorie dualiste d'inspiration plotinienne. cf. C. Di Martino, « Il ruolo della intentio nell'evoluzione della psicologia di Agostino: dal De libero arbitrio al De Trinitate », dans *Revue des Études Augustiniennes* (2000), pp. 173-198.

grâce (cf. KGA III/1, 92). Ce qui prévaut dès lors dans l'effort de libération, c'est la dialectique entre Dieu et l'humain, entre la grâce et la loi, entre incapacité foncière de la volonté abandonnée à elle-même et son incontestable responsabilité. Mais en quoi cette dialectique entre loi et grâce présume-t-elle une critique du *cogito* ?

2.1.2. Dialectique entre la loi et la grâce chez Paul

Pour Paul, la volonté dans la recherche de la *beata vita* est à la fois libre et non-libre. La liberté se réalise dans un mouvement qui articule la dialectique entre la loi et la grâce. Aussi l'une des tâches majeures de l'essai de 1930 sur la liberté, consiste-t-elle à démêler la position de Paul de l'interprétation à géométrie variable qu'en fait Augustin au gré de certaines circonstances. Manifestement, le jeune Jonas critique la transformation par Augustin de la dialectique paulinienne entre la loi et la grâce, entre impuissance et puissance, entre chair et esprit, dialectique qui structure l'expérience facticielle de premiers chrétiens. Comment l'humain qui se tient sous le regard de Dieu, accepte-t-il la *beata vita* et l'accomplit-il ? (cf. KGA III/1, 91-92). En répondant à cette question, Jonas juge que les modifications apportées par l'interprétation augustinienne appauvrissent la portée existentielle de l'expérience paulinienne. Sans doute, la dialectique paulinienne entre la loi et la grâce, pour dévoiler tous ses présupposés et induire toutes ses conséquences, doit tenir les deux termes dans une unité sans confusion, dans une distinction sans séparation. En effet, lorsque Paul parle dans l'*Épitre aux Romains* de sa vie sous la loi et sous la grâce, il sous-entend l'expérience originaire de la vie chrétienne qui ne sépare nullement les deux statuts[187]. Cette existence chrétienne suppose que la vie sous le regard divin ne s'accomplit que sur

[187] « Ou bien ignorez-vous, frères - je parle à des gens compétents en matière de loi - que la loi n'a autorité sur l'homme qu'aussi longtemps qu'il vit ? [7] Qu'est-ce à dire ? La loi serait-elle péché ? Certes non ! Mais je n'ai connu le péché que par la loi (…). Car, sans loi, le péché est chose morte. [9] Jadis, en l'absence de loi, je vivais. Mais le commandement est venu, le péché a pris vie,[10] et moi je suis mort : le commandement qui doit mener à la vie s'est trouvé pour moi mener à la mort.[11] Car le péché, saisissant l'occasion, m'a séduit par le moyen du commandement et, par lui, m'a donné la mort.[12] Ainsi donc, la loi est sainte et le commandement saint, juste et bon.[13] Alors, ce qui est bon est-il devenu cause de mort pour moi ? Certes non ! Mais c'est le péché : en se servant de ce qui est bon, il m'a donné la mort, (…). [14] Nous savons, certes, que la loi est spirituelle ; mais moi, je suis charnel, vendu comme esclave au péché. [15] Effectivement, je ne comprends rien à ce que je fais : ce que je veux, je ne le fais pas, mais ce que je hais, je le fais (….). Vouloir le bien est à ma portée, mais non pas l'accomplir,[19] puisque le bien que je veux, je ne le fais pas et le mal que je ne veux pas, je le fais. (…)[22] Car je prends plaisir à la loi de Dieu, en tant qu'homme intérieur, [23] mais, dans mes membres, je découvre une autre loi qui combat contre la loi que ratifie mon intelligence ; elle fait de moi le prisonnier de la loi du péché qui est dans mes membres. [24] Malheureux homme que je suis ! Qui me délivrera de ce corps qui appartient à la mort ? [25] Grâce soit rendue à Dieu par Jésus Christ, notre Seigneur ! Me voilà donc à la fois assujetti par l'intelligence à la loi de Dieu et par la chair à la loi du péché » (*Romains* 7, 7-25). (La numérotation dans le texte signale les différents versets du chapitre). Jonas présente, analyse et commente les versets 7 à 25 de ce chapitre. cf. KGA III/1, pp. 98s.

fond de l'impuissance ordinaire où la grâce donne toute sa mesure pour accomplir la loi. Il est question de l'unité du vécu facticiel du chrétien qui en tant que créature comprend son existence concomitamment sous la loi et sous la grâce. Mais l'interprétation d'Augustin va proposer deux schémas qui tendent à briser cette coappartenance entre loi et grâce, soit en insérant d'autres attitudes entre les deux, soit en les distinguant comme deux moments différents et parfois opposés dans l'histoire personnelle de Paul.

D'une part, entre la loi et la grâce, Augustin insère une série de moments qui médiatisent l'accomplissement de la loi. Les éléments de la série proviennent aussi bien du chapitre sept de *l'Épitre aux Romains* que d'autres passages de Paul[188]. Mais Jonas estime que ce séquençage affaiblit et neutralise la dialectique paulinienne. Une telle approche oppose diamétralement la loi à la grâce, car l'on ne peut supposer la possibilité d'accomplissement de la loi que si l'on arrive au stade décisif de cette série. Pour illustrer cette interprétation augustinienne, Jonas cite notamment la *Lettre 145 :*

> La loi, en enseignant et en commandant ce qui ne peut être accompli sans la grâce, révèle (*demonstrat*) à la puissance de l'homme son impuissance (*infirmitatem / ohnmacht*) ; de sorte que l'impuissance qui a été révélée cherche le rédempteur, par qui la volonté peut guérir ce que l'impuissance ne pouvait pas. Ainsi, la loi conduit [en montrant l'impuissance] à la foi. La foi produit un esprit plus abondant, l'esprit verse l'amour, l'amour accomplit la loi (*implet caritas legem)*[189].

La loi, la foi, l'Esprit et l'amour sont les éléments de la série qui tracent le chemin de la liberté. Pour être libre, il faut croire et s'ouvrir à l'Esprit de Dieu par lequel l'amour est versé dans le cœur du fidèle. Si l'on parvient à la foi en termes de la recherche du rédempteur, c'est parce que la loi a démontré l'impuissance de la volonté abandonnée à elle-même sans le secours de la grâce. Or, on observe que la grâce semble disparaître pour céder la place à une série qui aligne la foi, l'esprit et l'amour. Une série qui commence avec la loi, puisque c'est celle-ci qui mène à la foi et qui est accomplie par l'amour. Il convient dès lors de se demander ce qui reste encore de la dialectique paulinienne puisque le séquençage de cette série implique qu'il faut absolument atteindre l'amour pour que soit accomplie la loi. Encore

[188] En particulier, deux questions se croisent dans l'exégèse scientifique moderne. D'une part, l'*Épitre aux Romains* est loin de contenir toute la pensée de Paul et de décider sur la signification de certains concepts tels que la loi, la justice ou la grâce. D'autre part, il s'agit de savoir si l'expérience dont parle *Romains* 7, s'applique à l'histoire personnelle, ou encore si c'est une position de chrétien, ou encore selon d'autres hypothèses, une position de juif. cf. J.-N. Aletti, « Où en sont les études sur saint Paul ? Enjeux et propositions », dans *Recherches de Science Religieuse* 90 (2002), pp. 329-352, p. 346.

[189] Augustin, *Epistola* 145, 3.

faudrait-il relever que cet amour n'est pas une capacité humaine, mais « est versé dans le cœur » avec la réception de l'esprit de Dieu. Le point focal de cette série réside dès lors dans l'affirmation selon laquelle la loi sans la grâce condamne l'humain à l'impuissance et au péché, étant donné que l'amour qui permet d'accomplir la loi n'a rien d'humain et vient d'en haut. La foi qui en découle a donc de la peine à s'incarner pleinement. On comprend bien dans l'ordonnancement de cette série que la grâce devient prioritaire sur la loi avec laquelle elle ne saurait occuper le même diapason. Si l'on peut comprendre qu'en vertu de sa grandeur, la grâce accomplisse la loi, rien n'explique pourtant que la loi puisse d'elle-même conduire à la grâce, étant donné l'origine céleste de l'amour. En revanche, avec le déversement de l'amour dans la volonté naît l'assurance de l'accomplissement de la loi. C'est sur ce point précis que l'on décèle le désaccord avec la position paulinienne qui suppose que cet accomplissement n'est jamais pleinement réalisé, si bien que même dans la grâce, l'humain expérimente un échec qui relance la dialectique et ouvre constamment l'abîme de la volonté. Voilà qui justifie que « l'orientation vers la grâce et l'ouverture à sa réception ne sont pas véritablement réalisées, même si l'antithèse absolue est originellement à jour, et ne se concrétise que dans l'expérience toujours originale de son propre échec ; c'est ainsi que se forme le substratum constitutif de la foi constamment incarné » (KGA III/1, 94).

D'autre part, cette série conduit l'interprétation augustinienne à postuler la différence entre les étapes de la vie de Paul eu égard à sa conversion radicale. Plus simplement, cela signifie qu'avant sa conversion Paul aurait vécu sous la loi, mais après, il vivrait sous la grâce. Globalement, Augustin distingue quatre étapes lorsque l'on considère cette expérience dans sa dimension anthropologique : avant la loi, sous la loi, sous la grâce et en paix. Avec la mort, il entre dans la paix. Dans ce sens, l'expérience de Paul, comme dans le précédent schéma, perd de sa portée ontologique comme expérience de la facticité chrétienne.

> En agissant dans la première étape, qui est devant la loi, il n'y a pas de lutte avec les convoitises de ce monde ; dans le deuxième, qui est sous la loi, nous combattons mais nous sommes vaincus ; dans le troisième, nous nous battons et gagnons ; dans le quatrième, nous ne combattons pas, mais nous reposons dans une paix parfaite et éternelle (KGA III/1, 95).

Le fer de lance de cette subdivision est l'expérience du combat avec les convoitises. Une subdivision qui semble au premier abord en accord avec le septième chapitre de l'*Epitre aux Romains*, puisqu'elle en articulerait les axes majeurs. Mais contrairement au schéma

précédent portant sur la série dans l'accomplissement de la loi, le présent schéma élargit amplement son contexte et culmine avec le salut eschatologique. Il englobe et dépasse les deux étapes isolables du premier schéma (sous la loi et sous la grâce) qui semblent s'appliquer *a priori* à l'histoire personnelle de Paul[190]. Or, Jonas fustige cette application des deuxième et troisième étapes à l'histoire générale de Paul, structure historique qui devient le prototype du processus de la vie chrétienne (KGA III/1, 96). Chaque chrétien commencerait par vivre sous la loi avant de vivre sous la grâce. Il est vrai que l'objectivation matérielle qui commande la succession des étapes favoriserait une version factuelle du problème de la liberté, aussi longtemps que Paul représenterait l'un des symboles du christianisme primitif. Difficile d'éviter toute allusion à l'histoire personnelle de Paul quand on considère les différentes étapes. Pourtant, il est à peine nécessaire de souligner que cette approche se veut essentiellement linéaire et suppose que la réalisation de la vie chrétienne se déploie progressivement selon les quatre étapes. Mais la position de Paul demeure dialectique, mais la rupture de la tension permanente entre la loi et la grâce appauvrit la structure du mouvement de l'existence chrétienne (KGA III/1, 97). Cette dialectique, qui doit se répéter dans chaque présent de l'expérience de la liberté tout au long de la vie de chaque chrétien, perd de sa substance dans une telle périodisation linéaire.

Il en résulte que selon Jonas, le propos de Paul dépasse largement le contexte historique de sa propre vie, et concerne l'expérience spécifique de la vie chrétienne dans l'accomplissement de la possibilité la plus haute de l'existence. En référence au récit de la chute, cette quadripartition des phases cache un certain rapport à la connaissance. Une autre interprétation reste possible, mais elle brise également la dialectique paulinienne. Sous cet angle, il n'y a rien d'étonnant et d'immédiat au schéma existentialiste vu précédemment, car ces phases qui intègrent une unité articulée peuvent se rapporter différemment aux étapes d'objectivation de la volonté. Au stade préthéorique, il y a identité entre la loi et la vie. Ceci peut correspondre à la vie d'Adam et Eve avant la chute où le vouloir est en leur pouvoir. Cette coïncidence entre la vie et la loi (la loi n'a autorité sur l'humain qu'aussi longtemps qu'il vit) conduit la vie à se réaliser en tant qu'elle est sa propre loi. Le « *volo me velle* » se rapporte à la sainteté, à la justice ou à la bonté originelle qu'accomplit la vie dans son propre mouvement. Ce stade est perçu cependant comme un moment d'ignorance ou carrément

[190] L'étude sur la signification et la portée de la loi chez Paul dans l'*Épitre aux Romains* en particulier est très complexe et se voit loin de déboucher sur un accord intangible. Voir E. P. Sanders, *Paul, The Apostle, Saint-Views on Judaism*, Philadelphia, 1983; F. Watson, *Paul, Judaism, and the Gentiles: Beyond the New Perspective*, Michigan, 2007; L. Gaston, *Paul and the Torah*, Vancouver, 1987.

d'absence de la loi positive et objective. Celui qui ne connaît pas la signification de la mort comme châtiment de la désobéissance ignore aussi le sens même de la loi dont cela ressort. Mais l'objectivation intervient avec la chute, c'est-à-dire le fait que « je n'ai connu le péché que par la loi », puisque la loi objectivée suppose l'accomplissement de la vie sous le rapport de la connaissance ou mieux de la pensée (*cogito me velle*). La loi est ainsi abandonnée à elle-même. La connaissance de la loi advient avec l'accès au fruit de la connaissance. La scission provoquée par la transformation de *volo* en *cogito* distille une distanciation dans la réalisation de la vie de sorte que l'accomplissement du vouloir n'est plus à la portée de soi, si bien que « ce que je veux, je ne le fais pas, mais ce que je hais, je le fais ». Toutefois, la solution est apportée ici par la grâce qui permet désormais à la volonté d'accomplir la loi. De cette façon, la vie sous la loi coïncide avec celle sous la grâce.

Du reste, la différence entre l'approche grecque stoïcienne et la posture paulinienne de la liberté aide à mieux distinguer deux registres distincts de la dialectique de la puissance et de l'impuissance de la volonté. Les termes *pros'hemas* et *eph'hemin* qui renvoient à la puissance de l'humain dans la Stoa, impliquent une dialectique paradoxale qui articule aussi l'autarcie et la dépendance de l'humain face à la nature, symptôme de son impuissance. Dans le christianisme, provoquée par l'isolement réflexif de soi, cette dialectique en tant que retournement de la volonté contre elle-même, suppose différentes objectivations à travers lesquelles se constituent le monde et le soi. Ce retournement témoigne de l'ambivalence de la volonté partagée entre la puissance et l'impuissance, une volonté qui soumet l'humain au regard divin. Mais cette dialectique est davantage vécue chez Paul entre la grâce et la loi, parce que la vie sous le regard divin ne s'accomplit qu'en vertu de la grâce, cette *caritas iustitia* qui vient soutenir l'impuissance de la volonté. Ici la critique latente du *cogito* réside dans le fait que la modalité de la loi et celle de cet *caritas* peuvent signaler une chute du « *volo me velle* » en *cogito me velle*, étant donné que l'accomplissement est perçu dans le prisme du savoir démonstratif ou de la pensée objectivante, poussant alors à distinguer la loi et la grâce comme deux moments opposés dans l'expérience paulinienne. Mais pourquoi et comment Augustin transforme-t-il cette dialectique paulinienne ?

2.2. Augustin et la dogmatisation de la liberté

Finement ouvragée, l'interprétation de Jonas sur le problème de la liberté chez Augustin atteint son point névralgique dans la mise en évidence de la dogmatisation que la controverse

pélagienne lui impose au sujet du rapport entre l'état sous la loi et celui sous la grâce[191]. Certes le mouvement spécifique de l'expérience facticielle des premiers chrétiens entraîne vers l'accomplissement de la volonté de Dieu contenue particulièrement dans sa loi. Or, cet accomplissement devient on ne peut plus problématique dans l'état sous la grâce, puisque progressivement les statuts sous la loi et la grâce devenaient inconciliables. Ainsi, les modifications introduites par le séquençage dans l'accomplissement de la loi et la périodisation de l'expérience facticielle de la liberté chrétienne, se poursuivent à travers la rationalisation du rapport entre loi et grâce, en termes soit d'exaltation de la fonction démonstrative de la loi, soit de la dogmatisation du mouvement de la volonté. Le véritable problème réside dans le fait que la dialectique paulinienne s'émousse progressivement au fil de ces modifications qui sont des objectivations occultant la réflexion abyssale de la volonté. En quoi la fonction démonstrative de la loi constitue-t-elle une approche rationaliste ? Comment la dogmatisation de la volonté dans la controverse pélagienne brise-t-elle la dialectique originaire entre la loi et la grâce ? A quel stade de l'expérience de la facticité chrétienne, l'amour du bien reflète-il l'ambiguïté de la volonté ?

2.2.1. Impuissance de la volonté et fonction démonstrative de la loi

La question de l'impuissance ou non de la volonté surgit au cœur de la controverse antipélagienne qui occupera Augustin jusqu'à la fin de sa vie. Le point de départ de cette controverse peut être situé autour de 405 lorsque Pélage, moine breton prêchant une morale ascétique élitiste, lit ce passage d'Augustin : « Donne ce que tu commandes et commande ce que tu veux »[192]. Offusqué par cette posture de Dieu vis-à-vis de la volonté humaine, Pélage refuse qu'Augustin déprécie la liberté humaine au point de faire de l'humain simplement une marionnette de Dieu. Mais c'est vers 410 avec le *De gestis Pelagli* (Ep. 146) qu'Augustin entreprend de débusquer les thèses pélagiennes[193]. En effet, avant la

[191] Pour G. Rumelhard, la dogmatisation est en dialectique avec la production des connaissances. Ainsi, la lutte contre les dogmes, tout en produisant du neuf, peut cacher les germes de nouveaux dogmes. La dogmatisation est souvent une sédimentation des transformations que subit un savoir au cours de l'enseignement. Pour s'en convaincre, il donne quatre situations du processus de la dogmatisation : la transformation de la fonction de réfutation propre aux expériences en fonction d'argument de preuve ; la naturalisation des concepts en percepts ; l'effacement de l'imagination dans la création ; l'effacement des ruptures, des obstacles surmontés et la remise en continuité des problèmes concepts. cf. G. Rumelhard, « Le processus de dogmatisation », dans *Recherches en didactiques* 11(2011), pp. 165 -178 ; G. Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, Paris, 1949, pp. 104-105 ; G. Canguilhem, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Paris, 1977, p. 22.

[192] Augustin, *Confessions* X, 29, 40.

[193] Cf. Y.M. Duval, « La correspondance entre Augustin et Pélage », dans *Revue des Études Augustiniennes* 45 (1999), pp. 363-384.

controverse antipélagienne, Augustin accordait une valeur positive au statut de l'humain sous la loi qui, en établissant l'échec de la volonté à accomplir la loi, exigeait à travers le mouvement spécifique de cette même volonté, le secours du libérateur ou de la grâce. Il s'agit de comprendre la position selon laquelle : « nous combattons, mais nous sommes vaincus », en ce sens que la défaite de la volonté, qui sonne comme une ouverture à la grâce, n'élimine en rien l'aptitude au combat, la capacité de la volonté abandonnée à elle-même de viser le bien. Certes, la dialectique de la volonté se voit déjà fortement dépréciée chez Augustin, mais il demeure qu'il y a encore ici la possibilité pour l'état sous la loi de viser le bien et de déboucher sur l'accomplissement de la loi. Pourtant, Jonas souligne nettement que la perspective rationaliste qu'emprunte Augustin dans la caractérisation de la fonction de la loi et de la nature de la volonté, l'éloigne de la dialectique décrite par Paul dans la *Lettre aux Romains.*

Sans doute, selon Jonas, Paul note que l'avènement de la loi visait la révélation du péché, Augustin interprète cela d'un point de vue rationaliste et souligne la fonction démonstrative de la loi par rapport au péché. Le lien essentiel entre la loi et le péché consiste dans la *cognitio peccati* ou encore dans la *demonstrat infirmitatem*. Autrement dit, la loi fait que le péché soit connu et ce qui était autrefois perçu comme impuissance (infirmitatem) de la volonté s'appréhende désormais en rapport avec le péché :

> La loi devrait donc effacer la sécurité de l'homme naturel en lui apportant la *praevaricatio,* la transgression, la *cognitio peccati*. Cette fonction purement démonstrative de la loi est systématiquement exercée sur toutes les déclarations individuelles de la section de Paul (…). Grâce à cette connaissance, le péché reçoit son acuité réelle et sa viabilité spirituelle (KGA III/1, 101).

Révéler ne signifie pas créer, mais porter au paraître ce qui était caché. Mais une telle révélation échappe désormais au rapport interne de la volonté, puisqu'elle se fait suivant la modalité du connaître qui implique l'acte de la raison. Cette modalité montre que cette fonction démonstrative constitue une objectivation de l'impuissance humaine qui, dans le statut de l'humain sous la loi, fait du péché le phénomène essentiel.

Cependant, cette équation cognitive n'est pas l'unique explication qu'Augustin mobilise pour questionner le lien de la loi au péché. Pourtant, même alors, les autres explications conservent une certaine tonalité rationaliste en concevant ce lien suivant la modalité du désir, en lieu et place de retrouver l'épaisseur de la volonté. Dans la foulée, il y a une autre

explication qui tente d'établir un lien plutôt psychologique qui rattache la loi au péché en termes d'interdiction, dans le sens où l'insuffisance intrinsèque à la loi fait que « l'interdit attire » et accroît le désir d'enfreindre le commandement. Jonas juge cette interdiction de « banalisation » à la lumière de l'aptitude de la volonté qui chez Kant peut se donner ses propres maximes (cf. KGA III/1, 103). Une autre explication conçoit le désir en tant qu'« amour-propre », succombant à la tentation de tenir ses propres actions comme spécifiquement siennes, en ignorant ainsi le rôle de Dieu. De cette façon, l'*amor-sui* vire en vantardise, en vanité ou en orgueil. L'action qui initialement était éventuellement bonne devient mauvaise, tandis que la loi se transforme en son contraire (cf. KGA III/1, 104). Selon Jonas, bien que cette explication non plus ne soit pas satisfaisante puisque ce qui est en cause c'est l'usage de la loi et nullement la constitution de la loi comme telle, il appert que son privilège est de montrer que l'échec dans l'accomplissement de la loi « n'est pas accidentel, mais constitutif pour l'humain, car sa volonté s'inscrit toujours dans la tendance de *l'amor-sui* » (cf. KGA III/1, 105).

En marge de ces explications moins satisfaisantes, Jonas pointe le problème central de la compréhension rationaliste du statut sous la loi, qui consiste en un double consentement auquel se livre la volonté et qu'Augustin interprète comme des formes de désir (cf. KGA III/1, 107). Selon *l'Épître aux Romains,* tout en étant une volonté de bien (*velle bonum*), la volonté comprise dans la catégorie du désir se veut à la fois un consentement à la loi (*consentio*) et un consentement au péché (*condelactor*).

> Le point de départ de ce double « consentement » contradictoire, reflet de l'ambiguïté et de l'ambivalence fondamentales de la volonté abandonnée à elle-même, est à noter en particulier, afin de permettre l'émergence de la distance de la position postérieure, dans laquelle toute la structure dialectique interprétée du phénomène est abandonnée (cf. KGA III/1, 106).

Le véritable problème de la liberté chez Augustin apparaît dans l'abandon de la dialectique originaire de la volonté qui dans son objectivation s'oppose à elle-même. Si cette opposition à soi entraine la volonté à consentir aussi bien à la loi qu'au péché, alors ce consentement à deux éléments contraires devrait briser la dialectique de cette volonté, d'autant plus la loi n'existe pas en vue du mal mais du bien qui est la visée originaire de la volonté. Une volonté unique consent à la loi et au péché, à telle enseigne que le péché vient à signifier un consentement de la volonté contraire à son intention originelle (cf. KGA III/1, 108). C'est justement sur ce double consentement contradictoire de la volonté que survient la fissure

fatale qui finira par éloigner Augustin définitivement de la dialectique paulinienne de la liberté. En effet, l'ambivalence de la volonté consiste en ce que celle-ci une fois objectivée se retourne contre elle-même. C'est dans ce retournement qu'apparaît la fonction démonstrative de la loi vis-à-vis du péché ou du mal que l'on fait sans le vouloir, ou encore du bien désiré que l'on ne parvient pas à accomplir. Pour Augustin, ce qui rend opératoire ce double consentement, c'est la « règle du désir » qui fait que ce dernier prend chaque fois le dessus sur notre intention originaire du bien. Progressivement, c'est la concupiscence qui s'installe[194]. C'est dans le constat de l'impuissance de soi face à cette concupiscence que la volonté consent à la loi qui à son tour révèle le péché ou le caractère mauvais des actions accomplies. L'échec après ce consentement à la loi amène dès lors à consentir au péché dans lequel on ne cesse de tomber en raison de la concupiscence (cf. KGA III/1, 106). C'est dans la reconnaissance de l'échec ou l'aveu de l'impuissance pour une volonté qui ne parvient pas à réaliser son intention originelle que le consentement au péché invite à se tourner vers la grâce.

Malgré ce double consentement contradictoire, l'approche rationaliste d'Augustin accorde plutôt une valeur positive à l'état sous la loi dans lequel la motivation de la volonté demeure le *velle bonum* (la volonté du bien) ou la *caritas iustitiae* (l'amour de la justice). Mais on doit se demander quelle est la différence ou la ligne de démarcation entre l'amour de soi et cet amour de justice. Dans quelle mesure la visée de la justice se veut-elle fondamentalement un travail de constitution de soi malgré l'impuissance ou l'échec de la volonté ? On sait bien que l'amour de soi est une détermination négative puisqu'il pervertit l'action et la motivation, tandis que la *caritas iustitia* demeure une détermination positive qui vise l'accomplissement de l'intention originelle de la volonté. En laissant en suspens cette question, il sied de relever que quand bien même il est vaincu par son propre désir, l'humain sous la loi mène la lutte. Il a les atouts nécessaires qui lui permettent de mener le combat en faveur de l'intention originelle pour le bien. Même si l'accomplissement de la loi n'advient pas dans l'état sous la loi placé sous le règne de la concupiscence, il s'avère que l'humain y conserve tant la volonté libre et sincère devant la loi que la *caritas iustitiae*. Celle-ci s'oppose à la peur du châtiment. Abandonné à lui-même, l'humain peut éprouver la peur. Or, cette dernière empêche l'humain de consentir aussi bien à la loi qu'au péché, de se sentir pêcheur (cf. KGA III/1, 105). Mais l'ambiguïté de la volonté affecte également ce *caritas iustitiae*

[194] Voir S-J Arrien, *Inquiétude de la pensée. op cit,* p. 304.

qui guide aussi bien le dynamisme de la loi que celui de la grâce, mais qui semble être compromis du fait que l'état sous la loi n'accomplisse pas cette justice. Dans la mesure où la positivité de la loi suppose qu'elle soit écrite, le statut sous la loi risque de se restreindre à une connaissance simplement externe contrairement au fait que l'amour qui accomplit la loi est donné par l'Esprit, faisant de la grâce une appropriation intérieure (cf. KGA III/1, 110). En plus de l'ambivalence du double consentement contradictoire, l'ambivalence de la *caritas iustitiae* qu'Augustin applique différemment à la dynamique de la loi et à celle de la grâce, fait basculer l'interprétation en faveur de la grâce.

Au demeurant, L'*infirmitas* chez Augustin ne traduit pas simplement le fait que la personne humaine soit sujette à la maladie, à l'erreur, à l'incertitude, à diverses infortunes et à la mort. Elle exprime plus fondamentalement la constitution de la volonté humaine. La fonction de la loi est de démontrer cette *infirmitas* humaine en apportant la connaissance du péché. Cette fonction démonstrative de la loi suppose l'option rationaliste à travers Augustin qui objective la volonté en la détournant de l'expérience de la facticité pour l'interpréter comme désir. Selon Jonas, cette rationalisation d'inspiration platonicienne indûment appliquée à l'expérience chrétienne de la volonté prive celle-ci de sa dialectique originaire. Cette rationalisation de l'expérience de la volonté aboutit à une dogmatisation dans laquelle le concept fige toute possibilité de la coprésence des termes conflictuels au sein de la volonté. Mais comment un dogme comme celui du péché originel ruine-t-il la dialectique interne d'une volonté originairement libre et non-libre ?

2.2.2. Péché originel et dogmatisation de la volonté

Il est acquis qu'Augustin interprète la fonction démonstrative de la loi par rapport au péché dans une approche quasi rationaliste à travers laquelle la *cognitio peccati* exprime cette part d'objectivation où le *cogito* vient dorénavant opérer sur le terrain du *volo* originaire. Cependant, cette évidence, même si elle est acquise, rend problématique cette fonction de la loi par rapport non seulement au péché, mais surtout à la grâce, puisqu'il s'agit de justifier la compatibilité entre l'éventuelle puissance de la volonté et la nécessité de la grâce[195]. Or, justement, Pélage et certains autres que l'histoire regroupe comme pélagiens, postulaient

[195] Avant la controverse pélagienne, et contrairement à l'abstraction qu'en fera l'augustinisme, la grâce est quelque chose de concret relevant d'une expérience vivante. Dans *les Soliloquia* (386), dans *l'Épitre à Simplicien* (395-396) ou dans les *Confessions* (397-401), la grâce apparaît comme le don de la foi, les lumières de la vérité ou encore le secours de la loi. C'est de cette manière qu'elle est en dialectique avec la loi. cf. J. Laporte, « La grâce chez Augustin et dans l'augustinisme », dans *Laval théologique et philosophique* 55 (1999), pp. 425-444.

cette puissance de l'humain au point de montrer que l'état de la loi coïncide avec celui de la grâce, si bien que la grâce comme intervention transcendante n'est plus nécessaire. Comment Augustin réplique-t-il à la position pélagienne ? Si le péché originel est l'axiome de base de sa réponse, dans quelle mesure l'objectivation s'y déploie-t-elle ?

Selon Jonas, la question du péché originel qui commence chez Augustin avec *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* n'atteint son tournant décisif dans la controverse pélagienne qu'avec *Contra duas epitolas Pelagianorum*, dans lequel l'évêque d'Hippone procède à une dogmatisation de la volonté censée accomplir la loi (cf. KGA III/1, 112). Augustin a pu ainsi opérer un désamorçage de la position antérieure sur le statut sous la grâce dans lequel l'esprit qui fait face aux défis de la chair combat sans succomber (cf. KGA III/1, 118). La vingtaine d'années qui sépare les deux textes apparaît empreinte d'une étonnante et significative désinvolture, un changement d'interprétation qui déprécie le statut sous la loi et absolutise le statut sous la grâce. Ce changement est aussi significatif d'un plus grand sérieux quant à la nouvelle dimension de rationalisation qu'Augustin imprime à l'expérience paulinienne de la volonté. Autrement dit, c'est pour répondre à la position pélagienne que ce changement était requis pour autant qu'il devenait possible à l'état sous la loi d'accomplir la volonté divine, de choisir le bien, de vivre sans le péché, mieux d'atteindre une certaine perfection en vertu de l'effort personnel, seule exigence de la pratique de la vertu. En effet, pour les pélagiens, le propos de Paul sur l'insuffisance radicale de l'humain, dans le chapitre sept de l'*Épitre aux Romains,* n'est plus l'affaire de ceux qui ont reçu la nouvelle loi ou la révélation christique (cf. KGA III/1, 117). Mais que faut-il entendre par péché originel ? Que signifie le dogme ?

En 1965, dans la seconde édition de l'essai de 1930 sur la liberté, Jonas ajoutait entre autres l'annexe I : « Sur la structure herméneutique du dogme ». Il soutient que dans le dogme la structure de présentation rationnelle est une omission de la constitution ontologique de l'expérience fondamentale du départ. Notons que le mot dogme vient du grec *doxa* (opinion), dérivant du verbe *doxein* (apparaître, croire, penser). D'après A. Lalande, ce terme peut signifier soit une opinion philosophique ou scientifique partagée dans une école donnée, soit une doctrine reconnue et établie par l'autorité ecclésiale et à laquelle les fidèles adhèrent, soit encore, en référence à Kant, une proposition apodictique directement synthétique par concept, à la différence des *mathema*[196]. En particulier dans les deux premières acceptions,

[196] Cf. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie,* Paris, 1993, p. 246.

l'idée de dogme se rattache à celle d'une proposition ayant une certaine autorité à l'intérieur d'un cercle bien circonscrit. Mais la préoccupation de Jonas n'est pas d'insister sur cette dimension psychologique du dogme, car pour lui :

> Les dogmes sont, par leur forme extérieure, des propositions de la structure rationnelle du sujet, prédicat et proposition apophantique ("théorique"), et en tant que tels placent leur signification dans le domaine des objets qui sont en relation logique. Ce sont des objets et propositions non dialectiques. Les « objets », cependant, de tailles et d'événements vifs, disposés dans un horizon de réalité uniformément objectif, ont un caractère symbolique représentatif des phénomènes existentiels intérieurs originaux, qu'ils décrivent ainsi à la manière de faits et de processus analogues aux choses (KGA III/1, 150-151).

Les éléments essentiels qui permettent de circonscrire extérieurement le dogme sont leur caractère rationnel, apophantique, non-dialectique et symbolique[197]. Au-delà de la dynamique interne inhérente au processus de son élaboration, l'aspect extérieur du dogme est celui d'un concept ou d'une proposition qui affirme ou montre un objet construit à partir d'une expérience fondamentale et originaire. Par apophantique, il sied d'entendre le fait que le dogme est affirmatif, déclaratif, mieux démonstratif au regard de ce nouvel objet. Cette démonstration s'accompagne de la description analogue à celle de l'expérience originaire dont la dimension dialectique disparaît. Cette disparition affecte dès lors le caractère symbolique puisque la référence au phénomène existentiel matriciel se confine dans une rationalité désormais incapable d'intégrer les éléments apparemment contraires propres au dynamisme de l'expérience. En l'effaçant, si non en l'occultant simplement, le dogme représente ce phénomène originaire sensiblement appauvri d'un point de vue existentiel, mais consolidé dans sa structure logique apophantique. En ce qui nous concerne, l'expérience originaire est celle de la volonté ou de la liberté que le dogme soit du péché originel, soit de la prédestination occulte en brisant la dialectique fondamentale de la volonté. Cet effacement de la coprésence originaire des éléments conflictuels est le prix à payer pour le bon fonctionnement du dogme comme concept à l'intérieur des théories ou des

[197] Lorsque Jonas explique la structure du dogme, il recourt largement à l'appareil conceptuel de Heidegger qui montre que la proposition apophantique est une dimension antérieure à la proposition énonciative qui n'est pas le lieu originaire du discours. Heidegger s'inspire ici du sens du terme *logos* (*legein, logos apophanticos*) chez Aristote en ce sens que le discours apophantique révèle la chose, la rend découverte, la retire de l'occultation par lui-même et non pas d'une autre instance. cf. F. Volpi, « La question du Logos dans l'articulation de la facticité chez le jeune Heidegger lecteur d'Aristote », dans J.-F. Courtine (éd.), *Heidegger 1919-1929*. *op. cit.*, p. 40 ; F. Dastur, *Heidegger*, Paris, 2007, p. 77.

discussions. Bref, pour Jonas, il importe de distinguer deux niveaux dans la dogmatisation : l'objectivation symbolique et la relation constructive du concept.

D'une part, le péché originel consiste en une objectivation symbolique de l'expérience fondamentalement vécue de l'impuissance de la volonté (cf. KGA III/1, 158). Soigneusement présenté dans l'annexe I : « Sur la structure herméneutique du dogme du dogme », l'acte essentiel de la dogmatisation consiste dans l'objectivation ou la rationalisation de l'expérience originaire, en l'occurrence celle de la dialectique infinie de la volonté dans sa forme réflexive : *volo me velle*. Comme nous l'avons déjà indiqué, cette objectivation permet au cogito de prendre le dessus sur le *volo,* en transformant ainsi la réflexion originaire en *cogito me velle*. Or, avant cette objectivation, il y a une expérience originaire qui fait que l'herméneutique du dogme soit alors précédée par l'herméneutique de cette expérience première. Autrement dit, la dogmatisation qui invite à une interprétation de la réalité objectivée, si bien que le dogme suppose préalablement une expérience préthéorique.

> L'acte de base, qui rend possible la dogmatisation et la soutient, est une objectivation des phénomènes d'existence qui pénètrent dans le langage, une auto-objectivation fondamentale de l'existence qui se presse et veut s'interpréter ; c'est la caractéristique la plus formelle du processus de formation du dogme. Aux premiers stades d'une interprétation de l'existence, cette objectivation pousse vers une transcendantalisation « métaphysique » ou mythologique, c'est-à-dire dans une sphère symbolique transcendantale (…) (KGA III/1, 151).

Il devient possible d'identifier l'objectivation comme rationalisation à la racine de la dogmatisation à une hypostatisation. Il ne saurait être ici question de concevoir cette dernière comme une simple réification de l'expérience originaire. Ce qui se passe ici c'est que le niveau de rationalisation reste ici en-deçà de la rationalité dialectique et élabore un concept qui déborde le cadre de la construction logique pour devenir une entité métaphysique. En pénétrant ainsi dans le langage comme structure logique, cette hypostatisation fait tacitement appel à des déterminations transcendantales régies par un nouveau rapport au monde, posé comme résultat d'une interprétation fondamentale de soi. Justement, cette hypostatisation concerne principalement le soi dont l'auto-objectivation convie à une auto-interprétation gagnée non plus par l'angoisse mais par la certitude. Cette auto-interprétation met en œuvre un nouveau système de représentation assumé par le concept objectivé ou hypostasié qui reçoit la puissance l'aptitude à se référer à une autre réalité, à symboliser. Il y a une séparation qui s'opère entre l'expérience préthéorique et l'entité hypostasiée reconduite sur

un rapport métaphysique au monde, rapport transcendantal qui en constitue dorénavant la capacité symbolique.

D'autre part, la relation constructive ou systématique du concept résulte d'une objectivation hypostasiée qui pense la position de l'humain dans une vision globale objectivée (cf. KGA III/1, 158). D'après Jonas, au cœur de cette objectivation en termes de rationalisation transcendantale, on observe une transformation ontologique qui en est l'opération cruciale et décisive. L'aspect apophantique, démonstratif, voire descriptif du dogme requiert cette transformation dans laquelle la sensibilité joue un rôle déterminant pour la fixation conceptuelle du donné hypostasié. Etant donné que la rationalisation suit inévitablement le processus d'objectivation et d'hypostatisation transcendante, il est évident que cette dernière sollicite en particulier la vue qui permet une abstraction formelle et unifiée de la réalité. Comme nous le verrons plus loin, si saisir la réalité à partir de la vue, c'est former principalement des images, on peut donc conclure que l'imagination est l'opération basique de la rationalisation par laquelle se forme le dogme. Puisque le dogme relève d'une rationalisation, il est plausible que l'imagination est l'œuvre dans l'expérience préthéorique avant toute intrusion du *cogito* qui vient transgresser les antinomies existentielles au profit d'une hypostatisation transcendantale. L'expérience existentielle originaire tend à devenir une entité objectivement existante en soi et opératoire dans différents cadres théoriques. La consistance ontologique de l'expérience dialectique originaire disparaît quasi complètement et cède la place à un nouveau concept qui revendique une existence aussi bien réelle que transcendantale. Cet accent mis sur cette transformation ontologique est si déterminant que l'on ne pourrait parler de dogme sans cette rationalisation qui introduit dans le champ ontologique une construction logique, en lui assurant une consistance en vertu de sa symbolicité transcendantale devenue structurante pour l'expérience originaire.

Pour que le dogme soit réellement opératoire d'un point de vue théorique, il requiert une véritable transformation ontologique de l'expérience originaire. C'est cette transformation qui crée la controverse et par ricochet l'argumentation dans différents contextes rationnels. En réalité, « pour Augustin, le dogme du péché originel est d'une importance capitale, en particulier dans sa fonction rationnelle d'explication et de preuve » (KGA III/1, 158). Cette transformation ontologique fait que l'expérience humaine est nettement ignorée dans le développement de l'argumentation : « nous ne nous référons qu'à son caractère d'incarnation formel au phénomène d'existence sous-jacent » (KGA III/1, 158).

Le dogme de la prédestination qui concerne aussi la liberté, a une structure herméneutique analogue à celle du péché originel. Contrairement à celui du péché originel, le présent dogme est moins chargé conceptuellement et son objectivation symbolique est d'un type moins élaboré (KGA III/1, 159). Toutefois, les deux dogmes, tout en opérant une transformation ontologique, tentent une évaluation temporelle de l'existence (KGA III/1, 160). Si le dogme du péché renvoie à un passé éternel, celui de la prédestination concerne le futur éternel. Basé sur une expérience facticielle concrète, il porte sur la liberté de choisir ou de refuser la grâce. Au clair, elle suppose que la décision d'un tel choix ou refus est déjà déterminée de toute éternité par Dieu. Dans le déploiement dans ce temps, l'humain exécute en réalité cette décision prédéterminée pour lui. La volonté de soi immanente dans la délibération concrète apparaît comme un fait transcendant appartenant à une causalité suprême qui détermine le soi et son monde. Cette volonté est alors « un fait existant pour lequel je n'ai moi-même aucune relation de mise en œuvre originaire et dans lequel je n'ai aucune part d'auto-exécution (KGA III/1, 159).

C'est justement contre cette objectivation symbolique et cette hypostatisation systématique qui prennent leur appui sur l'appareil conceptuel néoplatonicien chez Augustin que s'insurge Pélage qui semble se rattacher au rationalisme de type stoïcien postulant la puissance de la liberté. Sûrement, nous savons que le rationalisme naturaliste pélagien qui exalte la puissance du libre arbitre et l'autonomie de la volonté, défend que l'humain doté de la faculté de choisir le bien et le mal, peut vivre sans péché (*Impeccantia*). Ce rationalisme de Pélage qui valorise les exercices en vue d'ouvrir la pratique de la vertu à la perfection, au nom de la confiance à la puissance du libre arbitre et à la bonté originelle de l'humain, récuse le péché originel, la nécessité de la grâce et la déchéance de la nature humaine[198]. Ce naturalisme qui s'inspire largement du stoïcisme, considère l'humain pourvu de conscience ou de raison, comme le chef-d'œuvre de la création. Ainsi, dans ce choix de la vertu en tant que conformité avec Dieu, l'humain qui se retrouve à la fois sous le regard de Dieu et sous la loi, peut alors accomplir parfaitement la volonté divine. Dans cette veine, la position pélagienne peut alors être considérée comme contraire à la grâce, étant donné que l'humain capable de choisir le bien n'aurait pas besoin de la grâce pour accomplir la loi. Mais la situation semble plus complexe qu'il ne paraît. Pour Jonas, pour comprendre la position pélagienne, il sied de revenir sur les différents niveaux de grâce que distingue Pélage : la

[198] Cf. E. Rolland et L. Esquirol, « Le Problème du mérite et de la grâce dans la pensée chrétienne », dans *Archives de philosophie* 14 (1983), pp. 109-129, p. 110.

grâce de la nature (ou grâce de la création), la grâce du pardon et la grâce pédagogique, etc. C'est en articulant ces différents niveaux, que la loi, même ancienne, celle de Moïse, apparaît déjà comme une grâce.

> Au sens de ce concept de grâce pédagogique, il est alors tout à fait logique de comprendre l'ancienne loi en terme de grâce, comme un premier pas de la grâce, dans la mesure où elle était une "aide à la connaissance", "un *adiutorium cognitionis*" (Augustin s'oppose par l'*inspiratio dilectionis)* ; seulement que, selon le stade de développement de l'humanité auquel l'ancienne loi se référait et le rôle préparatoire éducatif qu'elle impliquait, il ne pouvait pas encore s'agir de la loi de la liberté qui était complètement libre d'elle-même, mais a dû travailler toujours avec le principe hétéronome de la punition. Mais au moins, elle devrait éduquer positivement la volonté de la possibilité réelle de sa liberté et était donc déjà la grâce : grâce vers la complète et suffisante autonomie de l'homme (KGA III/1, 114-115).

Pour le moine breton, il y a une identité irrécusable entre la grâce et la loi, fût-ce encore celle de Moïse. Bien plus, il y aurait une pédagogie divine à l'œuvre aussi bien dans la création que le don de la loi à Moïse, qui en atteignant son sommet dans la loi christique, amène progressivement l'humain à comprendre qu'il est maître de son choix, puisque la fonction de la grâce est d'enseigner la volonté sur sa pleine liberté dans l'accomplissement de la loi. L'hétéronomie à travers laquelle la volonté permet l'intrusion de Dieu dans sa délibération, constitue une étape transitoire en vue de l'autonomie réelle qui rompt avec la référence à toute législation extérieure. Justement, la position pélagienne sur le rapport de la loi à la grâce met en vedette la structure de la connaissance en tant que modalité d'objectivation spécifique au cogito. Ce rationalisme confine la fonction de la grâce dans le secours de la connaissance en vue d'une autonomie réelle dans l'accomplissement de la loi. Là où Augustin juge que la grâce proprement dit, malgré ses multiples manifestations, apporte l'*inspiratio delectionis* qui en tant que l'amour versé dans le cœur des croyants les amène à accomplir la loi qu'ils connaissent, Pélage pour sa part soutient que l'effet de la grâce consiste dans le secours par lequel l'on connaît ce que l'on doit faire. En réalité, s'il est vrai que comme pour Augustin, l'ineffable grâce divine dans sa certitude se répand de diverses manières dans l'existence chrétienne et reçoit de fait différentes déterminations, il n'en demeure pas moins que le point de vue des pélagiens s'en démarque quant à la nature et à la fonction de la grâce [199]. Par conséquent, tout en considérant l'importance des autres dimensions de la grâce dans la controverse pélagienne, Jonas note que c'est principalement

[199] Cf. J. Lapointe, « La grâce chez Augustin et dans l'Augustinisme », dans *Laval théologique et philosophique* 55(1999), pp. 425-444, pp. 431-432.

la grâce pédagogique que Pélage met en avant afin de faire prévaloir tant le rôle de Jésus comme prédicateur que l'aspect de l'effort dans l'assimilation de son enseignement.

Bien plus, l'une des raisons de l'effacement de sa dialectique est que le dogme traduit la fuite de l'angoisse constitutive du rapport de l'existence au monde. L'objet que montre le dogme n'entretient plus le rapport originaire au monde marqué par l'angoisse. En l'absence de la disposition qui apporterait une certaine assurance à l'existence, la construction rationnelle spécifique au dogme recherche la certitude propre au *cogito* et fuit l'angoisse qui n'a rien d'une attitude psychologique. Comme l'explique Jonas,

> « (…) le dogme est souvent déjà la réponse aux antinomies rationnelles angoissantes, qui à leur tour sont déjà liées à l'herméneutique du dogme à partir de la conception constructive de base de cette métaphysique et augmentent sa valeur des caractères d'objets mondains qui sont générés » (KGA III/1, 152).

Il y a un lien substantiel entre l'angoisse et le dogme, en particulier celui du péché originel, en ce sens que ce dernier en ramollissant l'antinomie de la liberté et de la non-liberté au sein de la dialectique de l'existence, tend en à éliminer la tonalité affective. Avant les antinomies de la raison, l'existence rapporté au monde comporte ses propres antinomies que la raison qui tente de les réduire ou effacer engendre ses propres contradictions. Le rapport de soi au monde est certes marqué par l'angoisse en raison des différentes antinomies constitutives de l'expérience originaire. Notamment l'antinomie entre la volonté et la non-volonté, entre la liberté et la non-liberté, appartient à la structure même de l'expérience originaire de soi en tant qu'elle se voit foncièrement dialectique[200]. Or, la disposition qui permet au soi d'assumer cette antinomie existentielle est l'angoisse. Celle-ci dans son indétermination radicale permet au soi de se saisir dans son être même en ayant devant soi non pas un objet quelconque, mais essentiellement la nullité la plus extrême[201]. L'angoisse est le vertige de la liberté qui étourdit le soi lorsque l'œil de la raison s'aventure à inspecter le fond de l'abîme de l'antinomie existentielle, guidé par l'ambition d'en trouver une synthèse définitive[202]. Toute objectivation serait donc un refuge de soi dans la certitude qu'apporte le rapport à l'objet et un évitement de l'angoisse qui pourtant est la seule à fournir au soi la possibilité de son autoconstitution. En réalité, dans les limites ainsi tracées, l'angoisse constitue le

[200] Chez Kierkegaard, l'angoisse en tant que liberté entravée reste la condition préalable au dogme de la liberté. Cf. J. Natanson, « La peur et l'angoisse », dans *Imaginaire & Inconscient* 22 (2008), pp. 161- 173, p. 165.

[201] Cf. Y. Corbeil, « Les deux angoisses d'« Être et Temps» et l'«Unbedeutsamkeit» », dans *Revue Philosophique de Louvain* 99 (2001), pp. 26-45, p. 29.

[202] Cf. S. Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, trad. K. Ferlov et J.-J. Gateau, Paris, 1935, p. 90.

vertige de soi, de la volonté ou de la liberté devant la dialectique abyssale de la structure antinomique de l'existence[203]. Comprendre la structure du dogme et sa portée, c'est essentiellement appréhender ce mouvement par lequel l'évitement de l'antinomie existentielle et de l'angoisse qui en résulte, cède le pas à d'autres types de contradictions inhérentes à l'articulation théorique du dogme. Mais quel est le processus de base de la dogmatisation, par-delà l'aspect extérieur apophantique ?

En outre, c'est précisément cette transformation ontologique opérante dans l'objectivation rationnelle qui relance la question anthropologique dans l'analyse jonassienne étant donné que cette abstraction de donné par la sensibilité afin de pouvoir lui conférer une structure symbolique n'est nullement accidentelle mais relève de la constitution même de l'esprit humain. A ce titre, on peut donc voir que dès les premiers écrits de sa jeunesse, Jonas conçoit l'humain comme non pas un *cogito,* mais comme un *homo symbolicus*. Les différentes opérations de rationalisation se pratiquent dans des moules dont la structure basique demeure essentiellement symbolisante.

> Tout cela découle d'une structure fondamentale inévitable de l'esprit en tant que tel : qu'il s'interprète dans des formules et symboles d'objets, qu'il est "symbolique", cela est le plus essentiel de l'esprit - et le plus dangereux en même temps. Pour venir à lui, il prend essentiellement ce détour par le symbole, dans la confusion séduisante des problèmes dont il a tendance à se perdre, loin de préserver l'origine symboliquement et prenant le représentant absolument, et seulement dans une longue régression après avoir épuisé la mesure de ce détour, une conscience démythologisée peut approcher conceptuellement les phénomènes d'origine cachés dans ce déguisement (KGA III/1, 152).

Trois indications importantes peuvent être déduites de cet extrait : le statut symbolique de l'esprit humain, l'ambivalence de cette structure de l'esprit et la dédogmatisation ou la démythologisation comme solution interne de l'esprit humain dans son auto-interprétation devant cette ambivalence. Assurément, la théorie de l'esprit sous-jacent à l'étude de la liberté chez Jonas repose sur le statut symbolique de l'esprit[204]. L'imagination ou la représentation mentale en tant que phénomène interne au système cognitif suppose que l'esprit pour connaître son objet et se connaître soi-même, forme des images. L'esprit connaît les objets

[203] Cf. J. Natanson, « La peur et l'angoisse », *art.cit.*, p. 166.

[204] Jonas ne prend pas le temps d'expliquer en profondeur ce qu'il entend par symbole. Si l'on se demande s'il ne s'est jamais intéressé au problème classique du symbole, il nous faut d'abord répondre de manière négative. En fait, on ne trouve chez lui, dans les années 1930 aucune réflexion systématique sur le symbole. Mais il est évident que ce problème semble avoir été une des préoccupations majeures.

à partir des représentations ou des images. Celles-ci, du fait qu'elles représentent des objets auxquels l'esprit accède par le truchement de la sensibilité, sont des symboles. Cette imagination à la racine de la rationalisation de l'expérience est le fruit d'un long détour au bout duquel souvent s'effrite le rapport à l'expérience initiale. L'*homo symbolicus* est celui qui objective son monde non pas directement par le biais des concepts, mais par des images ou des symboles. Aussi bien l'objectivation comme rapport au monde, que l'auto-objectivation comme auto-interprétation de soi impose ce long détour de la symbolisation. La dogmatisation dans le cas du péché originel ou de la prédestination n'est pas possible sans le passage par la prégnance symbolique dans laquelle la cristallisation de la représentation provoque le naufrage de l'expérience originaire. Cependant, pour Jonas, ce statut symbolique de l'esprit est ambivalent puisque le bénéfice qu'il apporte au phénomène cognitif constitue en même temps un risque et un danger pour l'esprit. Le danger est que l'esprit, qui semble s'imposer ce détour pour éviter les problèmes inhérents à l'expérience, en particulier, les antinomies angoissantes internes à l'existence, tend à oublier l'expérience originaire et à considérer ce qui est représenté comme un absolu. C'est le danger du déguisement (*Verkleidung*) du vécu originaire que constitue le mythe ou le dogme. La dogmatisation comporte le risque d'oublier le phénomène originaire et de prendre le dogme qui est le résultat du détour de la symbolisation, comme un absolu. Toutefois, en dépit de ce déguisement, l'esprit humain tend constamment à revenir à l'expérience originaire. C'est en cela que consiste la conscience démythologisée et même dédogmatisée. Cette dédogmatisation demeure une tâche que s'assigne la conscience. Puisque le concept dans le dogme ou dans le mythe tend à recouvrir de plusieurs couches le phénomène originaire qui le cache, la conscience qui tend à revenir à elle-même décape ces couches qui la dissimulent aussi.

Jonas met à profit le statut symbolique de l'humain mais aussi cette tâche de la dédogmatisation pour déterminer la signification du péché originel qui en tant que dogme cache le phénomène originaire de l'insuffisance de l'humain à accomplir la loi. Sa tentative ne se réduit pas à une description de ce qui se passe au jardin d'Eden, mais il a en vue la démythologisation, une déconstruction du mythe, comme projet d'exhumation de l'originaire. A travers cet effort qui s'inscrit dans le sillage de Heidegger et de Bultmann, il veut arracher la conscience à l'emprise de ses formes d'objectivation pour réactiver la dialectique originaire de la condition humaine. Le terme péché originel mobilisé par Augustin qui réinterprète de façon symbolique la figure d'Adam et son péché,

> Adam, créé bon par Dieu et avec le libre arbitre, abuse de sa liberté de pécher, le premier et l'originel péché, par lequel il se prive non seulement irrémédiablement de l'état de pureté et d'innocence d'origine, mais aussi il corrompt pour ainsi dire dans la semence la "nature" de toute sa progéniture, de sorte qu'elle, qui est si corrompue (*natura non sana, corrupta*), perdra à tout jamais la capacité qui appartenait à l'origine à l'homme d'être bon par ses propres forces et d'atteindre lui-même sa "justice" (…). C'est cette liberté qui a été coupablement perdue, par le péché, bien que persistante dans le péché, la liberté soit toujours pratiquée : la liberté du mal. D'où la situation désespérée de l'homme devant Dieu ; d'où la nécessité de la grâce (KGA III/1, 155).

Plus que Paul, c'est Adam (Eve) qui apparaît comme le symbole de l'humanité et aide à comprendre la structure aussi bien de la volonté que la liberté. On sait que l'*Epitre aux Romains* interprète largement à la lumière de Jésus, nouvel Adam, l'expérience d'Adam. Augustin aligne également l'expérience paulinienne sur le mythe de la chute d'Adam pour y déceler le péché originel. De façon générale, ce mythe adamique oppose à la bonté originelle du créateur et de la création, une volonté également mauvaise, celle de l'humain, le site de la liberté du mal. Il est question de l'histoire objectivée qui transpose l'expérience de la volonté d'une personne à la sphère intégrale des événements temporels mondains (KGA III/1, 156). C'est dire que depuis l'origine, la liberté est elle-même double et ambivalente ; la liberté d'obéir et celle de pécher. Or, l'humain en désobéissant à la volonté divine, abuse de la liberté. Cela signifie que dès l'origine, l'essence de la liberté ne consiste pas à faire ce que l'on veut, mais à obéir à une loi extérieure, à la volonté divine. C'est ce péché d'Adam qui est pour Augustin, le péché originel dont Jonas souligne le double aspect :la privation et la corruption. D'un côté, le péché adamique prive de la pureté et de l'innocence originelle, d'une volonté intégralement tournée vers le bien. Il s'agit de la perte de la capacité d'accomplir la justice par soi-même. De l'autre, le péché originel corrompt tout le genre humain en transmettant la liberté du mal au sein de la volonté. C'est sur cette double base de la privation et de la corruption que le péché originel exprime à la fois l'impuissance de l'état sous la loi et la nécessité de la grâce qui opère la *restititio in integrum* de ce qui était perdu. Sous ce rapport, il n'y a aucune dialectique possible entre les deux états.

Ce transfert de la corruption dans tout le genre humain n'est possible que sur fond d'une identification symbolique entre Adam et l'humanité. Adam se présente alors comme un symbole métaphysique de la condition humaine. Les questions, les problèmes et les explications de l'explication humaine se rapportent depuis à la structure rationnelle de l'expérience adamique (cf. KGA III/1, 156). Certes, de sérieuses difficultés rationnelles

naissent avec la rupture de la dialectique entre la loi et la grâce. En particulier, il demeure difficile de concilier l'existence d'un Dieu bon avec l'incapacité foncière de l'humain à réaliser la justice (cf. KGA III/1, 156). De même, le problème de la responsabilité devient épineux car la culpabilité ne se rapporte pas uniquement aux fautes que les humains commettent, mais celles-ci portent également le poids de la condamnation de la faute adamique. Comme symbole de l'humanité, pour Augustin, Adam est également le symbole non plus de la dialectique, mais de l'antinomie entre la liberté et la non-liberté. Jonas remarque que la brisure de cette dialectique par l'interprétation augustinienne n'a pas pu évacuer cette antinomie de la volonté. Le dogme du péché originel montre son incapacité à exprimer la dialectique de l'expérience antinomique d'une volonté dans laquelle la non-liberté suppose déjà l'effectuation de la liberté et vice-versa (cf. KGA III/1, 157).

Conclusion

Différentes études de l'essai de 1930 sur la liberté ont mis en lumière aussi bien la place de l'objectivation de la volonté ainsi que la dialectique de celle-ci, sans toutefois mettre en évidence la préfiguration de la critique du *cogito* et insister sur l'originarité de la volonté. Le *Protocole* de 1928, qui dessine le projet de cet essai de 1930 sur la liberté, fixe la dette de Jonas à l'égard de Heidegger de qui il emprunte l'analytique existentiale et auprès de qui il a suivi notamment le cours sur Augustin. Nous avons vu que ce cours démontre que le *cogito* cartésien interprète l'expérience intérieure chez Augustin en la déformant, de même que l'Évêque d'Hippone commente l'expérience paulinienne de la volonté en l'altérant par le biais du schème néoplatonicien. Quant à la *Lettre* de 1929, elle affirme l'originarité de la réflexion de la volonté (*volo me velle*) dont l'objectivation en *cogito me velle* puis en *cogito me cogitare* certifie la visée par Jonas d'une structure préthéorique et d'une rationalité dialectique. Pour sa part, l'essai de 1930 sur la liberté en assumant tous ces aspects explique comment Augustin désactive la dialectique entre la loi et la grâce, en rationalisant systématiquement l'expérience paulinienne de la liberté.

Le rationalisme stoïcien commande l'objectivation de l'expérience originaire de l'*eph'hemin*, en se conciliant l'étrangeté du monde, au profit d'un vie accordée sur le logos, au bénéfice d'une autonomie où le soi accomplit par son propre pouvoir ce que fixe le destin. Cette dialectique de la liberté du soi face au monde trouve une autre configuration dans le christianisme où l'objectivation par le *cogito* oppose la volonté originaire non plus au monde mais à soi-même, débouchant sur un pouvoir dorénavant incapable d'accomplir de façon

autonome le bien. Cette nouvelle dialectique de l'impuissance et de la puissance de la volonté, de la loi et de la grâce, perd toute sa teneur quand Augustin systématise le concept de péché originel afin de justifier la nécessité de la grâce. De même que l'agir inhérent à la volonté n'accomplit plus la loi en toute autonomie, de même le consentement devenu ambivalent compromet l'*amor sui* qui n'est plus strictement *caritas iustitiae* à cause d'orgueil comme affirmation exclusive de soi. Cette dogmatisation de l'expérience facticielle de la liberté se ressource principalement dans l'interprétation du mythe adamique pour y abstraire le symbole ouvrant le champ à une systématisation adéquate. Le dogme religieux comme concept systématique d'une expérience originaire trouve sa force dans un mythe dont il extrait l'image ou le symbole qui conduit à une hypostatisation du vécu facticielle. Mais dans quelle mesure cette hypostatisation opère-t-elle dans le cas du mythe gnostique ? Comment l'objectivation du vécu originaire se fait-elle dans le gnosticisme et dans quelle mesure la dialectique inhérente à l'expérience facticielle se préserve-t-elle ?

Chapitre 3 : Principe gnostique et rationalisation dialectique

Introduction

L'œuvre de Jonas reste traversée par un intérêt croissant pour le mythe, qu'il s'agisse du mythe gnostique, lurianique ou de celui qu'il compose pour expliquer la tragédie de la Shoa[205]. Or, de façon générale, l'opposition, à tort d'ailleurs, entre *mûthos* et *logos*, au nom d'un certain rationalisme, condamne comme non rationnel le mythe au profit du *logos*[206]. Pourtant, chez Jonas, on ne saurait soutenir le statut infra-rationnel du *mûthos*, puisque ce dernier, comme rationalisation d'une expérience existentielle à travers des images, dispose d'un *logos* indéclinable même face à l'objectivité scientifique. Ainsi, la circularité entre les deux s'y énonce comme suit : le *logos* est interne au *mûthos*, et le *mûthos* est une forme d'objectivation du *logos*. Aussi, si le mythe gnostique s'élabore sur fond d'un *logos* ou d'un principe également gnostique, on doit se poser la question de son rapport au *logos* d'un autre type, le grec notamment. Le *logos* gnostique est-il nouveau et original, ou ne constitue-t-il qu'un déguisement du *logos* grec ? En quoi consiste-t-il et par quel procédé Jonas parvient-il à en établir l'unité au sein d'un mouvement reconnu comme syncrétique ? Dans quelle mesure le dualisme anticosmique qui caractérise le *logos* est-il objectivé dans la mythologie gnostique dont les versions demeurent largement variées ? Sur base de quels éléments une métaphysique comme celle d'Origène ou de Plotin qui combat le gnosticisme, opère-t-elle souterrainement une rationalisation du principe gnostique ? Pouvons-nous reconnaître dans l'examen du dualisme gnostique et de ces deux niveaux d'objectivation, une critique latente du rationalisme chez Jonas ?

Notons au préalable que l'intérêt pour le gnosticisme traverse de part en part l'œuvre de Jonas et naît dans les années 1924 à 1933 dans les cercles de Heidegger et de Bultmann (*Souvenirs*, 85). Rappelons qu'à Marbourg, Bultmann qui représentait la deuxième génération de l'École d'histoire des religions, avait rendu les sources patristiques, les textes

[205] Cf. H. Jonas, *Entre le néant et l'éternité*, Texte rassemblés et traduits par S. Courtine-Denamy, Paris, 1996, p. 121 ; E. Borghese Keene, *Hans Jonas. Mythe, temps et mémoire*, Zurich/New York, 2014, p. 199.

[206] La signification moderne de *mûthos* est différente de l'acception que cette notion recouvre dans la littérature classique grecque, en particulier. De plus, *mûthos* comme *logos* n'ont pas nécessairement la même charge sémantique à l'intérieur de l'hellénisme, notamment chez Platon et Aristote. Dans le sillage de W. Otto, la question que Heidegger pose : « Was heisst Denken? », interroge en réalité cette différence à nouveau mobilisée avec l'ébranlement de la rationalité postulé par Kant et défendu par Nietzsche. cf. C. Calame, « Mûthos, logos et histoire. Usages du passé héroïque dans la rhétorique grecque », dans *Homme* 147 (1998), pp. 127-149, p. 132 ; L. Fontaine-De Visscher, « Mythe et raison. Propos contemporain », dans *Revue Philosophique de Louvain* 88, (1990), pp. 553-580, p.555.

coptes du *Codex d'Askew* ou du *Codex de Berlin* 8502, les textes manichéens de l'oasis de Turfan et la littérature mandéenne utilisables pour l'exégèse du Nouveau Testament[207]. La thèse doctorale de Jonas intitulée « Der Begriff der Gnosis », défendue à Marbourg en 1928 trouvait sa gestation en particulier dans le séminaire de Bultmann de 1926 sur « la connaissance de Dieu dans le Nouveau Testament ». En 1930, en même temps que l'essai sur la liberté, apparaissait « Der Bergriff der Gnosis », un extrait de sa thèse. En 1934, il publie la première partie de son ouvrage : « Gnosis und der spätantiker Geist. I. Die Mythologische Gnosis »[208]. Après la deuxième guerre mondiale, en 1954, de passage en Allemagne, il en propose une deuxième édition, qui sera revue et augmentée en 1964. A la même occasion, en 1954, il éditait partiellement la deuxième partie de son ouvrage : « Gnosis und der spätantiker Geist. IIè Partie, I : von der Mythologie zur mystischen Philosophie », qui sera revue en 1966. Cette deuxième partie ne sera intégralement publiée qu'après sa mort en 1990. Toutefois, pour faciliter une audience plus large, Jonas écrivait en 1965 *The gnosis religion: the Message of the Alien God and the Beginning of Christianity*. Par ailleurs, il a consacré certains articles et a pris une part active à certaines conférences sur la gnose, surtout après la découverte de Nag Hamadi[209].

Ce troisième chapitre étudie la signification du principe gnostique et les différentes objectivations de ce principe chez Jonas. Il veut montrer qu'à travers l'application de la méthode heideggérienne, l'identification d'un principe spirituel, l'examen du dualisme gnostique et l'analyse de l'objectivation de ce principe par Jonas, préparent sa critique du rationalisme moderne[210]. Cette préparation s'appuie également sur le rationalisme stoïcien

---

[207] Cf. K. Rudolph, « Hans Jonas and research on gnosticism from a contemporary perspective », dans H. Tirosh-Samuelson et C. Wiese (dir), *The Legacy of Hans Jonas : Judaism and the Phenomenon of Life*, Boston, 2008, pp. 91-106, p. 93.

[208] Comme nous le verrons plus loin, le titre de cet ouvrage apparait comme une réaction directe contre Bousset qui postulait un esprit de l'Antiquité grecque tardive. D'après Jonas, il sied plutôt de déduire l'esprit de l'Antiquité tardive simplement d'autant plus que la gnose recèle un principe absolument nouveau. cf. GSG I, 39).

[209] C'est en 1945 près de la ville de Haute-Égypte de Nag Hammadi qu'un fermier local nommé Muhammed al-Samman découvrait des textes paléochrétiens et gnostiques : treize codex de papyrus reliés en cuir enterrés dans un pot scellé. Rédigé en langue copte, ce codex comprend notamment l' « Évangile de Thomas » dans son intégralité. D'après J. Robinson, ces codex auraient certainement appartenu à un monastère Pacômien et seraient enterrés après la condamnation par Athanase de l'utilisation de livres non canoniques, en 367 après JC. cf. M. Meyer & J. M. Robinson, *The Nag Hammadi Scriptures*, San Francisco, 2007, pp. 2-3.

[210] Revenir sur cette méthode est un moment important dans l'étude du travail de Jonas sur le gnosticisme, étant donné que certains comme H.J. Schoeps soutiennent que l'interprétation de Jonas est fondée sur une psychologie de la religion et non pas sur une analyse existentiale. cf. M. Brumlick, « Ressentiment - A few motifs in Hans Jonas early book on gnosticism », dans H. Tirosh-Samuelson et C. Wiese (dir), *The Legacy of Hans Jonas. op. cit.*, p. 75.

dont se sert Jonas comme levier pouvant activer différentes dialectiques : entre mythe et *logos*, objectivation et subjectivation, puissance et impuissance de soi, tandis que le dualisme anticosmique interdit la dialectique entre le soi et le monde. En effet, dans l'objectivation de soi et du monde, le soi peut briser ou au contraire sauver l'unité de soi et son appartenance au monde, en dépit de la dualité constitutive de ces deux rapports. Interroger de la sorte la modalité de cette objectivation, c'est questionner notre rapport au passé et l'essence de l'humain pour laquelle notre situation existentielle fournit déjà une précompréhension (cf. EPh, 250)[211]. Pour défendre notre hypothèse, notre lecture reposera essentiellement sur GSG en l'éclairant au besoin par d'autres textes qui le complètent[212]. Ainsi, ce chapitre se divise en deux parties. D'une part, après avoir montré comment l'approche du syncrétisme pointe le rationalisme, nous montrerons que le principe gnostique s'identifie à un dualisme anticosmique et trouve sa première objectivation dans le mythe dont le *logos* diffère du grec. D'autre part, nous expliquerons en quoi l'analyse jonassienne de la métaphysique (Origène et Plotin) comme deuxième niveau de l'objectivation du principe gnostique, est déjà une critique du rationalisme grec, suivant le paradigme de la pseudomorphose de Spengler.

3.1. Analytique du *Dasein* gnostique et objectivation mythologique

Le mythe est-il nécessaire à l'existence sociale ou individuelle ? Pour Jonas, il est constitutif de la condition humaine qui, bien avant toute élaboration des concepts, objective son existence par le truchement des images[213]. Mais comme cette objectivation du mythe se fait sur le sol de la religion, quel rapport peut-on établir entre *gnôsis* (gnose) et *pistis* (foi) au regard de leur constitution commune comme forme de connaissance appelant une décision, ou à l'horizon d'une certaine rationalité que chacune d'elles peut revendiquer[214]? C'est la question de savoir si la gnose (ou la foi) est bel et bien rationnelle. Cette question est

[211] Cf. E. Jüngel, « Die Wirksamkeit des Entzogenen. Zum Vorgang geschichtlichen Verstehens als Einführung in die Christologie », dans B. Aland (dir.), *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, Göttingen, 1978, pp. 15-32, p. 16.

[212] La première partie de GSG qui expose le gnosticisme dans sa forme de *mûthos*, analyse « le *logos* gnostique » dans un premier chapitre en menant une phénoménologie de l'étranger en tant qu'originaire. Le deuxième chapitre examine « la situation du Dasein gnostique » et épluche les concepts fondamentaux du gnosticisme, tels que le cosmos, l'*heimarmene*, la *pronoia* et la *psychè*, en précisant les éléments à travers lesquels ces concepts deviennent révolutionnaires (l'allégorie, le fatalisme, le monde divin, la morale, le « soi » et le Dieu gnostique). Tandis que le troisième chapitre explique la mythologie et la spéculation en s'appuyant sur la cosmologie mandéenne et sur le récit manichéen de la dramatique chute originelle. cf. K. Rudolph, « Hans Jonas and research on gnosticism from a contemporary perspective », p. 100.

[213] Voir R. Theis, *Jonas. Habiter le monde. op. cit.*, p. 16.

[214] On ne fait pas ici allusion à la *Pistis-Sophia* qui est un thème majeur du gnosticisme. Il s'agit plutôt du rapport qui oppose souvent *pistis* (foi), rattachée aux religions abrahamiques, et *gnosis*. cf. RG, 55-56.

préliminaire chez Jonas qui au début de ses recherches présentait au séminaire de Bultmann un exposé sur la connaissance de Dieu (*gnosis theou)* dans l'Évangile selon saint Jean (Souvenirs, 85). La réponse à cette question intime la définition d'un autre type de raison (*logos*) ou de rationalisation différente notamment de la rationalité hellénistique. Or, suivant Jonas, l'objectivation est une tendance naturelle du Dasein qui rationalise et transforme le *logos* dans sa mobilité facticielle[215]. Elle est « l'extériorisation d'un principe intérieur et par là, d'une certaine manière, sa dissimulation » (EPh, [292]). Ainsi, c'est grâce à l'Analytique du *Dasein* que Jonas isole ce procédé caché aussi bien dans le mythe que dans la spéculation gnostique[216]. Elle a permis d'arracher ce concept d'objectivation « à l'indétermination pour devenir un concept complet au plan herméneutique » (GSG I, 88-89)[217]. Mais en quoi cette objectivation, en tant que rationalisation d'un vécu facticiel, engage-t-il le problème du rapport du gnosticisme au rationalisme grec ? En répondant à cette question, nous montrerons que l'identification du principe existential du mythe gnostique au dualisme anticosmique cache une certaine critique du rationalisme grec. Notre position à ce stade est

[215] Le *logos* signifie chez Jonas parole ou discours primitif. Il représente cette parole originaire qui est objectivée dans l'image mythologique et le concept spéculatif gnostique. Il forme l'unité des éléments primitifs linguistiques à partir desquels sont développées les mythologies. Il n'exprime pas un mot unique, mais l'unité des divers éléments interdépendants et mutuellement déterminants qui unissent les différentes sources et créent un horizon de sens. cf. GSG I, 93.

[216] L'un de problèmes majeurs de cette réduction à ce stade consiste à savoir ce qui autorise le passage de l'histoire des religions à la phénoménologie, de l'histoire des textes à la structure de l'existence. Cette posture de la phénoménologie suppose que nous lisions notamment les *Épîtres de Paul* comme si nous l'écrivions avec lui, que nous comprenions les mythologies gnostiques comme si nous prenions part à la situation concrète de l'expérience des gnostiques. cf. M. Brumlick, « Ressentiment », *art. cit.,* p. 77.

[217] Jonas assume et infléchit la double tâche de l'ontologie de *Sein und Zeit* : « Le fondement existential découvert grâce à la couche des témoignages se répercute immédiatement en tant que principe d'interprétation sur ceux-ci et n'a de réalité pour la connaissance qu'en elle. Le fait que la connaissance originaire devienne féconde par cette perception signifie que chaque terme de retour « destructif » (analytique) des constructions d'objectivation se transforme également (…) en principe constructif » (GSG I, 16-17). Dans la méthode de Jonas, il y a deux moments intimement unis et circulaires : synthétique et analytique, constructif et destructif. En effet, le principe gnostique qui est isolé grâce au retour destructif des témoignages objectivés, constitue la clé herméneutique de cette analytique. Il est question de l'analyse du contenu des sources gnostiques immédiates sur base de son principe existential et l'élargissement de cette analyse au domaine de l'objectivation où le mythe objectivé se transforme en métaphysique (cf. GSG I, 82). Pour résoudre cette difficulté inhérente à cette unité analytico-synthétique, destructivo-constructive, ce principe existential, sans être dogmatique, doit être postulé a priori en tant que niveau originaire de « l'aperception imaginative de l'être » qui se temporalise dans la constitution d'un monde et de soi-même (cf. GSG I, 13 ; GA 2, §5, 16). Or, cette double tâche n'a pu être opératoire qu'en se fondant elle-même sur la méthode de *Sein und Zeit* dont la double mission articule l'analytique ontologique du *Dasein* et la destruction de l'histoire de l'ontologie (cf. GA 2, § 5, 6.). Ainsi, puisque le retour destructif vers l'histoire de l'ontologie reste marqué par une critique de Descartes dans « l'élaboration des fondations ontologiques implicites du *cogito sum* » (GA 2, § 6, 24), le retour destructif ou analytique des sources considérées comme des constructions d'objectivation contient implicitement une critique de l'être du *cogito* (cf. GSG I, 17). Ce retour destructif comporte une portée positive chez Jonas puisque ce retour à la nature originelle du sujet demeure une construction de la relation originaire en tant qu'attitude fondamentale de l'existence facticielle (cf. GSG I, 94).

que, même si l'analytique heideggérienne a été décisive dans l'isolement du principe gnostique, elle ne saurait à elle seule justifier la préparation de la critique du rationalisme moderne chez Jonas, puisque ce dernier recourt à d'autres entrées, spécialement son intérêt pour le rationalisme stoïcien. Lorsque émerge le gnosticisme qui se ramifie dans un subtil syncrétisme, la philosophie dominante de l'Antiquité tardive était le stoïcisme qui devient l'antithèse de ce mouvement. Négation de la liberté, récusation de la puissance de soi, refus du monde, bref, dualisme anticosmique, le gnosticisme constitue un affront direct au monisme stoïcien.

3.1.1. Du syncrétisme à l'unité du principe gnostique

Sans doute, la méthode de *Sein und Zeit* intègre-t-elle la critique de Heidegger vis-à-vis de Descartes[218]. Elle amène Jonas à assumer indirectement cette critique. Avant de mettre en exergue cette critique souterraine de Descartes dans la phénoménologie de l'existence gnostique, il importe de nous arrêter sur cette approche du syncrétisme qui, en raison de la nature de l'objet traité, - la gnose (connaissance) -, prend position par rapport notamment au rationalisme grec[219]. En effet, par syncrétisme, on entend l'hypothèse selon laquelle le gnosticisme est né d'un mélange diffus, voire confus des éléments grec, iranien, juif et/ou chrétien[220]. Nous supposons ici que le fait que le gnosticisme se soit mélangé aux éléments des diverses provenances, dévoile la manière dont le *Dasein* de cette époque-là comprenait le soi et le monde, comme « mélange » (*Mischung*), ainsi que nous le verrons plus loin. Mais

[218] Ces différentes approches su syncrétisme intègrent ce que K. Rudolph appelle le changement de paradigme dans l'histoire de la religion. cf. K. Rudolph, (2003) « Hans Jonas and research on gnosticism from a contemporary perspective », dans H. Tirosh-Samuelson & C. Wiese (éds.), *The Legacy of Hans Jonas. op. cit.*, pp. 91-106.

[219] Certes, à la suite du colloque de Messine tenu en 1966, le terme gnose qui dérive du grec « gnôsis », ne désigne pas le savoir d'une façon générale, mais une connaissance comprise comme moyen du salut, portant sur les mystères des êtres divins et célestes, révélée par un messager divin. Tandis que le gnosticisme est un mouvement religieux, une tendance métaphysique ou un courant mystique développé durant les trois premiers siècles de l'ère chrétienne dans l'Empire romain et qui propose la connaissance (gnose) salvatrice révélée par le divin ou le messager de ce dernier à l'esprit humain tenu captif dans un monde opprimant. cf. P. Hadot & M. Tardieu, « Gnostiques », dans *Encyclopaedia Universalis.* Corpus 10, Paris, 2002, pp. 428-436 ; H. C. Puech, *En quête de la gnose. I La Gnose et le temps*, Paris, 1978, pp. 77-78 ; S. Pétrement, « La notion de gnosticisme », dans *Revue de Métaphysique et de Morale* 65 (1960), pp. 385-422 ; p. 385. ; M. Scopello, « Courants gnostiques », dans J.-M. Mayeur, L. Pietri, A. Vauchez et M. Venard (dirs.), *Histoire du Christianisme : Le nouveau peuple (des origines à 250)*, vol. I, Paris, 2000, pp. 332-333 ; N. Depraz, « Le statut phénoménologique du monde dans la gnose ». *art. cit.*, p. 626 ; U. Bianchi (a cura di), *Le Origini dello gnosticismo. Colloquio di Messino 13-18 Aprile 1966*, Leyde, 1967, pp. 3-5.

[220] Pour U. Bianchi, ce syncrétisme rend complexe le gnosticisme comme phénomène religieux, étant donné que l'on ne saurait en déterminer l'initiateur ou l'inspirateur direct à la manière d'autres religions. cf. U. Bianchi, « Le Gnosticisme ». *art. cit.*, p. 34 ; N. Depraz, « Le statut phénoménologique du monde dans la gnose : du dualisme à la non-dualité ». *art. cit.*, p. 630.

pour l'heure, il importe de voir comment Jonas rencontre le rationalisme grec mobilisé dans l'approche de la philologie et l'histoire des religions.

D'entrée de jeu, notons que Jonas étudie de près l'œuvre de von Harnack (1851-1930) qui défendait que les gnostiques hellénisent le christianisme en construisant une vision du monde théoriquement cohérente à partir de certaines affirmations doctrinales (cf. GSG I, 50)[221]. Cette hellénisation constituerait une infidélité à l'Évangile puisqu'elle remet en question le discours contre les hérétiques et contre les gnostiques. Or, d'après Jonas, cette conception de von Harnack qui tenait le gnosticisme comme une « hellénisation aiguë du christianisme », était encore dans le sillage de la tradition humaniste classique. Pourtant, cette position nous intéresse parce qu'elle convoque au tribunal de la révélation exclusive les différentes formulations dogmatiques des contenus de la foi et peut être tenue comme une forme de rationalisme d'autant plus que ce tribunal se veut aussi celui de la raison. Aussi est-ce au nom d'un certain rationalisme que l'auteur de l'*Essence du christianisme* aboutit à une critique du dogme catholique et à une conception formaliste de la gnose. Ce formalisme suppose l'assignation de l'élément hellénistique dans la configuration de la gnose (cf. GSG I, 49). En d'autres termes, le schème hellénistique comme principe formel exercerait une fonction rationalisante à l'égard du christianisme et des mythes gnostiques (cf. GSG I, 49-50). D'ailleurs, von Harnack travaille abondamment sur le cas de Marcion qui faisait une opposition rationaliste à l'Ancien testament par le rejet de la mythologie païenne des gnostiques au nom du christianisme comme seule vraie religion.

Ensuite, remarquons que Jonas critique Schaeder (1896-1957) et Reizenstein (1861-1931) qui battent à plate couture l'hellénisme de von Harnack et soutiennent la thèse orientaliste, sans cependant éliminer totalement l'influence du rationalisme grec dans la généalogie du gnosticisme. Le principal mérite de Schaeder consiste à avoir ravivé la thèse du caractère oriental du gnosticisme, devenue pour d'aucuns sclérosée (cf. GSG I, 50). De ce point de vue, si l'on oppose l'orientalisme à l'hellénisme, Schaeder apparaît à juste titre comme l'antithèse de von Harnack, quand bien même il conserve l'humanisme et le syncrétisme (cf. GSG I, 51). Or, cette étude qui se consacre aux études iraniennes et manichéennes, « rend de nouveau hommage à la prépondérance grecque pour la caractérisation essentielle de la gnose » (GSG I, 51). Contrairement à von Harnack, l'orientaliste allemand perçoit dans le

[221] Au nom de von Harnack, nous associons J.L. von Mosheim, F. C. Baur, R. A. Lipsius et A. Hilgenfeld. cf. K. Rudolph, « Hans Jonas and research on gnosticism from a contemporary perspective ». *art. cit.*, p. 92.

gnosticisme, une rationalisation dans laquelle l'élément hellénique ne se réduit qu'à sa portée formelle en tant qu'« étape de clarté et d'intelligibilité de l'objectivation des pensées » (GSG I, 52). Cette posture reste presque inchangée même dans la collaboration avec Reitzenstein (cf. GSG I, 23). En particulier, en 1926, ce spécialiste de l'hermétisme soutenait qu'il n'existe pas un gnosticisme au sens strict, mais plutôt différentes strates de ce syncrétisme construit sur la base de l'élément iranien (cf. GSG I, 23)[222]. Mais en 1927, il revoyait sa position pour réaffirmer l'existence du *logos* grec dans le mythe gnostique.

Puis, rappelons que Jonas se rapproche d'Anz qui rompt avec la tendance hérésiologique et utilise une méthode génétique dont l'aspect allégorique confrontait le judaïsme, la religion babylonienne et la religion perse au gnosticisme pour mettre en évidence l'idée gnostique fondamentale[223]. Il traçait la généalogie de certaines idées mythiques qui partent de la religion babylonienne, passent par la religion perse, avant de se cristalliser dans la religion juive. Son hypothèse est que le gnosticisme est né de la transformation de la culture perso-babylonienne. Si Jonas affirme se sentir proche de cet auteur, c'est parce qu'il est le premier à chercher une idée commune, un principe gnostique. Or, ce principe non grec qui est matériel chez Anz, sera spirituel pour Jonas. Cependant, affirmer l'origine babylonienne ou perse du gnosticisme, c'est réfuter la thèse helléniste. Cette réfutation pose de fait la question de savoir si le gnosticisme est un mouvement rationnel et cela sous quelle réserve. Pour Anz, ce principe matériel correspond à l'idée de l'ascension de l'âme à travers laquelle il revient de discerner l'origine du gnosticisme[224]. Toutefois, Jonas réfute l'hypothèse selon laquelle le gnosticisme résulterait de la combinaison des idées perses et babyloniennes. Il refuse que le principe gnostique soit le produit de l'amalgame des visions du monde, tel que le soutient Anz (cf. GSG I, 26). De ce chef, la transformation thématisée par Anz constitue aux yeux de

[222] L'un des mérites de Reitzenstein est d'avoir montré l'importance des religions des mystères dans le développement des systèmes religieux hellénistiques. Pour lui, la distinction entre les genres dans ces religions hellénistiques doit précéder l'étude historique des religions. Son livre principal : « Die hellenistischen Mysterien des Religion » fait une description de ces religions des mystères et de leurs idées essentielles. Cette description prouve l'antériorité de certains textes de ces religions par rapport à la littérature chrétienne. cf. A. Bill, « La littérature religieuse hellénistique dans les religions des mystères d'après Reitzenstein », dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* 5 (1923), pp. 442-457.

[223] Casey remarque que Anz pousse plus loin l'hypothèse mythologique de Bousset et de Faye et arrive à des conclusions similaires à celles de von Harnack. cf. R. P. Casey, « Gnosis, gnosticism and the new testament", dans W. D. David et D. Daube (éds.), *The Background of the new testament and its eschatology*, Cambridge, 1964, pp. 52-80, p. 52.

[224] Cf. W. Widengren, « Les origines du gnosticisme et l'histoire des religions », dans *The Origins of gnosticism. Colloqium of Messina 13-18 April 1966. Text of and discussions published by Ugo Bianchi*, Leiben, 1967, pp. 28-60, p. 28.

Jonas un renversement métaphysique de valeurs et de sens, ravalant le symbole d'une religion cosmique accomplie en un système anticosmique abrupte (cf. GSG I, 27).

En outre, Jonas discute avec Bousset (1865-1920)[225] qui veut dépasser Anz en déterrant tant le contenu des traditions perse et babylonienne que les circonstances de leur rencontre. Il juge que la déduction perse-babylonienne d'Anz constitue en réalité une dégradation. D'après lui, les aspects inexpliqués dans la déduction perso-babylonienne des contenus représentatifs ne peuvent être élucidés qu'à la lumière du rapport de pouvoir politique et religieux de la domination perse sur la Babylone. C'est cette hégémonie qui intime une dégradation des symboles et valeurs de la culture du peuple vaincu. Cela signifie que le renversement de Babylone par la Perse entrainait l'adoption de la foi triomphante et le mépris des divinités du peule dominé, dégradées en figures démoniques[226]. Bref, cette dégradation à la fois métaphysique, sémantique et axiologique résulte des nouveaux rapports de forces (cf. GSG I, 27). De ce point de vue, pour Bousset, le gnosticisme qui surgit dans le dynamisme de cette dégradation, n'est pas novateur, car il fossilise différentes couches d'idées, attitudes ou visions du monde tombées en désuétude (cf. GSG I, 45). Il est une production résultant de la rencontre de l'hellénisme, du parsisme et d'autres attitudes avec leurs figures sémantiques et leurs éléments formels (cf. GSG I, 46). Le *logos* grec s'entrelace à d'autres formes de rationalité, de sorte que le dualisme perse s'est combiné au dualisme grec pour donner un dualisme métaphysique nouveau : le dualisme gnostique. Raison pour laquelle Bousset rejette la position d'une « idée gnostique fondamentale » d'Anz au profit de la juxtaposition et de l'entrelacement complexes de divers systèmes de pensée (cf. GSG I, 22). Cette hypothèse récuse la prédominance d'un *logos* particulier dans la genèse du gnosticisme et réaffirme un syncrétisme radical. Pourtant, contre Bousset, Jonas dénonce une alchimie d'idées. Il rétorque que la « dégradation » des divinités babyloniennes n'est

[225] Bousset est théologien allemand, spécialiste du Nouveau Testament, ami d'Ernst Troeltsch (1865-1923) et élève de von Harnack. Il appartenait aussi à la *Religionsgeschichtliche Schule,* un cercle des savants théologiens de l'Université de Goettingue, parmi lesquels Einchhorn, Gunkel, Weiss, Wrede, Heitmüller, Gressmann. Bousset a mené surtout des études comparatives entre l'Église chrétienne primitive et le judaïsme hellénistique et soutient l'influence des cultures et des systèmes de croyance environnants dans le christianisme primitif.

[226] K. Rudolph retient cinq éléments centraux à partir de l'approche syncrétiste de Bousset : les éléments centraux de cette vision étaient les thèses suivantes : (1) ; Le gnosticisme est un sujet de l'histoire de l'Église primitive et de l'exégèse du Nouveau Testament ; (2) il est un produit du syncrétisme hellénistique ; (3) son influence était manifeste sur l'enseignement et la pratique chrétienne ; (4) ses sources prouvent son antériorité et son indépendance par rapport au christianisme ; (5) elles attestent son origine orientale dans le sol perse et babylonienne. cf. K. Rudolph, « Hans Jonas and research on gnosticism from a contemporary perspective ». *art. cit.*, p. 92.

pas une explication, mais un symptôme du gnosticisme (cf. GSG I, 33-34). Comment, à partir de quel agent et pour quelle motivation l'esprit de l'Antiquité grecque tardive s'est-il combiné au dualisme perse pour produire le dualisme gnostique absolument pessimiste et désespéré ? Cette question de Jonas à Bousset ne porte pas sur le contenu des représentations, mais sur le principe spirituel de ces deux visions du monde totales dont la combinaison aurait abouti à une troisième vision du monde totalement nouvelle et également totale.

Enfin, sans prétendre s'opposer aux solides acquisitions des approches de la philologie et de l'histoire des religions, Jonas soutient que « la phénoménologie a préséance sur la généalogie » (EPh, 264) et entreprend une phénoménologie qui isole un principe gnostique afin de comprendre une période importante de l'histoire occidentale. Il ne remet pas en question l'aspect fusionnel ou combinatoire qui peut avoir un sens légitime dans la comparaison des traditions, mais subordonne les comparaisons externes à la recherche intrinsèque du principe existential (cf. GSG I, 41). Il place au cœur de la question des sources et de la genèse, la recherche de l'attitude existentielle à l'origine de ces sources. Dans une perspective essentiellement philosophique, il veut « comprendre l'esprit qui parlait par ces voix et dégager, de la déconcertante multiplicité de ses expressions, une unité qui fût intelligible » (RG, 12)[227]. C'est dans ce but que le titre de son ouvrage : « La gnose et l'esprit de l'antiquité tardive » indique son opposition notamment à Bousset qui parle de l'« esprit de l'antiquité grecque tardive » (cf. GSG I, 45). Selon Jonas, l'esprit de l'antiquité tardive n'est pas grec, mais relève d'un sentiment nouveau par rapport au monde. Chaque époque serait dès lors caractérisée par un esprit particulier et ce sentiment nouveau exprime le principe spirituel commun aux archétypes objectivés. Ici, ce principe coïncide avec l'esprit même de l'Antiquité tardive et marque l'unité du gnosticisme[228]. En vue d'exhumer ce fond existential commun, la phénoménologie procède par une réduction (déconstruction) de figures gnostiques à partir des sources (cf. GSG I, 41). En effet, l'unité visée et obtenue par le retour aux archétypes se démarque de celle envisagée dans la réduction de ces types pour recouvrer l'expérience factuelle dont les circonstances ont présidé à la rédaction de ces

[227] Pour U. Bianchi, l'approche herméneutique aussi bien que la philologie aboutissent à une impasse puisque la première souffre de manque d'exhaustivité dans l'étude des sources et la typologie, tandis que la seconde peine à déterminer au préalable l'éventail de ces sources. D'après lui, seule la méthode historico-comparative surmonte les apories de ces deux approches. cf. U. Bianchi, « Le Gnosticisme ». *art. cit.*, p. 35.

[228] Pour mettre en relief cette unité, Jonas identifie des phénomènes archétypaux (liberté et dépendance, vie et mort, sollicitude et angoisse, avant de vérifier comment ces phénomènes surgissent dans le gnosticisme. cf. M. Brumlick, « Ressentiment ». *art. cit.*, p. 79.

sources (cf. GSG I, 10) [229]. À la différence de l'unité possible dans l'analyse des figures morphologiques, perçue comme « principe de synthèse généalogique », celle reconstruite herméneutiquement sur base des motifs, est authentique, puisqu'elle fournit « le principe sous-jacent au *Dasein* à partir duquel émane d'abord la production, l'appropriation et la liaison des éléments de son niveau d'expression (…) » (GSG I, 11). C'est en réalité la réussite de la conquête matérielle de l'histoire des sources qui débouche sur la nouvelle question de l'unité radicale du principe, question qui impose un réexamen général de ces motifs afin d'atteindre la racine existentiale du *Dasein*.

On pourrait objecter que cette unité formelle semble dénuée de tout fondement matérielle. Or, pour Jonas, ce principe unique qui témoigne de l'« unité interne de la matière doit être rendu(e) visible par la mise en rapport avec une expérience fondamentale identique qui le régit » (GSG I, 82)[230]. De l'unité matérielle, cette unité spirituelle est postulée en tant que principe d'interprétation. Elle est reconstruite sur fond de l'unité matérielle des sources et suppose l'objectivation qui a permis l'élaboration de ces sources.

> Quoi qu'il en soit, il faut, en tout cas, postuler *a priori* une telle racine existentiale comme le principe homogène et unificateur pour chaque ensemble de témoignages historico-temporels, pour autant qu'il y ait une production active en lui. C'est chaque fois un Dasein qui s'est construit ce système d'énoncés qui s'atteste dans ce monde de témoignages et objective en lui son être - de sorte que c'est aussi à partir de là qu'une hétérogénéité d'éléments de témoignages reçoit sa cohésion (GSG I, 13).

À la « racine existentiale », ce « système d'énoncés » correspond à un *logos* originaire. Ce dernier reflète ce principe gnostique et réalise aussi bien la cohérence des différents éléments intérieurs au mythe, que l'unité de la mythologie gnostique dans sa diversité. Il préside ainsi à une unité aussi bien matérielle que formelle du mythe, au bénéfice de l'établissement d'un mythe originaire. Il est constructif en tant qu'il synthétise le soi et toute sa modalité d'objectivation. Si l'auto-construction se déroule par une objectivation existentielle, le système des énoncés au niveau des images et des concepts représente une objectivation spirituelle dans lequel, - comme nous le verrons -, l'objectivation existentielle est le procédé

[229] La méthode coutumière de cette recherche philologique et historique des motifs a été bien expliquée par Spengler qui en souligne l'attachement à la couche de preuve ou aux objectivisations. cf. M. Waklstein, « Hans Jonas's Construct Gnosticism Analysis and Critique », dans *Journal of Early Christian studies* 8 (2000), pp. 341-372, p. 350 ; K. Rudolph, « Hans Jonas and research on gnosticism from a contemporary perspective », dans H. Tirosh-Samuelson and C. Wiese, *The Legacy of Hans Jonas*. *op. cit.*, p. 98.

[230] A la différence de l'unité recherchée par la formation du type idéal chez M. Weber ou de celle prônée F.C. Bauer, il est question chez Jonas, à la suite de Heidegger et de Bultmann, d'une unité intérieure soulève le problème du rapport entre le soi et le monde. cf. M. Brumlick, « Ressentiment ». *art. cit.*, p. 80.

par lequel le soi construit le monde et s'auto-construit sur fond d'un *pathos* particulier. Ainsi le *logos* à l'œuvre dans ces objectivations devenues des témoignages historico-temporels, reflète ce principe originaire. Voilà pourquoi, déterminer cet originaire, c'est postuler une unité transcendantale des archétypes matériels et des témoignages historiques gnostiques, en mettant au même diapason, grâce au « retour aux sources », le principe (*archè*) chronologique et le principe (*archè*) herméneutique (cf. GSG I, 9-10)[231].

Par ailleurs, ce rapport entre le principe gnostique et la diversité des témoignages rappelle, par-delà Heidegger, la thèse d'Aristote selon laquelle « L'être se prend en plusieurs acceptions, mais c'est toujours relativement à un terme unique, à une seule nature déterminée »[232]. De même, le gnosticisme s'objective à travers différents témoignages, mais ce devrait être toujours relativement à un principe unique. Cette idée chère au rationalisme du Stagirite se voit l'un des points de départ de l'analytique dans *Sein und Zeit.* Le *Dasein* qui est son ouverture (*Erschlossenheit*) au regard non pas de l'espace physique, mais de la multiplicité de ses possibilités, se voit toujours et déjà enfermé dans un horizon de celles-ci[233]. On sait que cette analogie de l'unité de l'être par rapport à la multiplicité de ses catégories devient pour Heidegger celle de l'unité du *Dasein,* de sa structure existentiale au regard de ses individuations historiques ou empiriques[234]. Chez Jonas, la question de la transcendance de l'être du *Dasein* gnostique est insigne puisqu'elle recèle toute possibilité radicale d'individuation gnostique[235]. L'application de cette analogie bute, dans l'axe herméneutique, sur le fait qu'il s'agit d'une fondation existentiale et non pas d'une correspondance formelle entre le principe et ses objectivations historiques (cf. GSG I, 87). Or, on peut supposer que ce problème de l'analogie exhume une critique latente de Descartes discutant de la substantialité, qui selon Heidegger esquive cette problématique préformée par Aristote[236]. Ainsi, lorsque Jonas considère ce principe comme transcendantal, il le mobilise en tant qu'« unité de ce transcendantalement universel » qui récapitule la multiplicité des manifestations empiriques et historiques du phénomène gnostique et qui présente « tous les signes de

[231] On peut noter trois niveaux d'objectivations du principe gnostique : le mythe gnostique, la métaphysique et le mysticisme. En effet, ce principe gnostique devient le fil conducteur qui guide dans GSG, la double tâche que Jonas s'est assignée : l'analyse matérielle des témoignages gnostiques immédiats sur fond de ce principe et l'élargissement de ce principe au domaine d'objectivation spirituelle (cf. GSG I, 82 et 85)

[232] Voir Aristote, *Métaphysique*. Γ, 2, 1003, trad. J Tricot.

[233] Cf. F. Dastur, *Heidegger et la pensée à venir*, Paris, 2011, pp. 34-35

[234] Cf. GA 2, § 1, 3.

[235] Cf. GA 2, § 7, 38.

[236] Cf. GA 2, § 20, 93.

l'éruption de l'être et de la volonté » (GSG I, 67)[237]. Somme toute, en adoptant la méthode de Heidegger, Jonas assume sa critique de Descartes et s'appuie sur Aristote qui le premier « a situé le problème de l'être sur une base fondamentalement nouvelle »[238]. Mais, qu'est-ce qui caractérise ce principe existential ?

3.1.2. Objectivation mythologique et dialectique du *logos* gnostique

Le principe gnostique, bien qu'a priori, trouve un ancrage dans le *mûthos* dont la dialectique avec le *logos* amène à interroger le rapport du gnosticisme au rationalisme grec, tandis que l'examen du dualisme gnostique prépare la critique du dualisme moderne [239]. Certes, à partir des différents types des mythes gnostiques, Jonas tente d'élaborer un mythe originaire dont le *logos* exprime un dualisme eschatologique anticosmique qui entraîne le soi à la démondanisation (*Entweltlichungstendenz*)[240]. Celle-ci caractérise la mobilité de l'être au monde du *gnostikos*. Cette mobilité s'objective en un double dualisme dé-mondanisant : Dieu contre le monde et le monde contre l'humain[241]. Or, ce dualisme anticosmique n'est pas le seul dans l'Antiquité qui voit se côtoyer d'autres formes du dualisme[242]. Pourtant, ce qui nous intéresse ici est qu'en plus de la structure de ce principe, l'identification ou la différentiation de ces formes du dualisme sert de pierre de touche à la critique jonassienne du dualisme cartésien. En effet, ce que Jonas récuse dans l'examen du dualisme, c'est la perte de la dialectique entre le monde et l'humain, qui dans le gnosticisme contraint à la démondanisation, et l'anéantissement de la puissance humaine originelle. De cette façon, ce dualisme remet en question le statut grec de la raison, compromet l'universalité de la raison

---

[237] Cf. GA 2, § 1.

[238] Cf. GA 2, §1.

[239] N. Depraz se demande si toutes les versions gnostiques développent le même dualisme anticomisque radical. La question mérite d'être soulevée si l'on veut accréditer la position de Jonas qui en fait la caractéristique même du gnosticisme. N. Depraz se laisse guider par la typologie du dualisme proposé par U. Bianchi qui distingue entre un « dualisme radical » et un « dualisme mitigé », un « dualisme eschatologique » et un « dualisme dialectique », un « dualisme anticosmique » et un « dualisme procosmique ». D'après elle, la distinction par Jonas entre un modèle iranien de type zoroastrien et un modèle syrien, innerve la critique et provoque cette question au regard d'autres formes du gnosticisme. cf. N. Depraz, « Le statut phénoménologique du monde dans la gnose ». *art.cit.*, p. 633.

[240] Cf. R. Theis, *Jonas. Habiter le monde. op. cit.*, p. 14.

[241] M. Williams montre entre autres que ce n'est pas le dualisme anticosmique qui est la caractéristique principale du gnosticisme, puisqu'il n'est pas attesté dans certains témoignages. En analysant le terme de démiurge que préfère Willians, K. Rudolph, montre qu'une telle critique ne sape en rien la position de Jonas. cf. M. A. Williams, « Rethinking « gnosticism » : An Argument for Dismantling a Dubious Category », Princeton, 1996, p. 51 ; K. Rudolph, « Hans Jonas and research on gnosticism from a contemporary perspective ». *art. cit.*, p. 100.

[242] N. Depraz rappelle que l'« anticosmisme » qui traduit l'opposition au monde, diffère de l' « acosmisme », concept forgé par Hegel pour marquer la négation de la réalité du monde qui se retrouve en particulier chez Spinoza. cf. N. Depraz, « Le statut phénoménologique du monde dans la gnose ». *art. cit.*, p. 629.

(cf. GSG I, 72). Mais comment ce dualisme anticosmique est-il objectivé ? Quelle différence y a-t-il entre ce dualisme et les autres dualismes anciens ?

Jonas explique que le mythe gnostique résulte d'une objectivation qui exprime un dualisme anticosmique et dont les étapes sont commandées par la dialectique de la chute et de l'ascension. Les images objectivées opposent simultanément Dieu et le monde, opposition répliquée dans l'humain (corps et âme opposés à l'esprit), et dans le rapport de celui-ci au monde[243]. Mais le mythe suppose lui-même un moment préthéorique d'objectivation existentielle[244]. Ce que le mythe exprime dans un flux d'images appartient au préalable à la mobilité constitutive d'un vécu qui s'interroge sur le sens même de sa présence au monde. C'est par rapport à une certaine manière de vivre au monde que le dualisme constitue une vision de l'être radicale, totale et autonome. La phénoménologie jonassienne qui enquête sur ce vécu préthéorique considère ce dualisme anticosmique comme un principe existentiel, une structure ontologique, avant de l'envisager comme le principe productif du mythe et de la métaphysique. Voici les grandes lignes de ce principe existentiel qui tisse l'épaisseur de la mythologie gnostique :

> Un dualisme abrupt Dieu-monde, c'est-à-dire une idée de dieu strictement outre-mondain - et le monde en tant que tel opposé au divin. Le « cosmos » comme royaume des ténèbres ; l'opposition hostile de la « lumière » et des « ténèbres », où les ténèbres sont une puissance active et originelle face à la lumière. La « création » comme la conséquence d'une dépravation (…) La spéculation anthropologique : la chute dans la nuit des temps et d'assujettissement au monde de l'« homme primordial » divin, à la fois puissance cosmogonique et principe anthropologique.(…). La position fondamentale est donc la suivante : un dualisme eschatologique anticosmique. Le mouvement fondamental du mythe : la chute et l'asservissement, l'ascension et la délivrance. Son thème moteur : la tendance à la démondanisation (GSG I, 5).

---

[243] Le dualisme anticosmisque est aussi bien une vision du monde, une ontologie, mais surtout une expérience existentielle. Mais, il faut vérifier si ce dualisme est présent dans tous les gnostiques. C'est dans ce sens que Bianchi compare la version de Marcion à d'autres telle que la valentinienne. cf. U. Bianchi, « Le Gnosticisme ». *art. cit.,* p. 42.

[244] Le mythe n'est pas un récit fictif ou mensonger opposé à l'historique, un récit sacré et significatif des religions primitives, mais un « mode de représentation dans lequel ce qui n'est pas du monde, le divin apparait comme étant du monde, comme humain, l'au-delà comme ici-bas » (*Kerigma und mythos*, t. I, p. 22, note 2, cité par M. Sales, « Mythe et foi aux colloques de Rome », dans *Archives de Philosophie* 31 (1968), pp. 288-300). Assurément, cette approche du mythe inspirée de l'Aufklärung est mobilisée surtout par Bultmann qui intègre dans sa démarche l'analytique heideggérienne du *Dasein* à l'horizon du *kérigme* chrétien. Jonas a sans sous doute hérité de Bultmann et de Heidegger cette approche qui s'associe les motifs juif, gnostique et hellénistique (cf. M. Sales, « Mythe et foi aux colloques de Rome ». *art. cit*., p. 293). Or, si GSG fait date, c'est non seulement parce que le principe gnostique apporte une approche unifiée de la diversité phénoménale grâce à l'herméneutique de la vie facticielle, mais aussi et surtout puisqu'il démontre que la déconstruction du *mûthos* vise essentiellement à mettre en exergue la rationalité dialectique propre au *mûthos,* par-delà sa différence avec le rationalisme classique grec (cf. GSG I, 12).

Ces grands traits résument le mythe gnostique originaire. Le dualisme anticosmique en constitue la colonne vertébrale[245]. Le principe divin, la création du monde, la chute de l'humain et la délivrance eschatologique en sont les étapes fondamentales qui peuvent être présentes dans d'autres dualismes[246]. Le fait que ces étapes soient reprises dans la définition du gnosticisme par Clément d'Alexandrie peut prouver la pertinence de la reconstruction de Jonas : « La gnose est la connaissance de qui nous étions, ce que nous sommes devenus, où nous étions et dans quoi nous avons été jetés ; vers où nous nous hâtons ; d'où nous seront délivrés » (GSG I, 108)[247]. L'être que nous sommes dans notre rapport aussi bien au passé, au présent et au futur : telle est la question véritable qui rythme ces étapes. Mais Jonas juge que dans ce mouvement, l'objet ultime de ce mythe demeure Dieu qui est à l'origine, à qui le soi s'identifie, qui envoie le message et vers qui le soi se hâte (cf. RG, 56). D'une part, Dieu est étranger au monde qu'il n'a pas créé du reste. Il est extramondain, supramondain et antimondain (cf. RG, 329). D'autre part, l'humain qui se sent aussi étranger dans ce monde qui l'angoisse, nourrit un sentiment d'isolement[248]. Avec N. Frogneux, nous pouvons affirmer que l'un des mérites de Jonas est d'avoir montré la spécificité de ce dualisme anticosmique qui ne s'oppose pas directement au monisme et ne se confond pas non plus à d'autres types anciens du dualisme[249]. Le dualisme gnostique, en plus de proposer généralement un unique principe divin, à l'origine, insiste sur l'hostilité des puissances mondaines contre le divin, avant de décrire l'asservissement de l'humain dans le monde, un postulat qui justifie sa quête d'une délibération, son attrait vers la démondanisation.

---

[245] Bien que ces étapes fondamentales soient manifestement présentes dans le dualisme zoroastrien, ce dernier contrairement au dualisme gnostique, est cosmique (procosmique). Il suppose la coexistence des deux principes incréés le bien et le mal, de sorte que l'être humain est constitué d'une âme bonne et d'un corps mauvais. Ce dualisme perse consiste en une attitude spirituelle qui à travers l'opposition du monde à l'homme exalte la tâche orgueilleuse de ce dernier dans l'alliance bénéfique avec le divin, dans la purification du monde, au profit du rétablissement final du monde (cf. GSG I, 42). Il est l'opposition la plus diamétrale du dualisme anticosmique gnostique, étant donné qu'il vise la purification du monde de sa perversion originelle. De même, malgré la présente de ces phases fondamentales dans le dualisme gréco-platonicien, celui-ci demeure profondément différent du dualisme anticosmique (cf. GSG I, 44).

[246] B. Aland estime que cet ordre est discutable et suggère que le moteur de l'histoire soit non pas la crise qui déclenche la révolution dans le domaine divin, mais plutôt l'amour et la bonté de Dieu. Elle fait remarquer que cet accent sur la crise découlerait du contexte de crise dans lequel baignait Jonas. cf. M. Brumlik, « Ressentiment ». *art. cit.*, p. 75.

[247] Cf. Clément d'Alexandrie, *Excerpta ex Theodoto,* 78,2, cité et traduit par R. Theis, *Jonas. Habiter le monde. op. cit.*, p. 14. Voir aussi E. de Faye, « De l'Originalité de la philosophie chrétienne de Clément d'Alexandrie », dans *Annuaires de l'École pratique des hautes études* 28 (1918), pp. 1-20 ; Th. Camelot, *Foi et gnose, introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie,* Paris, 1945.

[248] Cf. N. Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde. op. cit.,* p. 27.

[249] Cf. *Ibidem,* p. 26.

Notons que ces étapes du mythe gnostique représentent les différents moments de l'objectivation du *logos* et dévoilent la structure de *Dasein* en tant qu'il construit son monde et se construit soi-même[250]. En effet, si ce *logos* gnostique acquiert une importance décisive dans notre étude, c'est parce qu'en tant que constitutif du mythe gnostique, son élément essentiel, il engage la question de la rationalité inhérente au *mûthos* : « D'un seul coup, le nouveau *logos* émerge des profondeurs du *Dasein* par rapport à la variété rencontrée, une nouvelle manière d'aborder, avant tout, la maîtrise picturale et mystique du « donné » (*Gegebenen*) » (GSG I, 143). C'est en donnant une épaisseur au *logos* que le mythe « est une construction symbolique consciente », une objectivation, une rationalisation du vécu (EPh, [267]). Rencontrer ce *logos* dans le *mûthos*, c'est retrouver ce moment originaire qui d'un point de vue existentiel s'objective comme dualisme anticosmique. Certes, à la lumière de cette tâche herméneutique, Jonas estime que cette objectivation est en dialectique avec la subjectivation qui conduit le gnosticisme vers une expérience mystique. L'objectivation du *logos* dans le *mûthos* « peut présupposer une condition subjective qui est représentée symboliquement dans les hypostases objectives de la doctrine théorique » (EPh, [291]). Mais, avant cette dialectique entre l'objectivation et la subjectivation, il sied de déceler le moment dialectique entre *logos* et *mûthos* dans la constitution même du contenu objectivé. Le *mûthos* enveloppe le *logos* originaire dans certaines images dans lesquelles s'extériorise le sentiment du gnostique dans le monde. Ainsi, la position propre de l'interprétation de Jonas consiste à mettre en évidence cette dialectique interne à chaque niveau de l'objectivation de l'expérience gnostique. Le *Dasein* comporte en lui « un rapport rétrospectif existential » au regard de ses objectivations immédiates et les plus lointaines, puisqu'il lui incombe au fil de son histoire de réaliser l'unité toujours de soi (cf. GSG I, 12). Quel est le contenu de ce *logos* gnostique ?

Dès l'abord, la première image du *logos* gnostique est l'« étranger » (*Fremde*) qui objective l'expérience du divin. Ainsi que nous le verrons, la dialectique propre à cette image ravive constamment la tension au sein du dualisme opposant le divin et l'humain au monde[251].

[250] Cf. M. Brumlick, « Ressentiment ». *art. cit.*, p. 82.

[251] Comme projection (objectivation) d'une réalité existentielle en quête de sa propre vérité dans une vision totale de l'être, ce *logos* constitue la racine commune reflétant cette expérience existentielle, offrant ainsi au mythe, à la spéculation et au mysticisme une similarité structurelle (cf. EPh, 291). Le *Dasein* gnostique objective le divin, le monde et sa propre existence dans des images et des symboles qui recèlent le *logos.* Pour mieux découvrir ce *logos*, Jonas prend appui sur la littérature mandéenne qui est à ses yeux une excellente source affranchie de toute conceptualité grecque, en plus de sa complétude et de sa richesse au regard des paradigmes principaux du gnosticisme (cf. GSG I, 95).

L'« étranger » (*Fremde*), c'est la parole principale autour de laquelle les autres se constituent : au-delà (*Ienseits*), mondes et éons (*Welten und Äonen*), le vivant (*das Wohnen*), Lumière et obscurité *(Licht und Finsternis*), le mélange (*die Mischung*), tomber (*Fall*), le devenir (*das Geworsensein*), Angoisse (*Angst*), maladie (*krukenheit*), etc[252]. L'originaire apparaît étranger à ce monde. De même, impuissant dans ce monde, l'humain est étranger à lui-même. Jonas note que la vie première, la grande vie, celle du séjour de la lumière, se veut étrangère à ce monde. Cette première vie constitue le plus grand symbole, car elle est l'expression directe de l'expérience primitive à partir de laquelle les autres possibilités sont réalisables : « dans le concept d'étranger, toutes les phases de ce chemin temporellement divisé ont déjà été décidées comme composantes du sens (GSG I, 97). A travers toutes ces phases de l'origine à la libération en passant par l'emprisonnement dans le monde, cette vie demeure outre-mondaine. Plus nettement, la première phase de l'objectivation mythologique en tant que « chemin de la vie », figure l'Étranger, la première vie, la pleine Lumière dans son séjour éternel. Ce séjour correspond à l'au-delà (*Ienseits*), l'extériorité originaire et transcendantale qui limite tout monde et en brise le caractère de totalité (cf. GSG I, 98). Ce stade primordial est nommé différemment selon les sources *: Sophia, Anthropos, Christ*, etc. Les métaphores qui lui sont attribuées sont : la vie, la lumière, le Père, etc. (cf. EPh, [268]). Dans les différents témoignages mythologiques gnostiques, ce stade primaire correspond à l'étape précosmique de la préexistence éternelle du divin (cf. EPh, [265]-[266]). Ce niveau originel correspond avec un Éon parfait, éternel et non objectivable, séjour du divin ou de l'Être absolu primordial et quiétude absolue[253]. Mais le divin peut s'entourer, souvent sans

[252] D'après U. Bianchi, ces éléments du *logos* gnostique sont dans une continuité historico-typologique à travers les différentes versions gnostiques. Chez Marcion, Basilide, Valentin et d'autres, ils apportent un autre relief au dualisme et au statut du démiurge. cf. U. Bianchi, « Le Gnosticisme ». *art. cit.*, p. 42.

[253] A la fin de la deuxième partie de *Religion gnostique*, Jonas dresse une récapitulation de deux types du dualisme perse mêlés à la spéculation gnostique. Il identifie les modèles iranien et syrien pour expliquer cette fissure qui sépare Dieu et le monde, le monde et l'homme, l'esprit et la chair (cf. RG, 311) Pour N. Frogneux, la typologie de Jonas distingue le dualisme primaire du dualisme secondaire, conformément à la distinction faite par M. Simon, tandis que celle établie par Bianchi et Cullianu sépare le dualisme radical du dualisme mitigé (cf. N. Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, p. 28-29). La différence dans la mythologie gnostique montre notamment la différence entre le modèle iranien et le modèle syrien (cf. RG, 312). D'une part, le dualisme iranien pose à l'origine deux principes opposés : la Ténèbre et la Lumière. Il construit le drame du monde tel une guerre aux fortunes variables, dans laquelle se trouve scellée aussi bien la destinée du divin que celle de l'homme. Une destinée qui fraie son chemin à travers mélange et séparation, captivité et délivrance. D'autre part, le dualisme syrien part d'une source divine, unique et indivise afin d'en faire émaner un système cosmogonique d'états divins personnifiés. Mazdä) à l'origine du dualisme entre le bien et le mal. D'autres mentionnent plutôt deux jumeaux : l'esprit bon et l'esprit mauvais. cf. M. Haug, *Essays on the sacred language, writings, and religion of the Parsees*, Bombay 1862). En conciliant les deux versions, nous pouvons noter qu'à l'origine de cette vision du monde, il n'y a qu'un seul principe dont le symbole est le feu et qui organise le chaos originel et crée ainsi le ciel et la terre (cf. Avesta, I : Yasna, gâtha 30, trad. Khosro Khazai Pardis, *Les Gathas. Le livre sublime de Zarathoustra*, 2011, p. 128).

individuation, de certains êtres : les éons. L'ensemble des éons forme le Plérôme désignant le monde céleste et la hiérarchie du royaume divin (cf. EPh, [268])[254]. Sur le plan existentiel, le soi en tant qu'individuation n'est pas encore constitué d'autant plus que le séjour divin est celui d'une unité parfaite. Avant toute objectivation, le soi est dans la sphère divine par le truchement de l'union transcendantale car aucun monde n'est encore constitué et aucun temps n'a commencé. Au clair, il s'agit de l'avènement interne du *Dasein,* son attitude fondamentale avant toute extériorisation ou temporalisation (cf. GSG I, 13). C'est à la racine de l'attitude gnostique, une expérience originaire dans laquelle le soi qui s'oppose au monde, rejoint dans ses profondeurs insoupçonnées l'origine de son être et fait alors surgir le divin (cf. GSG I, 87).

Vient ensuite l'objectivation du monde qui est diamétralement opposé au divin, à l'Étranger ou à la vie première. La création ou la production du monde est l'œuvre des forces néfastes (Démiurge, archontes ou dieu du monde) qui se sont révoltées contre le divin[255]. La puissance de Dieu se retrouve face à une autre puissance, celle du monde, si bien que surgit le combat entre le royaume des Lumière contre celui des Ténèbres. Aussi, le monde résulte-t-il du drame transcendantal qui brise l'unité divine originelle et s'oppose de ce fait au divin. En perdant ainsi la dimension de totalité, l'être devient multiple. Selon les typologies, il existe plusieurs mondes, tous démoniques, leur nombre indiquant chaque fois l'impossibilité de s'en sortir. L'égarement dans ces mondes est sans issue. L'architecture des différents systèmes gnostiques représente le cosmos comme constitué de plusieurs sphères encerclées par une dernière, celle des étoiles fixes (cf. RG, 66). Ces sphères sont gardées par des puissances démoniques, généralement nommées Archontes, qui exercent leur empire sur le cosmos et y président au destin (*Heïmarménê*) (cf. RG, 66). Ces mondes sont espaces et temps, sphères et générations : « être mondain est essentiellement temporel : cette dimension de l'intériorité humaine est diabolisée » (GSG I, 99). Justement, les espaces tout comme les temps que renferment ces mondes sont également multiples et insurmontables, puisque démoniques. Ceci explique le fait que la vie dans le monde, se retrouve dans une situation tragique d'étonnant mélange (*Mischung*) et d'invincible aliénation. Le chemin de la vie est si laborieux que celle-ci passe à travers plusieurs générations et s'y aliène. Par exemple,

[254] Les Éons constituent les diverses émanations de Dieu, qui fonctionnent comme une double unité, des unités des mâles-femelles. La gnose valentinienne répertorie trente Éons du Plérôme représentant les couples par la syzygie. cf. J. Doresse, « La Gnose, origines des sectes gnostiques », dans *Histoire des Religions,* Tome 2, Paris, 1972, pp. 385-389.

[255] Voir R. Theis, *Jonas. Habiter le monde. op. cit.,* p. 15.

l'épaisseur ou le nombre des planches du cercueil fait de la tombe la marque de l'aliénation mondaine et l'insurmontable remontée des générations (cf. GSGI, 100). Or, malgré sa taille et sa pluralité, le monde est une maison, un habitat pour la vie étrangère, si bien qu'il est temporaire, à l'image d'un appartement pouvant être loué, abandonné, échangé contre un autre, sans toutefois qu'on ait la puissance de s'en sortir (cf. GSG I, 101).

Il est question ici d'une déconstruction du concept de cosmos. D'après Jonas, à l'origine, la signification du terme latin *mundus* correspondait à celle du grec cosmos : ordre, régularité, structure harmonieuse, ce qui est arrangé (cf. GSG I, 146)[256]. C'est le *pathos* du cosmos, une idée d'association inhérente à l'évocation de ce terme, qui marquera la différence dans l'évolution de ces notions. A cause de ce *pathos*, le terme *mundus* dans son évolution dans un aspect qualitatif, n'a jamais pu envelopper toute la signification originelle du terme « cosmos » (cf. GSG I, 147). *Mundus* même appliqué à l'univers peine à couvrir l'aspect quantitatif de la totalité reconnu au cosmos. Pourtant, dans le gnosticisme, *mundus* et cosmos seront dévalués et réévalués, de sorte que le *pathos* du cosmos renverra désormais à l'idée de crainte (cf. GSG I, 147). Selon les mythes considérés, cosmos, ayant perdu son unité ou sa totalité, désigne la même réalité que monde et nature, en tant qu'opposé au divin. Si Dieu est la première vie, la lumière, alors le cosmos est mort (thanatos), ténèbres (*skotos / Finsternis*) : « l'unité sublime de cosmos et de Dieu est divisée, un énorme fossé qui ne peut jamais être complètement comblé s'ouvre » (GSG I, 148). Toutefois, à travers ce dualisme imparable, Jonas perçoit une dialectique résultant de la constitution du monde comme mélange (*Mischung*) hétérogène entre lumière et ténèbres, vie et mort. Le chemin de la vie dans l'objectivation du monde s'articule en polarité des images opposées : « Le contenu du monde, aussi fort qu'il puisse être, ne réside conceptuellement plus en lui-même, dans sa donation auto-suffisante, mais est une tension tenue par le pôle opposé (…). Cette tension est mutuelle » (GSG I, 155). Le mélange concilie des éléments contraires. Ainsi, dans le monde, la dialectique du chemin de la vie rend la vie mortelle, la lumière noire. Par conséquent, le nihilisme gnostique se voit différent des autres types de nihilisme, puisque le

[256] N. Depraz estime que la déconstruction du terme « monde » chez Jonas fait jouer à la fois la notion grecque du cosmos dans toute sa positivité et la notion somme toute ambivalente du monde dans le Christianisme. Si le grec juge que le cosmos comme totalité représente à la fois la noblesse, la perfection, la beauté et la rationalité, au point que le stoïcisme dans lequel le rationalisme grec atteint son sommet qualifie l'humain, de "cosmopolites"; le christianisme par contre, en l'*Évangile de Jean* en particulier, martèle l'ambivalence du monde à la fois à aimer et à détester : « car Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique » (Jean 3, 16) et « N'aimez pas le monde ni rien de ce qui s'y trouve » (*Jean* 2, 15). cf. N. Depraz, « Le statut phénoménologique du monde dans la gnose ». *art. cit.*, p. 630.

néant est habité par la plénitude de l'être, le rien par la totalité, la mort par la vie première (GSG I, 150).

Puis, intervient l'objectivation du soi. Après avoir objectivé les images ou les symboles du divin et du monde, le soi parvient à réaliser sa propre image. En effet, sur le chemin de la vie, l'humain apparaît aussi comme un mélange de la vie première et du monde. Il est constitué de ce qui est mondain et de ce qui est Étranger. Par définition, l'étranger est celui qui n'est pas de la maison, du terroir et qui en tant que tel subit le « sort de l'étranger » : isolement, vulnérabilité, égarement, errement, mal du pays, oubli de son étrangeté et désir de devenir originaire (cf. GSG I, 96)[257]. L'étranger éprouve son impuissance dans un monde où le malentendu et l'incompréhension froissent et brisent de l'intérieur le vouloir-être. Jonas associe cette souffrance de l'étrangeté à la culpabilité, puisque c'est de la propre faute de ce dernier, celle d'avoir quitté sa terre d'origine, que l'on subit un tel sort (cf. GSG I, 97)[258]. L'étrangeté engendre le sentiment de culpabilité. Le soi se sent en faute. Pourtant, la reconnaissance de son étrangeté devient source d'une puissance puisqu'elle signifie la reconnaissance de sa propre origine qui déploie son pouvoir-être et rend étranger, le « fils de la maison ». L'habitude engendre l'amour pour le monde ou la concupiscence qui installe dans la torpeur, le sommeil et l'ébriété[259]. Ces attitudes traduisent la chute de soi dans le monde que Jonas identifie à la *Geworfenheit*, faisant écho au *Verfallen* (déchéance) cher à Heidegger[260]. De cette manière, nous redécouvrons la dialectique de la puissance et de l'impuissance, de la vulnérabilité et de l'invulnérabilité dans l'expérience originaire de la vie. Dans le séjour de la Lumière, « maison de la perfection », cette vie est puissance, tandis qu'elle devient tragique dans le mélange avec le monde.

D'une part, l'humain est « essentiellement constitué dans son existence mondaine par ces puissances stellaires, de telle manière que leur part dans son être est représentée en permanence » (GSG I, 178). Le corps, l'âme (*psychè*) ainsi que les différentes couches qui forment celle-ci, reproduisent et individualisent la structure du monde. Jonas écrit à ce sujet : « Ainsi, de même que dans le macrocosme l'homme est enfermé dans sept sphères, de même,

[257] Selon Éric Dubreucq, le rapport d'étrangeté à soi dans l'âge classique, au cœur pourtant d'une familiarité à soi, n'est pas une figure métaphysique nouvelle, étant donné qu'il s'enracine notamment dans la figure de l'étranger au monde chez les gnostiques, celle de l'homme habitant dans le monde chez Plotin, ou l'image de l'homme vivant dans un monde étranger chez Pascal. Voir E. Dubreucq, « Vivre en étranger dans le monde ? », dans *Le Télémaque* 48 (2015), pp. 51- 64.

[258] Cf. R. Theis, *Jonas. Habiter le monde. op. cit.*, p. 16.

[259] Cf. *Ibidem*.

[260] Cf. *Ibidem*, p. 18.

dans le microcosme, l'esprit humain est enfermé dans les sept vêtements qui tirent leur origine de ces sphères » (RG, 67). D'autre part, le soi est constitué véritablement par l'esprit (*pneuma*) qui est la vie, l'Étranger réduit à l'impuissance par son emprisonnement dans le corps[261]. Il aspire dès lors à la délivrance par la gnose. Dans ce monde, il est comme un étranger et un ignorant : « « l'ignorance » est l'essence de l'existence en ce monde » (RG, 68). Le soi est à la fois coupable et ignorant. Il est cette étincelle divine qui, à cause de sa chute, a oublié tout le savoir de son séjour de Lumière et y aspire de nouveau. Il y a ici négation totale de toute volonté ou de toute liberté pour l'existence humaine et le train des événements piégés de tout temps par la roue du destin dirigé par des forces mauvaises et méchantes. L'ordre naturel apparaît ainsi dramatique et tragique, si bien que la loi tyrannique ne laisse aucune brèche pour la liberté.

L'ultime image du mythe gnostique est la rédemption de soi. Il y a un message envoyé par l'Étranger qui appelle et interpelle le soi : « Réveillez-vous de votre sommeil » (GSG I, 127). A l'opposé de la vision grecque où le désir de connaître relève de la nature humaine et suppose un certain état d'éveil, le gnostique comprend l'existence humaine comme une torpeur[262]. Contrairement à la conception grecque selon laquelle l'humain se sent « chez soi » dans le cosmos compris comme une grande *polis,* le gnostique se voit étranger et doit rentrer « chez soi ». Après la plainte et la mise en accusation de l'Étranger, le soi parvient à prendre conscience de sa condition d'exilé et de l'exigence de quitter ce monde. La gnose comme révélation de la connaissance au bénéfice du salut de soi, participe de cette mobilité eschatologique en tant que démondanisation. La connaissance est ainsi « considérée dans son aspect sotériologique, et par conséquent dans son rapport avec les destinées de l'humanité (EPh, [269]). Le *gnostikos* ne peut se réaliser dans ce monde. L'accomplissement de soi correspond avec la gnose, cette connaissance qui lui vient d'ailleurs, de l'Étranger. La communication de la gnose fait que la chute et l'asservissement dans le monde pousse à la démondanisation par la délivrance du *pneuma* qui savoure sa délivrance.

Finalement, cette objectivation s'accompagne d'une tonalité affective, d'une humeur particulière inhérente à ce *logos.* L'image objectivée et vue, le mot prononcé et entendu, tout

[261] Promis à l'extinction, le corps du gnostique ou celui d'un autre ne sert que d'instrument pour l'esprit. Il n'est plus une individualité et sa différence s'estompe dans cette totalité qu'il constitue et qui le rend irrelatif. cf. G. Vincent, « Le corps de l'hérétique. La critique de la gnose par Irénée », dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 69 (1989), pp. 411-421.

[262] cf. Aristote, *Métaphysique,* A, 980a, 21.

cela produit un climat de révolution, de rébellion, de protestation (cf. EPh, [272])[263]. En effet, la crise historique objectivée dans le renversement religieux et métaphysique de la gnose reflète la crise de la situation de l'humain lui-même[264]. Cette crise anthropologique nourrit son opposition au monde au cours de l'histoire, sa tendance au radicalisme et à des espérances hyperboliques (cf. EPh, [272]). Cette révolution fait que le gnosticisme récuse l'impiété (*impietas*) des pouvoirs de la tradition.

Ainsi objectivé, le *logos* est une image que l'on voit et une parole qui s'entend. Le « discours » primitif est « le miroir pur du langage » qui nous fournit plus d'informations sur le statut du *Dasein* que les structures d'un ordre théorique expriment et configurent en concept (cf. GSG I, 92). Il ne comporte pas seulement une variété matérielle, mais surtout une unité systématique au sein des témoignages historiques constitués en « systèmes finis ». D'une part, comme miroir du langage, il suppose l'œil qui voit et reflète l'attitude fondamentale ou l'état d'esprit originaire dans lequel le *Dasein* gnostique perçoit le divin, le monde et soi-même, afin de pouvoir bien s'orienter (cf. GSG I, 92). Les possibilités de sa réalisation relativement à sa mobilité spécifique sont de la sorte anticipées dans ce *logos* à travers lequel le miroitement de soi commande l'auto-construction. D'autre part, au-delà de cet aspect visuel, ce discours originaire désigne aussi : « le « son » spécial d'une expression qui nous fait écouter et juger, voici un ton nouveau, jamais entendu, original et signifiant son propre pouvoir (…) ce symbole élémentaire reflète la manière unique de sentir, de voir, l'attitude de l'être » (GSG I, 93). Ce *logos* gnostique est une manière nouvelle et inattendue de voir, d'écouter, de juger, mieux d'objectiver le divin, le monde et soi-même. De façon générale, Jonas veut arracher le *logos* à l'hégémonie de la logique[265]. Notons que comme miroitement de l'esprit grec, ce *logos* était en même temps « *homologia* »[266], puisqu'il était l'élément essentiel commun dans la constitution de Dieu, du cosmos, de la *polis* et de l'humain (de l'âme) (cf. GSG I, 142). Cependant, le *logos* gnostique diffère du *logos* grec

[263] Jonas prend le soin de préciser le sens que couvre le terme révolutionnaire, sans dissiper le malentendu. Léo Strauss avait ainsi perçu des éléments révolutionnaires dans l'étude de Jonas. Mais ce dernier estime que la lecture de Strauss est guidée par son côté antirévolutionnaire. Or, M. Brumlick soutient que Jonas se serait ainsi trompé sur la pertinente appréciation de Strauss puisque Marcion dont la pensée inspire Jonas, était lui-même révolutionnaire au regard de la conception juive de Dieu et du monde. cf. H. Jonas, *Souvenirs,* p. 196 ; M. Brumlick, « Ressentiment ». *art.cit.,* p. 87 ; E. Jüngel, « Die Wirksamkeit des Entzogenen ». *art.cit.,* p. 27.

[264] L'instrumentalisation du propre corps comme celui d'autrui peut apparaître comme un symptôme de la crise gnostique. Cette instrumentalisation se généralise dans tout ce qui n'est pas esprit et affecte le domaine de la pratique : la moralité, l'étude et même la lecture ou l'interprétation des textes. cf. G. Vincent, « Le corps de l'hérétique ». *art. cit.,* p. 417.

[265] Cf. M. Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine,* Paris, 1990, p. 19.

[266] Cf. Cicéron, *De Finibus* III 21, LS 59 D.

qui à travers l'*Idée* de Platon, le *nous* d'Aristote ou le *logos* stoïcien, hérités des principaux symboles de l'interprétation du monde, conduisait à la mondanisation du *Dasein* (cf. GSG I, 141). Bien avant l'exigence heuristique qui suppose l'existence des témoignages objectivés, avant l'aspect herméneutique qui postule la compréhension de soi, ce *logos* manifeste la dimension facticielle de l'existence gnostique qui ne prend pas encore conscience de sa propre mobilité.

Au demeurant, ce rapport entre *mûthos* et *logos* ne va pas sans rappeler le néokantisme, et spécialement Cassirer, lorsque Jonas conçoit le *mûthos* comme une forme d'objectivation du *logos*. On sait que Cassirer veut élucider le statut de l'expérience cognitive dans sa théorie générale de la symbolicité. Il part du mythe pour parvenir à la science en isolant le processus d'objectivation de l'esprit qui entend fonder différents niveaux de connaissance scientifique comme « réalisation la plus haute et la plus caractéristique de la culture humaine »[267]. Mais la position de Jonas est davantage inspirée d'Aristote qui « remarquait que le mythe originel est la forme première de la théorie » (EPh, [273]). Si tel est le cas, l'image ou le symbole qui sous-tend le mythe se veut alors la forme première du concept. Pour Jonas, le *logos* gnostique qui est l'ensemble articulé des structures de l'unicité transcendantale des formes d'expression historiques concrètes de chaque *Dasein*, n'est que le miroitement de ce fondement existential (cf. GSG I, 15)[268]. En particulier dans le mythe et avant sa rationalisation métaphysique, ce *logos* articule par analogie les moments structurels des modes d'être intérieurs (cf. GSG I, 87). Le tout premier chapitre de la première partie de GSG porte sur ce *logos* gnostique qui, en tant qu'étoffe du mythe, prouve de manière convaincante que le gnosticisme n'est nullement un mouvement irrationnel, mais relève d'un type différent de rationalité. Ce n'est que sous cet éclairage que ce *logos* devient sur le plan herméneutique le point névralgique du mode d'interrogation du *Dasein* par lequel la connaissance de soi est rendue a priori disponible comme source de toute autre intelligibilité (cf. GSG I, 14). Si pour Heidegger le *mûthos* est en-deçà du *logos* authentique du *Dasein*, chez Jonas, au contraire, le *logos* sourd du *mûthos* comme objectivation du principe

[267] E. Cassirer, *Essai sur l'homme* (1942), trad. N. Massa, Paris, 1975, p. 289. Comme la fonction symbolique qui est généralisée pour s'appliquer à différentes formes de vie, elle peut aussi prendre en compte l'expérience gnostique avec un degré de symbolicité somme toute différente. La différence de Cassirer, le principe existentiel qui est un postulat de l'herméneutique chez Jonas, ne doit pas être compris dans un sens symbolique, mais ontologique.

[268] On ne doit pas ici confondre ce *logos* comme discours ou principe gnostique et le *logos* comme réalité objectivée notamment dans le *logos* johannique ou dans le *logos* médiateur désignant le Fils pour la doctrine des Pérates. cf. GSG I, 45 et 81.

gnostique à partir des images et des symboles (cf. GSG I, 19). Mais comment ce principe se présente-t-il dans l'objectivation métaphysique ?

3.2. Principe gnostique et rationalisme grec

Le deuxième niveau de l'objectivation du principe gnostique est spéculatif. Ce qui revient à dire que le *logos* gnostique est aussi bien mythologique que spéculatif. Dans ce contexte, la rationalisation, qui s'opère par l'entremise des concepts et non plus des images, trouve une élaboration systématique notamment chez Origène et Plotin[269]. Chez ces derniers, le principe gnostique devient métaphysique (cf. RG, 13). Rappelons que dans l'ordre chronologique, il y a le fondement existential du vécu facticiel, l'objectivation mythologique, la spéculation métaphysique et la subjectivation mystique, qui sont des moments dialectiques. C'est dans le mythe et le principe existential de ceci que la spéculation gnostique qui est un point d'aboutissement de l'objectivation, trouve ses origines primitives. Or, nous n'avons plus accès à ce fondement existential, à cette modalité chronologique et le seul accès possible est fourni par l'herméneutique. C'est donc par celle-ci que la métaphysique remonte au mythe pour en conceptualiser le *logos* originaire. Pourtant, on l'a vu, l'objectivation qui est le mouvement de l'esprit et qui soulève de fait même la question du statut du sujet connaissant et de la modalité par lequel le *Dasein* objective, construit ou appréhende le donné, question à laquelle Descartes répondait par la description du *cogito*. Cependant, par-dessus cet aspect souterrain dans sa réflexion, Jonas veut montrer qu'Origène et Plotin qui combattaient bec et ongles les gnostiques, ont construit chacun un système rationnel particulier qui finit par s'assimiler des éléments gnostiques. Le christianisme d'Origène et le néoplatonisme de Plotin partageraient avec les gnostiques qu'ils combattaient, la polarité entre chute et restauration dans la mobilité transcendantale du monde (cf. EPh, [325]). Comment doit-on interpréter la présence des théories platoniciennes, stoïciennes et gnostiques dans la construction des spéculations? S'agit-il d'une hellénisation du principe gnostique ou d'une gnosticisation du rationalisme grec? Le gnostique qui croyait parler la langue du rationalisme grec auquel il mélangeait (*Mischung*) son *logos* propre, se retrouve désormais étranger (*Fremde*) même dans son propre langage, alors même qu'il en reconnait les sonorités, mais jamais le rythme. Contrairement aux signifiants hellénistiques, les signifiés étaient dissouts.

[269] Comme le fait U. Bianchi, notre intention est de montrer que le niveau mythologique est déjà rationnel et donc philosophique, à l'instar de la spéculation gnostique. Quant au mysticisme, il est également rationnel, car il est une subjectivation du *logos* objectivé. cf. U. Bianchi, « Le Gnosticisme ». *art. cit.*, p. 51.

L'identité lexicale ne doit pas distiller la césure sémantique entre l'hellénisme et le gnosticisme.

3.2.1. Métaphysique du Père chez Origène : genèse et restauration du monde

Jonas explore Origène (185?-254?) essentiellement dans *De Principii* dans lequel toute la mobilité de l'être est placée sous les catégories de perte et de récupération de l'unité originaire (cf. RG, 88)[270]. En effet, la métaphysique d'Origène articule dialectiquement la chute et la restauration des intellects sur fond de l'unité originelle du divin. Contre la position de Volkler qui voit dans cette métaphysique l'objectivation de l'expérience d'une union mystique avec le divin, Jonas soutient que cette pensée à cheval entre le gnosticisme et le néoplatonisme, demeure une objectivation de l'expérience de la hiérarchie dans l'être (cf. EPh, [302]-[303]). L'objectivation métaphysique précède la subjectivation ou la transformation mystique de cette expérience de l'être, puisque « la pensée objective est la condition de l'expérience possible » (EPh, [304]). Mais on ne saurait s'empêcher de percevoir une dialectique entre l'objectivation et la subjectivation de cette expérience, qui permet d'articuler le mouvement du monde et le mouvement de l'âme, le temps cosmique et le temps intérieur, intellect et volonté (cf. EPh, [303]). Dans son affrontement non seulement au gnosticisme, mais également au rationalisme grec, cette métaphysique postule un rationalisme qui confond toute existence à l'intellect, étant caractérisé non pas directement par le savoir, mais par la liberté de la volonté. Or, tout en défendant l'orthodoxie chrétienne, cette métaphysique construite comme un système rationnel, intègre des aspects essentiels de l'esprit gnostique spécifique à l'Antiquité tardive. Dans *Contre Celse* et surtout dans son « unique œuvre systématique » (EPh, [306]), *De principii*, Origène qui construit son système autour de l'existence comme intellect (*nous*, *pneuma*), soutient en rapport avec la genèse du monde, la thèse de la préexistence des âmes, mais également la réconciliation finale de toutes les créatures (l'*apokatastasis*). En mettant en exergue la polarité entre la chute et la restauration à travers lesquelles se joue le destin de la volonté, nous voulons ici reprendre les grandes étapes de l'objectivation du monde et de soi, afin de mieux faire ressortir la lecture origénienne de Jonas au regard de sa quête d'une rationalité dialectique.

Certes, le stade originaire est le royaume divin de la bienheureuse et éternelle quiétude. Chez Origène, il coïncide avec l'éternité du Père. Contrairement au divin anti-mondain dans le

[270] Bianchi nie l'existence des éléments gnostiques (dualisme anticosmique scission dans le divin et ses hypostases, tragédie divine, etc.) chez Origène. cf. U. Bianchi, « le Gnosticisme ». *art. cit.*, p. 59.

gnostique qui n'est pas l'auteur du monde, Dieu pour Origène en est bel et bien le créateur. L'Alexandrin pointe, avant la création du temps et la genèse de l'histoire, Dieu qui est un être un, simple, identique, intellect. Il est l'être premier, l'intelligence première. Il est même au-delà de l'être et de l'intelligence. Cette paternité de Dieu concerne le Fils Monogène mais aussi les autres intellects[271].

> Lui seul, le Père, est incréé – il « crée » même les deux autres personnes de la Trinité. Mais il n'est jamais simplement pour lui-même. Comme l'intelligence première, il est en même temps « la source d'où découle toute existence intellectuelle ou intelligence », « le premier principe de toutes les choses » (…). Il est comparable à la lumière et mis en relation avec la « splendeur » des « rayons » qui en émanent (EPh, [307]).

Jonas insiste sur la verticalité de l'engendrement éternel au sein même du Père qui dans sa bonté conserve son unité et son identité. En effet, de toute éternité, le premier principe transcendant et infini, engendre[272] d'abord le Fils, son *Logos*, son image et fait émaner l'Esprit saint comme son « second intermédiaire » (cf. EPh, [308]). Les deux sont des hypostases qui correspondent aux premiers rayons de la lumière éternelle dans toute sa splendeur. Ensuite, par l'intermédiaire de son *Logos*, le Père crée par pure nécessité une multitude d'intellects purs, des êtres rationnels dépourvus de corps, de matières et de noms (cf. EPh, [309]). Il y a une égalité et une ressemblance originelle pour ces esprits qui sont créés pour Dieu lui-même. Il est plausible d'objecter qu'en dehors du temps, de même que l'engendrement du Fils, la création des esprits serait coéternelle au Père[273]. L'argument est quasi traditionnel puisque chaque fois qu'il est question de la genèse transcendantale, la problématique de la temporalité pointe à l'horizon. Jonas estime que cette métaphysique atteint ses limites puisque par la suite, tout semble alors procéder de l'initiative extradivine des intellects, initiative qui est la seule à s'inscrire dans la temporalité (cf. EPh, [309]).

Cependant, avec la création de ces intellects survient le drame cosmique et commence alors le mouvement vertical descendant, une chute. Comme dans le gnosticisme, mais avec des termes différents, un drame cosmique survient à l'origine du monde. En effet, la liberté de la volonté pousse ces esprits purs autrefois repus de l'amour de Dieu, à tourner le dos à ce dernier et à s'éloigner de lui. Cette chute qui est un refroidissement ravale les esprits (pneuma) au rang des âmes (psychè). Il est ici question du péché originel en tant que

---

[271] Cf. P. Nemeshegyi, *La paternité de Dieu chez Origène*, Paris-Tournai, 1960, p. 89.

[272] Jonas ne se décide pas sur le terme à employer, ni sur la véritable portée de ce terme : engendrer, créer ou faire émaner. cf. EPh, 308.

[273] H. Crouzel, *Origène et Plotin. Comparaisons doctrinales*, Paris, 1991, p. 25.

mouvement d'éloignement de ces esprits à l'écart du Père (cf. EPh, [310]). Cette chute entraîne la multiplicité des rangs ou degrés d'êtres (chérubins, trônes, puissances, anges, démons), étant donné que dans sa trajectoire la différenciation entre les âmes autrefois esprits originairement d'égale volonté, signifie une différence dans la volonté. Certainement, en respectant la direction de cette chute, on s'attendrait que la création résulte de cette chute et soit une action des âmes déchues, car en définitive le Père ne saurait choisir ni la diversité, ni la matière (cf. EPh, [311]). Mais Jonas souligne qu'Origène conserve la fidélité à l'orthodoxie chrétienne qui professe la création comme acte exclusivement divin, tout en supposant que la véritable cause du monde demeure la liberté de la volonté (cf. EPh, [313]).

> Origène ne pouvait pas, par exemple, faire du monde une œuvre non autorisée d'une des puissances déchues, comme l'avaient fait plusieurs gnostiques. Mais, il ne pouvait pas non plus laisser à Dieu la liberté totale du choix, étant donné que Dieu n'avait pas de lui-même choisi la diversité, sans parler de la matérialité (…). C'est ainsi que la création du monde est une réponse de justice (…) divine à ce que les esprits ont déjà accompli par eux-mêmes (EPh, [313]).

Le monde pour Origène se veut à la fois œuvre de Dieu et le produit de la chute des intellects. Ceux-ci forment une échelle stratifiée. Comme réponse de justice, le monde est nécessaire pour l'expiation des fautes des esprits déchus. Il élargit la multiplicité amorcée par cette chute et répand la perversion de la liberté. D'une part, le monde n'est pas constitué d'une matière préexistante puisque que n'étant pas non plus une émanation divine, il est créé ex-nihilo. D'autre part, Dieu ne constitue pas l'âme du monde, car Dieu et monde sont distincts[274]. Dans sa diversité, ce monde comporte une structure tripartite (cieux, terre et monde souterrain).

Pourtant, si le soi dans le gnosticisme est acosmique, il appartient au monde créé chez Origène. En effet, l'humain occupe une position médiane dans l'axe vertical de la chute et des degrés des êtres chez Origène. Sa création par Dieu participe de la résolution de justice en faveur d'une possible rédemption finale. En effet, la trichotomie humaine, même si elle n'est pas suffisamment élaborée chez Origène peut être retissée à partir des filons de son exégèse du livre de la Genèse. D'après sa lecture, l'humain n'est pas l'image de Dieu, - statut réservé au seul Logos-, mais il est créé selon l'image (*kath' eikona*) de Dieu. Cette création s'est faite en deux moments. La première création est celle du corps étincelant de l'intellect

[274] Cf. H. Adalbert, « L'enseignement sur la création dans l'Antiquité chrétienne (suite) », dans *Revue des Sciences Religieuses* 42 (1968), pp. 97-122, p. 101.

(*pneuma*) préexistant, tandis que la seconde qui intervient après la faute, correspond au don de la « tunique de peau »[275]. Ce qui caractérise le soi, comme tout autre intellect, c'est la liberté de la volonté. Mais quelle est la place de l'âme dans cette création ? Puisque le soi s'objective fondamentalement comme intellect (*pneuma*), alors l'âme (*psychè*) consiste au refroidissement (*psychros*), en une dépréciation de cet intellect (EPh, [335]).

> L'aspect le plus important de la doctrine d'Origène sur l'homme réside dans le fait que celui-ci représente un ordre intermédiaire et donc un point de passage de l'un à l'autre des deux ordres contigus [démons ascendants et anges déchus] (…). La position intermédiaire de l'homme est caractérisée tout spécialement par le fait qu'il occupe le niveau de l'« âme » (…). L'âme est conçue comme une condition dérivée et transitoire de quelque chose de plus haut, destinée à se dépasser tout en ayant la capacité morale de le faire (EPh, [319]).

C'est dans la descente du mouvement de la chute des intellects en raison de leur libre arbitre que le soi se constitue comme âme, intellect déchu ou refroidi, occupant la zone médiane entre les anges et les démons. Cette âme humaine est différente des autres âmes des animaux. Façonné selon l'image divine, l'humain a la capacité de connaître Dieu, de l'imiter et de l'adorer, en vertu du principe de la connaissance du semblable par le semblable[276]. Dieu lui communique la lumière de la connaissance : la gnose.

Néanmoins, malgré la chute, la justice inhérente à la création conduit les âmes au salut. Rappelons ici l'égalité originaire entre les intellects qui implique que toutes les âmes sont soumises à la même condition, bien que dans leur ascension chaque âme peut se transformer en une autre, en raison de la qualité de la liberté de leur volonté. Corruption et correction des volontés des intellects président à cette permutabilité (cf. EPh, [314]). En lieu et place d'une fin du monde, Origène entrevoit une permutation des intellects qui intègrent un cycle infini aussi bien des êtres que des mondes (cf. EPh, [315]).

> Le jugement cependant consiste réellement dans l'autonomie de l'orientation du « mouvement » que les esprits ont adopté au préalable : ils établissent leur position nouvelle dans le sillage de ce mouvement, ce qui veut dire qu'ils profitent eux-mêmes du changement de scénario suivant lequel et avec lequel ils ont déterminé eux-mêmes le monde qui vient de commencer » (EPh, [316]).

[275] Cf. H. Crouzel, *Origène et Plotin. op. cit.*, p. 234.

[276] Origène sur le rapport de l'âme humaine à celles des animaux, s'inspire plutôt de la doctrine stoïcienne qui soutient que la nature a fait les autres êtres pour le bien de la nature raisonnable. cf. *Ibidem*, pp. 247 et 467.

Le monde est recommencement. Il se renouvelle constamment et atteint une configuration déterminée chaque fois par la reposition des intellects qui chutent ou remontent suivant l'exercice de leur volonté. De la sorte, les intellects avancent à travers le cycle des mondes vers la consommation finale (*apokatastasis*). Aussi, s'oppose-t-elle à l'unité du principe originaire, la pluralité à la fois des intellects et des mondes. C'est à ce stade que peut se réaliser la subjectivation de cette mobilité de l'être qui transforme la chute et l'ascension des intellects en mouvement intérieur de soi. Origène est ainsi le point de départ théorique de l'élaboration conceptuelle de l'ascension de l'âme, mobilisée notamment chez Philon et Plotin et qui atteint son sommet dans l'expérience mystique (cf. RG, 222).

3.2.2. Métaphysique de l'Un et rationalisme mystique chez Plotin

La métaphysique de l'Un chez Plotin quitte le stade du mythe et s'autorise une objectivation ou une hypostatisation de l'esprit de l'Antiquité tardive[277]. Or, cette métaphysique, qui critique le gnosticisme, finit par soutenir une doctrine qui lui ressemble et postule une dialectique entre la chute et la restauration (cf. RG, 216). Sur le plan existentiel, il est question d'une dialectique entre l'objectivation et la subjectivation de l'esprit de ce temps, qui convertit ce « transcendantalisme extrême de Plotin » en une mystique qui consacre l'union entre Dieu et monde, esprit et matière, immanence et transcendance (cf. RG, 329). Pourtant, cette dialectique même lorsqu'elle paraît évidente interroge la nature même du rationalisme de Plotin qui dans son essence spéciale semble porter en lui son ennemi, le gnosticisme et son mysticisme[278]. A cette question s'ajoute celle du rapport du gnosticisme au rationalisme grec et au néoplatonisme, car la transformation du mythe en métaphysique ou de l'image en concept se serait faite à l'aune de la conceptualité grecque[279]. Cette interrogation est d'autant plus lancinante pour Jonas qui estime qu' « une notion aussi spirituelle que l'Un chez Plotin fait référence au mythe gnostique fondamental de la démondanisation dans un sens tout à fait défini et existentiel » (GSG I, 89-90). Notre objectif ici n'est pas de présenter de façon exhaustive la lecture que Jonas fait de l'œuvre de Plotin,

[277] Suivant U. Bianchi, Plotin assume le dualisme de type platonicien qu'il distingue du dualisme gnostique. Il estime qu'on ne saurait loger à la même enseigne chez Plotin, le dualisme platonicien et l'anti-cosmisme gnostique. cf. U. Bianchi, « Le Gnosticisme ». *art. cit.*, p. 57.

[278] Cf. A. Bremond, « Chapitre deuxième : Le rationalisme hellénique contre le christianisme », dans *Archives de Philosophie* 11 (1935), pp. 16-59, p. 54.

[279] Ce rapport de l'objectivation gnostique à la rationalité grecque est perçu comme une pseudomorphose. Des concepts gnostiques qui ont la forme extérieure des concepts grecs, tout en recelant un bagage sémantique différent. cf. GSG I, 86.

mais d'expliquer ce sens existentiel que présente l'objectivation de l'expérience fondamentale de la chute de l'âme et d'en extraire la portée rationaliste.

Notons que les *Ennéades* de Plotin présentent trois hypostases ou principes fondamentaux au sommet desquels trône l'Un qui est autosuffisant. Comme le rappelle J. Grondin, chaque traité des *Ennéades* propose une voie spécifique qui explique la constitution de l'Un[280]. En effet, l'Un est parfait, autosuffisant et surabondant.

> Le principe simple et sans équivoque de la puissance de la plénitude et de son action nécessaire dirigée vers l'extérieur, par laquelle le système explique normalement, étape après étape, le devenir du multiple à partir de l'Un, ne lui suffit pas quand il vient à parler de l'âme et de son évolution vers le bas (EPh, [332]).

L'Un, en tant que première hypostase, est le principe suprême, simple et équivoque de la plénitude ou de la surabondance duquel émane toute chose. Il est éternel, se suffit à lui-même et ne dépend de rien. Il est la catégorique opposition de toute multiplicité. L'Un est plénitude de la puissance originaire qui est ineffable. Puisque l'être émane de lui, alors l'Un en est attribut premier et ne dépend d'aucune épithète. Autrement dit, l'Un est l'au-delà de l'être (*epekeina tes ousias*)[281]. L'intellect est la deuxième hypostase qui émane de l'Un et amorce la procession ou l'évolution vers le bas. Il coïncide avec l'être et comprend l'ensemble des intelligibles. De même que l'Un est le principe de l'existant, de même l'intellect est celui de l'intelligibilité et participe de l'unité du premier principe[282]. La troisième hypostase correspond à l'âme qui procède de l'Un par le truchement de l'intellect. Située dans la ligne médiane entre l'intellect et le sensible, l'âme qui fait émaner la multiplicité, réalise une chute de l'intellect et ne partage plus totalement le statut originaire de l'Un.

Remarquons que Jonas caractérise l'âme chez Plotin comme le produit d'une chute originaire qui marque la césure avec l'éternité de l'Un ou le commencement du temps. Il rappelle que l'examen de l'Âme chez Plotin oblige à distinguer l'Âme du monde ou l'Âme supérieure des âmes individuelles ou inférieures. S'il est vrai que l'Âme supérieure ne chute pas, il n'en est pas le cas pour ses reflets que sont les âmes individuelles qui déclinent et demeurent sujettes aux passions (cf. RG, 216). Jonas prend également le soin de préciser que toutes les réalités du monde sont dotées d'une âme, position qui rappelle « l'*homogénéité* de toute l'existence cosmique » professée largement par le rationalisme grec (cf. RG, 343). En

[280] Cf. J. Grondin, *Introduction à la métaphysique. op. cit,* p.118.
[281] Voir Platon, *République*, 6, 509 b 8-10.
[282] Cf. L. P. Gerson, *Plotinus,* London,1994, p.11.

rétablissant ainsi une identité intrinsèque entre le soi et le monde, Plotin s'oppose à l'anticomisme gnostique et souligne que les éléments les plus nobles du monde au lieu d'être tenus pour inférieurs aux hommes, doivent plutôt être considérés comme les frères des sages (cf. RG, 346). En d'autres termes : « l'homme est parent du cosmos tout entier » (RG, 344).

A propos des âmes individuelles, Jonas analyse l'*Ennéade* V, il découvre qu'elles amorcent le mouvement qui les éloignes de l'Un et de l'intellect, de sorte qu'elles oublient l'Un, l'ignorent et s'ignorent elles-mêmes. Cet oubli et cette ignorance qui caractérisent le soi, s'expriment dans l'audace, la génération, la différenciation et la volonté d'être en tant que principe du mal (cf. EPh, [330]).

> Mais il y avait là une nature effrontée et présomptueuse (*polypragmon*) et qui voulait posséder et se gouverner soi-même et qui avait choisi d'aller au-delà de sa condition présente. Ainsi, elle se mit en mouvement et elle mit le temps en mouvement, et le mouvement se dirigea vers un avenir qui ne s'arrête pas de se produire[283].

Cette chute dans l'oubli ignorant, dans l'audacieuse auto-détermination ou dans la joueuse indépendance peut aboutir à l'opposition radicale à l'Un. Mais Jonas estime que cette chute primordiale inaugure le temps : l'âme se temporalise.

> (…) l'Âme dans son détournement volontaire de l'être pur, « d'abord se temporalisa ». A ma connaissance, il n'existe aucune attestation du verbe *kronoo* au transitif ; cette forme est d'ailleurs unique aussi chez Plotin, qui l'a probablement forgée pour exprimer une nouvelle pensée. Je ne connais pas non plus un usage postérieur (EPh, [332]).

Une originalité de cette métaphysique tient à la déduction de l'origine du temps d'un mouvement interne à l'âme. Étant donné l'oubli et l'ignorance de l'Un et de l'intellect par l'âme, le temps trouve sa genèse dans la volonté, l'audace ou l'effronterie, une dimension non pas rationnelle, mais irrationnelle (EPh, [333]). Or, cette temporalisation en tant que mobilité intrinsèque de l'âme tourne celle-ci non pas directement vers l'Un qu'elle a oublié, mais vers les réalités qui lui sont inférieures. Cependant, quand bien même l'âme a tendance à échouer dans son retour vers le haut, dans l'unification intérieure, l'espoir de cette union à l'Un n'est pas totalement perdu (cf. RG, 88).

La mobilité intégrale de l'être chez Plotin reste dialectique puisque la chute et la descente qui signifient un éloignement par rapport à l'Un s'achèvent par une remontée vers ce principe suprême. En particulier, l'âme doit se détourner de son éloignement dans le temps, de son

[283] Plotin, *Ennéades* III, 7, cité par EPh, 331.

ignorance et du mauvais usage de sa volonté, afin de retourner à l'intellect et à l'Un. Il s'agit d'un retour solitaire vers l'Un[284]. Si la chute était créative, cette remontée se voit plutôt « décréative » étant donné que chaque entité s'auto-efface pour retrouver l'Un (cf. EPh, [326]).

Du reste, la métaphysique de l'Un de Plotin s'autorise une dialectique entre le rationalisme et le mysticisme en conciliant *logos* et *muthos*. Nous avons vu que le *Dasein* gnostique s'auto-interprète à travers non seulement des images et des symboles, mais aussi et surtout dans les prismes des concepts et des théories. Avec Origène et Plotin, nous avons quitté le stade pictural et dans une large mesure le *logos* grec, en particulier, devient le nouveau vecteur du principe originaire. Plus que la métaphysique d'Origène, celle de Plotin est à la fois une rationalisation (objectivation) du *muthos* et une mythologisation du *logos*[285]. Le rapport entre l'Âme du monde et les êtres de l'univers indique un certain monisme entre l'âme (l'esprit déchu) et la matière Celle-ci en recevant l'esprit, tient de ce dernier son existence et son achèvement[286]. D'un point de vue existentiel, ce rationalisme dialectique soulève la question du mal au regard de la déchéance de soi et veut résoudre le problème de la destinée humaine[287]. Sous cet angle, ce rationalisme plotinien sert de modèle à Jonas qui justement y trouve la tentative de surpasser la dualité entre le monde et l'intellect (l'âme)[288]. On pourrait objecter ici qu'un tel rationalisme dialectique n'a été possible que par l'activation du levier de la philosophie grecque qui offrait à Plotin le cadre conceptuel de cette entreprise. Mais Jonas qui emprunte à Spengler l'expression de la pseudomorphose explique que la métaphysique d'Origène ou de Plotin qui se présente sous le vêtement de la conceptualité grecque, demeure en réalité une élaboration originale repue de l'esprit de l'Antiquité tardive (cf. GSG I, 43). Ainsi cette situation oblige à reconsidérer le rapport du gnosticisme au rationalisme grec.

3.2.3. Pseudomorphose du rationalisme grec dans le gnosticisme

Le terme pseudomorphose s'emploie notamment pour désigner le remplacement d'un bois fossile ou d'un minéral par un autre qui en conserve l'aspect extérieur, changement résultant

[284] Cf. J. Grondin, *Introduction à la métaphysique. op. cit.*, pp. 121-122.
[285] Cf. H. C. Puech, « Position spirituelle et signification de Plotin ». *art. cit.*, p. 24.
[286] Cf. *Ibidem*, p. 23.
[287] Cf. *Ibidem*, p. 24.
[288] Cf. *Ibidem*, p. 27.

souvent d'une incrustation d'une matière dans une autre[289]. Or, en l'adaptant dans son analyse historique, Spengler comprend la pseudomorphose historique comme étant le fait qu'« une vieille culture étrangère couvre le sol, avec une telle puissance qu'elle empêche une jeune culture de respirer et que celle-ci n'arrive pas, dans son propre domaine, non seulement à développer ses formes d'expression pures, mais encore à l'épanouissement complet de la conscience d'elle-même »[290]. Aussi à ses yeux, par exemple, la vieille Église catholique se veut-elle une pseudomorphose de l'Église de Marcion d'autant plus qu'elle en hérita l'organisation en la chargeant d'une puissance spirituelle différente[291]. Ainsi Jonas rappelle-t-il que ce concept de « pseudomorphose » cher à Spengler exprime le rapport tragique d'un phénomène en gestation particulièrement au tout-puissant hellénisme qui en masque la naissance et l'originalité, puisque cette nouveauté emprunte la conceptualité grecque (cf. GSG I, 74). En reconnaissant sur ce point sa dette vis-à-vis de Spengler dans l'affirmation de la nouveauté du gnosticisme dans l'histoire des idées, Jonas explique que la nouveauté du gnosticisme reste cachée par le rationalisme grec. Par conséquent, si cette originalité est attestée, il s'avère impérieux de poser la question du rapport du platonisme et du stoïcisme au gnosticisme.

Lorsqu'il isole le principe gnostique, Jonas va interroger le rationalisme hellénistique afin à la fois de battre à plate couture l'hypothèse d'une origine néoplatonicienne du gnosticisme et d'indiquer de façon formelle dans le stoïcisme l'exemple grec du dépassement du dualisme sans tomber dans des courants réducteurs. Il estime que le rationalisme grec qui atteint son sommet dans la Stoa renseigne largement sur la normativité du *logos* (raison), la sécularisation du *nomos* (loi), et semble intégrer la dynamique de la mondanisation inhérente à la tradition hellénistique grecque qui découvre la loi et de l'universalisme dans l'essence même du monde et de la cité.

> Les sophistes ont ouvert les yeux aux hommes du siècle. En élevant au-dessus de l'État et de ses normes, en représentant le naturel comme opposé au légal ; ils ont dépouillé la loi de son caractère immémorialement sacré : les normes morales et politiques étaient toutes relatives. Relevant ce défi du scepticisme, Socrate et Platon en appelaient non pas à la tradition, certes, mais à la connaissance conceptuelle de l'intelligible, c'est-à-dire à la théorie rationnelle ; et le rationalisme porte en lui les germes de l'universalisme (RG p. 22).

---

[289] Cf. C. Guillemin, « Minéralogie », dans *Encyclopaedia Univesalis.* Corpus 15, Paris, 2002, pp.
[290] O. Spengler, *Le Déclin de l'Occident (1918-1922)*, trad. M. Tazerout, Paris, 1948, p. 173.
[291] Cf. *Ibidem*, pp. 210-211.

L'évolution du rationalisme grec enregistre un certain progrès dans la compréhension du rapport entre *logos* et *nomos*, de sorte que les deux finissent par s'identifier au bénéfice d'une universalisation que leur offrait la modalité conceptuelle ou théorique de la connaissance[292]. La tradition socratique en s'opposant aux sophistes, réhabilite une certaine dialectique entre l'État et la loi, entre le naturel et le légal, au nom de l'universalisme auquel prétendait le *logos* grec. Or, si ce dernier diffère au point de s'opposer au *logos* gnostique, il s'ensuit la perte également de l'apport rendu possible par le rationalisme grec. En particulier, on tomberait ainsi dans l'opposition entre le monde et la loi dans une société du déni de la liberté et de la négation de l'universalité de la raison. Ainsi, une telle conclusion rend impérieux l'examen du rapport du platonisme au rationalisme, étant donné l'hypothèse encore en vogue du caractère platonicien du gnosticisme.

D'une part, c'est par rapport à la constitution du *logos* dans le platonisme et dans le stoïcisme que les distinctions objectives liées au statut philologique historico-matériel du contenu sont confrontées à l'herméneutique du *Dasein* pour faire ressortir la différence entre le mythe gnostique et les différentes influences subies (cf. GSG I, 84). En s'opposant à la thèse de l'origine platonicienne de ce contenu, Jonas précise :

> « Le courant transcendant orphico-platonicien avait été définitivement barré par Aristote et était devenu intramondain (pris au sens strict, l'accueil platonicien de l'orphisme constituait déjà une transformation en ce sens), le stoïcisme poursuivait avec détermination ce processus vers une immanence complète, son éthique et sa physique (« panthéiste ») reconnaissent de la même manière l'autarcie essentielle de l'être mondain » (cf. GSG I, 42-43).

La pensée dominante de l'Antiquité tardive en Grèce n'était plus orphico-platonienne, mais avait été conquise sur un nouveau sol de l'immanence divine dans le monde et dans l'humain, de l'inscription de l'*eidos* dans le tissu mondain de la réalité. Cette Grèce d'un point de vue historico-politique devenait celle des Diadoques, successeurs d'Alexandre le Grand, et d'un point de vue philosophique celle de la pensée grecque post-aristotélicienne. A cette époque des Diadoques, le courant transcendantaliste d'origine orphique, pythagoricienne ou platonicienne devait déjà être désactivé par la tendance immanentiste aristotélicienne dont hérite le Portique. Au fil du temps, l'esprit de l'Antiquité grecque tardive sera donc largement marqué par le rationalisme stoïcien qui défend une immanence totale et radicale (cf. GSG I, 42). Or, durant cette période, en Grèce même, on remarque l'existence des

[292] Cf. Platon, *Cratyle*, 385 e, 3.

courants tournés vers la mythologie transcendantale, vers une hypostatisation outre-mondaine et vers le mysticisme. Bref, puisque le mouvement du transcendantalisme orphico-platonicien a été désamorcé, ces courants opposés au rationalisme stoïcien sont censés provenir d'ailleurs, précisément de l'Orient et non de la Grèce (cf. GSG I, 43).

Étant donné que le platonisme est mis hors-jeu, la seule voie plausible reste celle de l'influence du néo-platonisme sur le gnosticisme naissant[293]. Sous cet angle, on peut supposer que l'esprit gnostique a trouvé dans les formes et les concepts du néoplatonisme un terrain fertile. Mais Jonas refuse de sous-évaluer l'importance du néoplatonisme qui ne saurait être réduit à un « décor spirituel dans le développement de l'esprit gnostique (cf. GSGI. 45). Contre le malentendu de l'hypothèse de Bousset, malentendu fâcheusement productif d'une platonisation à vaste échelle de l'Antiquité tardive, Jonas soutient que le néoplatonisme a surgi non pas en vertu de la force du platonisme, mais en raison de l'énergie propre du principe gnostique qui « doit l'avoir sorti de l'ombre et l'avoir réactivé en soi » (GSG I, 44). Le mouvement est donc inversé. C'est plutôt le gnosticisme qui réactive le platonisme. Ceci est de nature à confirmer la position matérielle selon laquelle « le patrimoine d'idées philosophiques de l'Antiquité tardive constitue un courant élémentaire gnostique sublimé (…) [en tel enseigne que] l'origine des motifs matériels ne signifie jamais son emprunt » (cf. GSG I, 49).

Plus nettement, le transcendantalisme qui surgit plus tard notamment avec Philon résulterait d'une puissance intrinsèque de l'esprit gnostique qui par la suite se serait saisi de la conceptualité platonicienne qu'il transforma par ailleurs.

> « S'agissant du niveau conceptuel et de la cohérence du système, et du degré d'assimilation véritable de Platon, la tâche est naturellement beaucoup plus difficile que face à tous les emplois tangiblement abusifs des mythes ; mais elle est d'autant plus fascinante et incontournable pour comprendre l'époque » (GSG I, 46).

[293] En particulier, dans Alcibiade, la définition selon laquelle « l'homme est ce qui se sert du corps » (cf. Platon, *Alcibiade*, 129 e.), voit un dualisme anthropologique qui distingue l'âme du corps à travers le paradigme technique de l'ustensilité appliqué au corps et à ses parties (cf. S. Pètrement, *Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions. Introduction à l'étude du dualisme platonicien, du gnosticisme et du manichéisme*, Paris, 1946, pp. 79-85). Jonas estime que le dualisme platonicien n'était plus disponible au début de l'Antiquité tardive et devait attendre l'éveil du gnosticisme pour resurgir (cf. GSG I, 42). Raison pour laquelle il importe d'établir une distinction entre le dualisme orphico-platonicien et le dualisme néo-platonicien, voire néo-pythagoricien, ce dernier étant pénétré par le principe gnostique (cf. N. Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde. op. cit.*, p. 27).

La résonnance platonicienne de certaines notions et descriptions n'est en réalité qu'une mythologisation ou hypostatisation d'un matériau originellement gnostique (cf. GSG I, 45). Toutefois, il n'est pas toujours aisé de démêler facilement le concept authentiquement platonicien du matériau gnostique. Soit c'est un principe platonicien qui se laisse impulsé par le mythe gnostique, soit c'est un principe gnostique qui trouve une refonte à partir du platonisme.

D'autre part, la thèse jonassienne du gnosticisme en tant que révolution place ce mouvement à l'opposé du stoïcisme qui occupait jadis un territoire autrefois dominé par le transcendantalisme orphico-platonicien. Cette révolution manifeste une résistance contre le rationalisme grec même s'il est une pseudomorphose pour le gnostique. Ce qui rend ardue la tâche du discernement de la véritable influence de l'hellénisme, ce n'est pas tant la dimension mystique du gnosticisme qui introduit des aspects dialectiques que le recours à certaines positions de la Stoa.

> La résistance que l'esprit grec a dû opposer à la dépravation du concept de cosmos est également caractéristique du fait que même la littérature hermétique, qui est en partie elle-même un document du nouveau sentiment du monde, a pénétré des polémiques rigoureuses contre les thèses anticosmiques du gnosticisme (…). Que le patrimoine, c'est-à-dire la zone sublunaire, contrairement à la nature cosmopolite pure et non perturbée des sphères stellaires, qui est l'assise du mal, est une vue typique de la stoa moyenne (Posidonios) et sert précisément à soulager le cosmos de la laideur qui est limitée à la confusion terrestre (GSG I, 154).

Posidonius développe une version originale du stoïcisme qui demeure par ailleurs orthodoxe. Mais, cette originalité relève largement de l'esprit gnostique de son époque. En effet, le seul et même *logos* stoïcien qui se configure différemment comme *kosmos,* de *psychè,* de *pneuma,* de *theos* ou de *Pronoia,* est perçu différemment par cette nouvelle attitude vis-à-vis de l'ensemble de l'être. Bref, cette attitude est une résistance au rationalisme grec, une révolution des concepts qui notamment dans le stoïcisme jouissaient d'une homologie.

Avant tout, cette résistance concerne le concept de Dieu qui trouve une refonte dans le gnosticisme. Dieu en tant que lumière (*Licht*) s'oppose au monde qui est la Ténèbre (*Finsternis*). Même si le divin peut porter des noms différents selon que nous sommes en présence du mythe, de la métaphysique ou du mysticisme, il reste que cette opposition ne saurait être supprimée, ni amoindrie. Il s'agit d'une opposition radicale qui soutient toute l'architecture du gnosticisme en tant que vision totale de l'être.

> En Grèce, le divin (το θειον: cette forme d'une qualité matérielle, une qualité d'être, est la seule appropriée pour le concept gréco-philosophique de Dieu) était le garant de la réalité du monde, même son idéalisation ontologique, comme αυτοαγαθον, comme νους comme λόγος c'est l'ουσια, i. e. le contenu réel de l'être et en même temps la sécurisation de l'existence de tout l'objet mondain. - Dans la Gnose, par contre, il y a une contradiction fondamentale entre Dieu et le monde en général, entre l'être de Dieu et l'être du monde : « Lumière et ténèbres » devient la relation entre Dieu et le cosmos. La lumière de Dieu tombe dans les ténèbres du cosmos en tant que puissance anti-cosmique et évasive (GSG I, 146).

Si dans le Stoïcisme, Dieu s'identifie en tant que *logos* au cosmos, dans le gnosticisme, le divin est l'Étranger. Il est opposé au monde. La différence entre le Zeus de l'allégorie et celui de la théorie philosophique peut amener à dévaluer le contenu mythologique si l'on ne saisit pas le mode d'expression du mythe. Au regard d'une telle difficulté, l'interprétation de la philologie, de la théologie ou de l'histoire des religions sur la gnose semble souvent accorder plus d'importance à la dimension théorique qu'au contenu mythique qui recèle pourtant une grande richesse allégorique. Contrairement à l'approche philosophique dont la décision sur le sens ne souffre pas d'une telle ambiguïté, le mythe peut présenter Zeus comme le dieu stoïcien, comme d'autres dieux olympiens, ou comme la manifestation de la raison, donnant ainsi la tâche à l'interprète pour exhumer le sens original. Il est ainsi important de revaloriser également le contenu de la mythologie et la modalité dans laquelle l'allégorie s'y déploie si l'on veut retrouver la signification originale des concepts fondamentaux du gnosticisme, la notion de Dieu en particulier. Dans son appartenance au style de spiritualisation propre à la mythologie orientale ancienne, l'allégorie gnostique notamment sur le divin reste prolifique dans cette tradition différente de la théoria grecque qui peut se révéler comme figée (cf. GSGI, 216). Ainsi, dans ses multiples usages gnostiques, la notion de Zeus n'offre pas un contenu mythique obsolète, mais tente toujours une sublimation de l'allégorie stoïcienne tout en conservant la théocratie et le respect religieux (cf. GSG I, 218-219).

La même révolution affecte aussi le concept gnostique de pneuma qui rend compte de la dépravation du monde. Cette nouvelle signification diffère de l'acception qu'il recouvre dans l'hellénisme, le christianisme, ou le stoïcisme impérial. Dans le gnosticisme, pneuma « est donc un terme révolutionnaire, tout comme la « gnose » qui lui est associée, dans laquelle son pouvoir de liberté absolue s'annonce » (GSG I, 238). Ce qui dans l'hellénisme émergeait autrefois avec un sens nouveau, acquiert une portée proprement révolutionnaire reconstruite à partir de l'objectivation d'un soi absolu (cf. GSG I, 238). Cette révolution

assume singulièrement la trichotomie entre le corps, l'âme (psychè) et l'esprit (pneuma) n'accordant de valeur véritablement qu'à ce dernier.

> Nous avons brièvement rassemblé la terminologie sans entrer dans le contenu développé spéculativement des différents enseignements de Pneuma. - Pneuma, lui-même est un concept de religion hellénistique et donc de christianisme grec ; le distinguer de l'usage stoïque du mot, selon lequel il décrit le stade préliminaire de la psychè au sens de sa *causa materialis* (pneuma = substance générale de l'âme), c'est-à-dire essentiellement sa taille naturelle ; le terme gnostique-mystique, d'autre part, est celui de la confiance en soi métaphysique, mais complètement transpsychique et supranaturel (GSG I, 210).

En Grèce, la notion de pneuma était héritée des sciences médicales et était parvenue aux stoïciens par l'entremise notamment d'Aristote influencée du reste par le médecin grec Dioclès de Caryste. Celui-ci distinguait entre le *pneuma* extérieur que l'on respire et le pneuma psychique[294] : d'où la signification de *pneuma* comme souffle vitale[295]. Si l'on reconnaît la dichotomie de la psychè et de la *soma* chez Platon, avec le primat incontestablement accordé à la psychè, il reste que la trichotomie soma-psychè-pneuma n'y est que péniblement établie, quand bien même on peut reconnaître chez le maître de l'Académie que le *pneuma* comme souffle somatique reste la substance de l'immortelle *psychè*. Ce qui revient à dire que la trichotomie gnostique ne saurait être héritée directement de Platon qui dans le mythe de l'attelage ailé dans le Phèdre, fait du *nous* que l'on peut dans une certaine mesure rapprocher du pneuma, le guide ou le pilote de la *psychè*[296].

D'après Jonas, il ne fait pas l'ombre d'aucun doute que cette trichotomie qu'il ne faut pas confondre la tripartition platonicienne de la psychè, appartient à l'esprit de l'Antiquité tardive, étant donné que « C'est chez saint Paul d'abord et dans les écrits gnostiques ensuite qu'on [la] rencontre » (EPh, [324]). Mais, le problème se pose surtout au sujet du rapport entre *psychè* et *pneuma* que le gnosticisme semble séparer, tandis que dans le stoïcisme, soit le *pneuma* prend la forme de *psychè* chez l'animal et du *logos* chez l'humain, soit le *pneuma* qui assume la cohésion de l'organisme vivant, est perçu comme porteur de la *psychè*[297]. Pour les stoïciens, l'âme (*psychè*) demeure une, indivise et rationnelle, tandis que le gnosticisme

---

294 Cf. G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à saint Augustin*. *op. cit.*, pp. 12-13.

295 Cf. R. Müller, *Les stoïciens : la liberté et l'ordre du monde,* Paris, 2006, p. 111.

296 Cf. Platon, *Phèdre*, 247 c 7-8. Platon parle du souffle de la raison (*logos pneuma*) qu'il oppose à l'ivresse dionysiaque dans la *mimesis* des poètes. cf. Platon, *République*, 394 d.

297 Cf. R. Müller, *Les stoïciens : la liberté et l'ordre du monde,* Paris, 2006, p. 111 ; J.-J. Duhot, « Le stoïcisme : une métaphysique de l'information ou le matérialisme impossible », dans *Philosophie antique* 5 (2005), pp. 31-47, p. 46.

déprave l'âme qui devient corruptible, au profit de l'esprit (pneuma), l'élément divin accessible à la gnose et au salut. Alors l'humain se méfie du monde dans son ensemble, il a pourtant un site de confiance de soi : le *pneuma*. Cette confiance est supranaturelle car elle suppose la bonté intrinsèque du pneuma en raison de son essence divine, elle espère le retour à cette bonté originelle en vertu de la gnose. Quand bien même l'idée de fragment de l'âme divine semble être maintenu dans sa portée gnostique, *Pneuma* n'est plus la cause matérielle de psychè, sa substance générale, son principe actif, la cause générative qui préside à l'individuation du soi dans le monde.

Conclusion

Le lecteur de cette première partie de notre étude pourrait être déçu de pas avoir rencontré une articulation systématique de la thématique majeure du rationalisme moderne, telle que préfiguréé dans les recherches de jeunesse. Or, cette attente ne semble pas rejoindre la méthode, encore moins l'objet de notre étude, car il s'agissait de découvrir l'ensemble des précédés par lesquels ces thèmes émergent sur le fond obscur des recherches jonassienne sur la gnose et la liberté. Nous avons vu que Jonas applique la méthode heideggérienne afin de mettre en exergue le principe gnostique et les différentes objectivations de ce principe dont l'examen prépare la critique ouverte du dualisme moderne. Nous avons noté que le dualisme anticosmique, qui exclut toute dialectique entre le soi et le monde, se trouve aux antipodes du rationalisme stoïcien mettant au contraire en jeu différentes dialectiques : entre mythe et *logos*, objectivation et subjectivation, puissance et impuissance de soi, etc. Le mythe est une objectivation du vécu originaire par le truchement des images, préalablement à toute production des concepts, tandis que l'objectivation désigne une tendance naturelle du Dasein qui rationalise et transforme le *logos* dans sa mobilité facticielle. A l'aide de cette méthode heideggérienne, Jonas analyse un phénomène syncrétique né d'un mélange (*Mischung*) des éléments grec, iranien, juif et/ou chrétien et parvient à en découvrir le principe unique et unificateur. Contrairement aux travaux des spécialistes, tels que von Harnack qui défendait la thèse du gnosticisme comme hellénisation du christianisme, Schaeder et Reizenstein qui avançaient l'hypothèse du caractère oriental du gnosticisme, Anz qui mettait en évidence l'idée gnostique fondamentale, Bousset qui pensait la gnosticisme comme focalisation de différentes visions du monde tombées en désuétude, Jonas pose la préséance de la phénoménologie sur la généalogie et recherche l'attitude existentielle à l'origine de ces sources gnostiques. Ce principe que l'on rencontre dans divers mythes gnostiques est le

double dualisme anticosmique ou dé-mondanisant : Dieu contre le monde et le monde contre l'humain. Il y deux niveaux fondamentaux : le mythe et le concept. L'objectivation mythologique élabore certaines images et suit des étapes suivantes : le principe originaire, la création du monde, la chute de l'homme et la délivrance eschatologique. Par le truchement de ces différents moments, le mythe fait une objectivation du *logos* gnostique et dévoile la structure de *Dasein* en tant qu'il construit son monde et se construit soi-même. Ces images du *logos* originaire enveloppées dans le *muthos* sont notamment l'étranger, l'au-delà, les mondes, le vivant, la Lumière et l'obscurité, le mélange, le devenir, l'angoisse, etc**.** Tout d'abord, l'originaire dans lequel toutes les autres phases sont déjà envisagées coïncide avec l'étranger, la première vie ou la pleine Lumière dans son séjour éternel. Ensuite, intervient la création ou la production du monde qui est l'ouvrage des forces néfastes révoltées contre le divin. Suivant les versions gnostiques, il y a plusieurs mondes, tous démoniques et constitués des sphères enveloppées par le cercle des étoiles fixes. Puis, se réalise l'objectivation du soi, l'humain qui peint sa propre image dans un mélange de la vie première et du monde. Constitué de corps, d'une âme avec diverses couches et de l'esprit, le soi se voit à la fois étranger, coupable et ignorant. Enfin, la dernière image est celle de la rédemption de soi qui doit se réveiller de son sommeil. Après cette objectivation mythologique qui fournit des images formant une dialectique entre la chute et la délivrance, surgit un deuxième niveau d'objectivation qui conçoit des concepts à partir des images disponibles. Origène recourt à cette objectivation métaphysique et articule la dialectique de la chute et la restauration des intellects à partir de l'unité originaire du divin. Le stade originaire coïncide avec l'éternité du Père qui contrairement au gnosticisme est le créateur du monde et du temps. Ce premier principe engendre d'abord le Fils, son *Logos*, et fait émaner l'Esprit saint. Par l'intermédiaire de son *Logos*, le Père crée ensuite une multitude d'intellects purs. De cette création nait le drame cosmique qui entraine la chute des esprits réduits en âmes sous divers degrés d'êtres. Le monde est l'œuvre de Dieu et devient nécessaire pour l'expiation des fautes des esprits déchus. Mais le soi appartient au monde et se caractérise par la liberté de la volonté comme âme, intellect déchu ou refroidi, occupant la zone médiane entre les anges et les démons. Malgré la chute dans un monde en constant recommencement, il est conduit au salut par la justice et avance vers la consommation finale. Plotin réalise aussi une objectivation dans sa métaphysique de l'Un et dirige la dialectique entre la chute et la restauration vers une union mystique entre Dieu et monde, esprit et matière, immanence et transcendance. À partir de l'Un autosuffisant, émane l'intellect qui

coïncide avec l'être et qui comprend l'ensemble des intelligibles. Par le truchement de l'intellect procède l'âme d'où sourd la multiplicité ou le monde. L'âme s'est détournée de l'être originaire et s'est temporalisée en se retournant vers des réalités inférieures, oubliant et ignorant l'Un. Cette chute et cette descente, qui l'éloignent de l'Un, s'achèvent par une remontée salutaire vers ce principe suprême. Par ailleurs, à la suite de Spengler, Jonas conçoit le gnosticisme comme une pseudomorphose dont la gestation et l'originalité sont masquées par le rationalisme hellénistique défenseur de l'universalisme du *logos*. Mais sous quel rapport ces éléments mobilisés dans les recherches de jeunesse sont-ils déterminants dans la critique que Jonas adresse au rationalisme moderne ? Sommes-nous en droit d'établir que la critique des Modernes configurée dans la phénoménologie de la vie est préfigurée dans la mise en application, par Jonas, de la méthode heideggérienne ?

Partie II : Configuration de la critique du rationalisme moderne après la Deuxième guerre

Chapitre 4 : Le dualisme cartésien et la géométrisation intégrale de la nature

Introduction

De façon constante et chaque fois renouvelée, la phénoménologie a passé le rationalisme de Descartes au crible de la critique[298]. Lorsque Jonas développait sa phénoménologie de la vie, il n'a pas manqué d'interroger le caractère substantiel du *cogito* et le dualisme qui en découle. Sans doute, Husserl, qui avait reconnu au rationalisme cartésien sa radicale nouveauté dans la quête des fondements d'une science nouvelle de la nature et de l'unité systématique d'une science universelle, récuse-t-il l'abusive extrapolation de la démarche cartésienne étant donné que le monde et l'*ego cogito* préalablement et conjointement posés, ne peuvent se soumettre au doute. Heidegger, pour sa part, mobilise la portée métaphysique de la mathématisation de l'univers et critique par ce biais le projet d'une domination de la nature par la science et la technique. Mais sur quoi porte la critique jonassienne de Descartes et quels sont les aspects qu'elle thématise au profit de sa phénoménologie de la vie ? En quoi le dualisme cartésien diffère-t-il des autres dualismes identifiés par Jonas et dans quelle mesure contribue-t-il à la géométrisation de la nature et à l'émergence de la nouvelle méthode de la physique ? Si la nature est strictement géométrique, est-il autorisé de conclure que son créateur, si elle a été créée, est un Dieu géomètre ?

Le présent chapitre porte sur la critique que fait Jonas de la contribution du dualisme cartésien dans le projet de géométrisation intégrale de la nature et d'algébrisation de la physique moderne. Naturellement, la thèse générale de Jonas à ce sujet a été plusieurs fois mise en évidence : le dualisme, qui entamait sa dernière et mortelle métamorphose chez Descartes, est à la fois un remède qui a permis à la science moderne d'opérer une géométrisation complète de la nature et un obstacle, en ce qu'il conduit l'interprétation de l'organisme vers une impasse que différentes tentatives n'ont pas pu surmonter (cf. PhV,

[298] Voir A. De Waelhens, « Descartes et la pensée phénoménologique », dans *Revue Philosophique de Louvain* 60 (1938), pp. 571-589 ; D. Pradelle et C. Riquier (éds.), *Descartes et la phénoménologie*, Paris, 2018 ; F. W. von Hermann, « Husserl et Descartes », dans *Revue de Métaphysique et de Morale* 92 (1987), pp. 4-24 ; C. Romano, « La phénoménologie doit-elle demeurer cartésienne ? », dans *Les Études philosophiques* 100 (2012), pp. 27-48 ; J.-F. Courtine, « Les méditations cartésiennes de Martin Heidegger », dans *Les Études philosophiques* 88 (2009), pp 103-115 ; J.-L. Marion, « L'ego et le Dasein Heidegger et la "destruction" de Descartes dans "Sein und Zeit" », dans *Revue de Métaphysique et de Morale* 92 (1987), pp. 25-53.

[73])[299]. Pour le monde moderne, le dualisme cartésien apparaît ainsi à la fois comme une grâce et un fardeau. Jonas pense que le « rationalisme excessif de Descartes », par son dualisme, introduit un type de mathématisation différente de sa version grecque, qui déforme l'approche de la nature, approche qui ne peut être rectifiée que par la considération du témoignage de la vie (cf. EPh, [65]). Mais l'originalité de notre interprétation consistera à démontrer que, selon le philosophe allemand, le dualisme cartésien intègre la dialectique historique régissant tout dualisme. Dans sa méprise de la polarité constitutive de l'être, cette dialectique brise le monisme en place afin d'instaurer à travers la brèche la domination d'un autre monisme. Ce dualisme introduit une interprétation mécaniste de l'interaction propre à l'organisme vivant et se métamorphose dans les différentes épreuves postérieures de son dépassement. Plus largement, cette critique du dualisme, en tant qu'inaptitude à articuler la polarité ou la dualité intrinsèque à l'être, réaffirme la recherche d'une rationalité dialectique par Jonas afin d'allier la raison à l'expérience et de sauver la polarité constitutive de la réalité[300].

L'étude de la gnose et d'Augustin sous la direction de Heidegger a conduit Jonas à la phénoménologie de la vie qui développe un anticartésianisme. Sous ce rapport, la critique du dualisme cartésien qui est indirectement indiquée dans le projet de la révolution ontologique[301] que mènent les *Lettres d'apprentissage* (*Lehrerbriefe,* 1944-45), est amorcée dans les *Leçons de Jérusalem* (*Jérusalem Vorlesung*) de 1947[302]. Cette critique occupe le

---

[299] Le dualisme cartésien est un avatar du dualisme en général, qui a aussi ses propres avatars. N. Frogneux parle du « dualisme moderne et des avatars » et considère les monismes post-dualistes, l'évolutionnisme et les théories de l'organisme de Spinoza, de Leibniz et de Whitehead comme des avatars du dualisme moderne. cf. N. Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde. op. cit.,* p. 22 ; C. Bonaldi, *Jonas. op. cit.,* pp. 76 et 101-148.

[300] Cf. R. Descartes, *Discours de la méthode,* AT, t. VI, première partie ; T. Pavlovits, *Le rationalisme de Pascal,* Paris, 2007, p. 20.

[301] La révolution ontologique consiste en ce que, sans sombrer dans le matérialisme, l'abandon de l'idéalisme qui permet de percevoir l'autoproduction de la vie dans une dynamique ascendante, transforme l'ontologie sur fond d'une téléologie immanente (cf. *Souvenirs,* pp. 264-265). Cette révolution est marquée par l'entrée de l'organisme vivant dans la scène du monde, alors même que l'individuation qui instaure l'altérité, l'étrangeté du monde, semblait interdire au préalable toute polarité entre l'organisme et son milieu (cf. *Souvenirs*, p. 266). Dans cette polarité interne et externe, l'organisme qui ne se confond pas avec sa matière, s'auto-produit en tant que « forme organisatrice » finalisée, « continuelle autocréation », dont l'identité se renouvelle ou se conserve constamment (cf. *Souvenirs,* p. 267). Sous cet angle et au regard du « malentendu ontologique » à la racine des vues partielles de l'idéalisme ou du matérialisme, Jonas estime que la perception de la dialectique inhérente la vie, intime un « renversement des relations ontologiques » (cf. *Souvenirs,* pp. 270-271).

[302] Portant sur le problème de la vie ou l'organisme dans le contexte de l'ontologie moderne, le *Jerusalemer Vorlesung* de 1947 prévoyait trois parties : l'enquête sur l'horizon du problème de la vie, l'aperçu historique des théories sur la vie et quelques principes de la théorie philosophique de l'organisme. L'une des hypothèses principales de ce cours de 1947 soutient que la vie organique et ses perceptions internes constituent une base nécessaire pour l'interprétation des phénomènes naturels dans la perspective d'une

cœur des *Leçons de New-York* (*New Yorker Vorlesungen*) de 1951 et ouvre sur d'autres perspectives dans les cours sur « La vie et l'organisme » durant les deux décennies qui suivront[303]. C'est au fil de ces cours que Jonas précise sa critique de Descartes et du rationalisme moderne, au regard de leur rôle dans la domination du matérialisme mécaniste. Après y avoir expliqué la place transitoire du dualisme cartésien dans le dépassement d'un monisme panvitaliste, au profit du monisme matérialiste, Jonas analyse les différentes tentatives de refonder la science moderne dans une ontologie de la vie ou de l'organisme. Notre intérêt pour cette période tient surtout au fait que les thèses fondamentales de *Phénomène de la vie* (1966) ou d'*Evolution et liberté,* sont déjà en élaboration, particulièrement dans les cours de 1947 et de 1951. En réalité, *Jerusalemer Vorlesung* en 1947 n'analyse pas directement la figure de Descartes, mais convoque clairement le dualisme cartésien qui, en opérant la transition du monisme pan-vitaliste vers le monisme matérialiste, fait un pas décisif dans la géométrisation de la nature. En adossant le projet de l'élucidation de la révolution ontologique esquissé dans les *Lehrerbriefe,* le cours de 1947 explique particulièrement la dialectique historique du dualisme dans la démolition du monisme primitif, précise le rôle du rationalisme de Descartes dans la mathématisation intégrale de la nature, et critique cet idéal de géométrisation dans son incapacité à s'assimiler la dialectique de l'existence organique.

En suivant cette articulation, les trois sections de ce chapitre vont s'appuyer principalement sur la *Jerusalemer Vorlesung* de 1947 et sur la *New Yorker Vorlesung* de 1951 (*The Organism in The Theory of Being since Descartes*), en faisant appel lorsque nécessaire à d'autres textes qui les complètent. D'abord, nous montrerons que le dualisme cartésien intègre une dialectique existentielle et historique qui brise le monisme intégral et débouche sur deux monismes fragmentaires au bénéfice de la domination du matérialisme sur l'idéalisme. Ensuite, nous expliquerons l'apport du dualisme dans l'histoire de la

ontologie de la vie (cf. KGA II/3, 69). En jetant ainsi les bases de la phénoménologie jonassienne de la vie, la *Jerusalemer Vorlesung* est le premier témoignage de la tentative de Jonas de comprendre la nature du dualisme cartésien et de mettre en lumière son rôle dans l'ontologie qui sous-tend la science moderne. J.-P. Brune et J. O. Beckers soulignent un triple intérêt pour la *Jerusalemer Vorlesung*. En plus du fait qu'il place nettement l'organisme et l'ontologie de la vie au centre de ses préoccupations, Jonas postule le rôle de la perception interne, de la corporéité organique dans la compréhension des phénomènes physiques extérieurs. Il révèle ainsi que la structure dialectique de la rationalité qu'il recherche et les idées centrales de sa propre philosophie étaient déjà en élaboration depuis les *Lettres d'apprentissage*. cf. J.-P. Brune et J. O. Beckers, « Einleitender Kommentar », dans KGA II/3, xvi-xvii.

[303] L'édition critique des œuvres de Jonas regroupe, sous le terme « New Yorker Vorlesungen », les différents cours que ce penseur dispensa depuis l'université hébraïque de Jérusalem (1947), en passant par le Carleton College à Ottawa (1950-1955), avant de s'installer au New School for Social Research à New York (1955-1976).

géométrisation intégrale de la nature et dans la mise en place de la méthode analytique dans la science moderne. Enfin, nous indiquerons à grands traits le grief de Jonas contre cet idéal de géométrisation intégrale de la nature et surtout contre son postulat d'un « Dieu mathématicien ».

4.1. Dualisme cartésien et dialectique historique du dualisme

Notre interprétation de la *Jerusalemer Vorlesung* adopte le point de vue selon lequel Jonas propose une dialectique entre le monisme et le dualisme pour faire droit à la polarité constitutive de la réalité, polarité entre Dieu et le monde, l'humain et le monde, l'organisme et le milieu, l'âme et le corps, la liberté et la nécessité, etc. Aux yeux du philosophe allemand, tout dualisme absolu ou tout monisme réducteur résulte d'un défaut de perception ou d'analyse qui, soit ne considère qu'un seul pôle de la réalité, soit oppose l'un à l'autre les deux pôles de la réalité. Cette inaptitude à atteindre le fond de la polarité ou de la dualité de la réalité résulte souvent du rejet de l'expérience de la corporéité qui, dans l'humain, allie l'intériorité à l'extériorité, la subjectivité au point de vue de l'objet. Cela revient à dire que Jonas légitime une dialectique historique entre le monisme et le dualisme qui sont perçus comme des moments existentiels du rapport de l'humain au monde. Par exemple, le dualisme platonicien en tant qu'attitude dictée par l'expérience orphique de soi dans le monde, pourfendait à sa manière le monisme panvitaliste primitif qu'Aristote tentera de rétablir et, à sa suite, le stoïcisme. Ainsi, le matérialisme et l'idéalisme qui en résultent, sont des parallèles inachevés de leurs émules modernes (cf. PhV, [54], note 8). Si une telle approche se confirme, on doit avoir comme point de départ, un monisme primitif, que brise par la suite le dualisme, avant que la raison se mette à conquérir enfin un nouveau monisme. Aussi longtemps que ce dernier ne rendra pas compte de la polarité de la réalité, il demeurera un avatar, une métamorphose du dualisme et reste une pressante invitation pour le rationalisme à s'ouvrir à l'expérience fondamentale de la corporéité, accès privilégié à l'attestation de la polarité dans le monde. Qu'il s'agisse de la version gnostique, babylonienne, judéo-chrétienne ou cartésienne, le dualisme vient chaque fois saper les fondations d'un monisme primitif, avant de conduire vers un monisme souvent réducteur. Ce qui autorise cette interprétation, c'est à la fois le caractère primitif que Jonas confère à l'animisme en tant que monisme préthéorique et le statut transitoire qu'il accorde au dualisme et son interrogation sur la possibilité de revenir à un monisme intégral informé par l'expérience de l'existence organique. Bref, il y a originairement l'animisme primitif et préthéorique et ensuite le

dualisme qui, devant son incapacité à mobiliser la polarité ontologique, se réfugie enfin dans un nouveau monisme. Mais comment Jonas explique-t-il cette dialectique existentielle et historique et de quelle manière l'applique-t-il au dualisme cartésien ?

4.1.1. De monisme primitif au dualisme : une dialectique historique

Dès l'abord, la *Jerusalemer Vorlesung* montre que le monisme vitaliste ou animiste porté par une ontologie de la vie, précède l'avènement du dualisme qui prend plusieurs formes avant d'atteindre sa plus funeste expression dans le cartésianisme et d'y incarner une ontologie de la mort. La toute première conférence de ce cours avait pour tâche d'élucider le témoignage du panvitalisme primitif en faveur de la domination ontologique originelle de la vie[304]. Ce panvitalisme, comme première phase dans l'explication de la vie, est aussi nommé animisme ou monisme primitif. Les premiers mots de ce cours de 1947 sont on ne peut plus éclairants :

> Au début de la considération de l'être, l'homme voyait la vie partout et assimilait l'être à l'être vivant. L '« animisme » est la forme illusoire la plus répandue de cette étape, l' «hylozoïsme» l'une de ses formes conceptuelles réflexives ultérieures. « L'âme » a inondé toute la réalité et s'est rencontrée partout. La matière nue, c'est-à-dire complètement inanimée, n'avait pas encore été découverte - pour des raisons que nous aborderons ci-dessous. Dans une telle vision du monde, la mort est l'énigme à résoudre, la contradiction à ce qui est compris, explicite, naturel, qui est la vie générale. Le problème de la mort préoccupe donc toute la réflexion humaine primitive, qui tente de trouver une réponse dans le mythe, la culture et la religion (KGA II/3, 7).

Ce passage définit le statut de la vie et celui de la mort dans le monisme primitif : la vie qui est partout, reste synonyme de l'être, tandis que la mort est l'énigme, le problème que tentent de résoudre les mythes, les religions et certaines pensées. Notons que le panvitalisme qui affirme que toute réalité dans le monde est vivante, est l'aspect essentiel du monisme primitif qui professait l'animisme. L'animisme est le premier niveau d'objectivation de la correspondance entre l'être et la vie à travers les mythes et les rites religieux. Le deuxième niveau d'objectivation de ce panvitalisme s'opère dans l'hylozoïsme qui porte à la clarté les concepts de l'âme et de la vie[305]. Avant l'avènement du dualisme, l'ontologie était pan-

[304] À notre sens, il s'agit d'une hypothèse méthodologique pour expliquer l'avènement du dualisme, condition pour ne pas sombrer dans des considérations ethnologiques qui verraient, dans ce panvitalisme, la situation de certaines sociétés dites primitives. *Mutatis mutandis*, cela peut être rapproché de l'hypothèse de l'état de nature qui conduit à comprendre le pacte civil, ce qui est un état auquel on ne saurait revenir. cf. J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, 1965, note 9.

[305] Le concept d'« hylozoïsme » signifie étymologiquement que toute matière est vivante. Il a été forgé en 1678 par Ralph Cudworth, membre de l'école des Platoniciens de Cambridge. Mais c'est plus tard le biologiste

vitaliste et animiste, rencontrant la réalité de la mort des individus comme son véritable problème, sa redoutable énigme[306]. Si le panvitalisme, en tant que tendance philosophique, postule que toute la réalité du monde comporte une identité équivalente à celle du vivant, s'ouvrant ainsi à un spiritualisme par sa négation de toute existence de la matière non-vivante, pour sa part, l'animisme qui apparaît comme l'attitude religieuse originelle, désigne la croyance selon laquelle toute la réalité dans le monde dispose d'une âme ou d'un esprit. Certes, même si chez Jonas les deux attitudes se confondent et vont de pair, il reste qu'au sens strict, le panvitalisme n'est pas obligatoirement animiste puisque la structure du vivant n'exige pas absolument l'émergence de l'âme ou de l'esprit[307]. Cependant, pour Jonas, les deux tendances non seulement fusionnent, mais témoignent surtout d'un monisme à travers lequel toute la réalité est à la fois vivante, puisque dotée d'une âme. On sait que, dans le sillage des théories vitalistes de la fin du XIXe siècle, le monisme de E. Haeckel professe un panvitalisme selon lequel la vie qui constitue la nature de la réalité du monde habite aussi bien la matière organique que la matière inorganique au même titre, alors qu'une telle profession s'oppose tant au matérialisme qu'au spiritualisme. Pourtant, à l'instar de E. Haeckel qui s'inspire de Spinoza et de Goethe, Jonas identifie le panvitalisme à l'hylozoïsme qui, dans sa version notamment stoïcienne, défend la position selon laquelle la matière par elle-même est dotée de vie, que le monde est un être vivant doué d'une âme[308].

---

et vulgarisateur du darwinisme Ernst Haeckel, qui associe l'hylozoïsme au monisme. Des trois directions monistes qu'il identifie (le monisme matérialiste, le monisme spiritualiste et le panpsychisme), E. Haeckel opte pour le monisme de Spinoza et de Goethe qui unit la *psychè* et la *physis*. Bien avant E. Haeckel, Kant critique l'hylozoïsme qui relève du « réalisme de la finalité de la nature » et non pas de l'« idéalisme de la finalité ». cf. E. Kant (1790), *Critique de la faculté de juger*, II, § 72 ; L. Bossi, « Jules Soury (1842-1915), traducteur de Ernst Haeckel », dans *Arts et Savoirs* 9 (2018), http://journals.openedition.org/aes/1168).

306 N. Frogneux et E. Pommier ne s'arrêtent qu'à l'interprétation chronologique du panvitalisme qui part de l'aube de la pensée au VIe siècle de l'ère chrétienne. cf. E. Pommier, « La phénoménologie de la vie de Hans Jonas en débat avec la conception spinoziste de l'organisme ». *art. cit,*, p. 18 ; N. Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde. op. cit.*, p. 103 ; C. Bonaldi, *Jonas. op. cit.*, p. 74.

307 Lorsque Jonas parle des mythes et religions de l'homme primitif, on doit se demander s'il n'adhère pas à la conception qui fait de l'animisme la croyance selon laquelle les étants naturels sont habités des forces non pas mécaniques, mais spirituelles qui leur confèrent une puissance surhumaine. cf. E. B. Tylor, *Primitive Culture (1891)*, 1903, I, pp. 426-427 ; Chindji Kouleu, *Négritude, philosophie et mondialisation*, Yaoundé, 2001, p. 91 ; Ph. Descola, « Anthropologue : L'animisme est-il une religion ? », propos recueillis par N. Journet, dans *Les Grands Dossiers des Sciences humaines*, 4 (2006/2007), pp. 36-39.

308 Suivant Haeckel, toute la matière est animée puisqu'elle est dotée de sensation et de mouvement, si bien que tout organisme vivant développe une action psychique consciente, tandis que toute matière inorganique entretient un aspect mental au stade d'inconscience. Cette position sera suivie et réaménagée par des biologistes contemporains comme S. Wright qui juge que l'apparition de l'esprit humain résulte d'un développement commencé depuis les particules élémentaires inorganiques, et par B. Rensch, pour qui, même les atomes disposent d'un esprit. cf. E. Haeckel, *Les merveilles de la vie : études de philosophie biologique pour servir de complément aux Enigmes de l'Univers (Die Lebenswunder, 1904)*, Paris, 1907, pp. 359-360 ; P. Tort (dir.), « Panpsychisme », *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*, Paris, 1996 ;

Pour Jonas, ce panvitalisme de l'animisme doit être pris au sérieux, par-delà le prétexte qu'il s'agirait d'un principe dont l'affirmation appartiendrait à la superstition des sociétés primitives, étant donné que même la philosophie moderne n'a pas pu trouver de solution au problème ontologique posé par l'animisme (cf. KGA II/3, 83). En effet, l'origine et la validité de l'animisme tiennent au fait que l'âme peut se trouver n'importe où et dans n'importe quel endroit (cf. KGA II/3, 95). Mais, c'est à travers une extrapolation de la corporéité sans doute exagérée, que l'animisme trouve son principe dans l'extension de l'expérience interne vers l'extérieur (cf. KGA II/3, 115). Dans cette objectivation qui tend son principe à toute la réalité, il néglige dès lors la différence fondamentale entre le vivant et la matière inorganique, celle-ci n'étant par ailleurs pas encore découverte (cf. KGA II/3, 103). Autrement dit, avec cette objectivation du rapport de l'humain au monde, la terre, le vent et l'eau partagent tous les caractéristiques essentielles de la vie, si bien que l'animisme repose sur de larges preuves qui interdisent toute séparation objective entre la vie et la matière inorganique (cf. KGA II/3, 89 et 91). Par conséquent, si toute matière est vivante, alors le cadavre, comme matière, est aussi de quelque manière vivant. Raison pour laquelle la mort des organismes individuels ne contredisait pas l'évidence de la vie, mais devrait être considérée comme un moment de la vie, ou encore un passage vers une autre vie. C'est en ce sens que se comprend particulièrement la pratique de la momification pratiquée sur les humains et sur certains animaux, après la mort qui sépare l'élément matériel et l'élément immatériel, en vue de conserver le corps dans lequel s'éveille progressivement une nouvelle vie[309]. Dans ce contexte, le culte des morts et la croyance à l'immortalité sont placés sous l'égide de l'ontologie de la vie, puisque la sépulture, tout en attestant le phénomène de la mort et son évidence, en conteste le caractère définitif et célèbre la survie après la mort (cf. KGA II/3, 11)[310]. D'où le leitmotiv de Jonas selon lequel, de façon paradoxale, la métaphysique sort des tombes (cf. KGA II/3, 21).

Ensuite, le dualisme vient mettre fin au monisme panvitaliste et provoque la crise qui part de l'organisme et s'étend à l'ensemble de l'être. En réalité, le surgissement du dualisme saisit l'évidence de la mort d'un organisme individuel, déduit la possibilité de l'existence

B. Rensch, « Arguments for panpsychistic Identism », dans J. B. Cobb and D. V. Griffin, *Mind in nature : Essays on the Interface of Science and Philosophy*, Washington D. C., 1977.

309 Cf. F. Dunand et R. Lichtenberg, *Les momies, un voyage dans l'éternité*, Paris, 1993 ; A. Marshall, « Sur les origines de la momification égyptienne », dans *Archeologia* 524 (2014), pp. 66-73 ; L. Dérobert, *Le monde étrange des momies*, Paris, 1975 ; C. El Mahdy, *Momies, mythe et magie*, Paris, 1990.

310 Cf. E. Pommier, « La phénoménologie de la vie de Hans Jonas en débat avec la conception spinoziste de l'organisme ». *art. cit.*, p. 18.

d'une matière sans vie, et conclut à une séparation entre le vivant et le non-vivant. C'est principalement en attestant le phénomène de la mort de l'organisme que la fissure difficile à colmater dans les limites de la sphère rituelle et religieuse introduit un dualisme dans l'ontologie[311].

> Ainsi le corps organique désigne la crise en cours, actuelle ou potentielle de toute ontologie connue, et c'est la pierre de touche (si l'on peut utiliser ces mots) de « toute ontologie future qui pourra surgir comme science » [312]. Le contraste entre la vie et la non-vie, tel qu'il fut d'abord révélé dans le corps, dans le phénomène de la mort, déclencha ainsi la crise du panvitalisme primitif et conduisit à la division dualiste de l'être - ce fut le grand tournant de l'histoire de l'ontologie (KGA II/3, 47).

Le statut du corps organique est ambivalent : il infecte et guérit à la fois l'ontologie. L'approche que l'on a du corps organique peut soit entraîner la crise de l'ontologie, soit servir d'étalon pour évaluer la théorie de l'être. De même que le dualisme émerge de la révélation somatique de la dualité entre la vie et la mort, qu'il interprète comme opposition, de même le monisme considère cette dualité comme une polarité et peut, dans cette perspective, doter l'ontologie de sa positivité. D'un point de vue historique, on peut lire ici le geste heideggérien de l'autopsie de l'histoire de la pensée en occident. D'après Jonas, au départ, il y a eu la pensée de la vie, puis l'histoire a sombré dans différentes métamorphoses du dualisme et dans l'ontologie de la mort, de sorte qu'elle est une aventure de l'oubli de la vie devant être résolue par un monisme intégral[313]. Jonas note que l'expérience de la mort et l'exercice de la technique sont les deux aspects événements qui provoquent la crise ontologique du dualisme.

Deux types de dualisme prémoderne résultent de cette crise qui naît de l'expérience de la mort : le dualisme orphico-platonicien et le dualisme religieux[314]. D'une part, le dualisme orphico-platonicien ne conquiert sa constitution que dans la séparation entre le corps et l'âme, entre la matière et la forme. La pensée orphique s'est développée progressivement, particulièrement à travers Pythagore et ses élèves, avant de culminer chez Platon, en pointant

---

311 Cf. *Ibidem,* p. 19.

312 L'expression « Pierre de touche » rappelle ici le centrisme épistémologique de Kant qui dans sa critique de Hume, accepte que les concepts élémentaires et purs de l'entendement resteraient vides s'ils sont privés de l'expérience qui en constitue la prière de touche. cf. E. Kant, *Critique de la raison pure,* Paris, 1944, p. 23.

313 Cf. N. Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde. op. cit.,* p. 104.

314 Cette bipartition est un pis-aller car les deux types, philosophique et religieux s'enchevêtrent. Par exemple, l'orphisme est à la fois un mouvement religieux et philosophique, tandis que le dualisme gnostique est différemment objectivé dans les mythes religieux et dans les théories philosophiques. cf. N. Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde. op. cit.,* p. 105.

à la fois la nécessité de la mort et la possibilité de l'immortalité pour l'âme qui doit prendre un autre corps dont la relativité suppose celle du monde[315]. L'expérience de la mort et l'usage de la technique en constituent les deux motivations théoriques intimement imbriquées qui désormais nient l'unité de l'organisme (cf. KGA II/3, 135). De même que le mort sépare le corps et l'âme vouée à l'immortalité, de même le paradigme technique de l'*Alcibiade*, appliqué à l'âme qui se sert du corps, régit l'artisanat au bas de l'échelle sociale [316]. D'ailleurs, la « parabole orphique » : *soma sema* (le corps est le tombeau de l'âme) qui apparaît comme la première réponse dualiste au problème de la mort, échoue à empêcher la crise qui frappe de plein fouet l'ontologie orphique (cf. KGA II/3, 23). D'autre part, Jonas épingle, parmi les dualismes religieux, la gnose et le judéo-christianisme. Il est clair que le dualisme d'inspiration judéo-chrétienne initiait la séparation entre le monde et l'humain, - ce dernier étant le seul qui soit doté d'une âme, compris comme *imago Dei* -, préparant désormais le clivage entre la matière et l'esprit. Cette idée présente aussi dans le dualisme gnostique consacre la transcendance du créateur sur l'univers (cf. KGA II/3, 137). Alors que la philosophie naturelle grecque présentait la réalité dans des structures de forme parfaite, le dualisme religieux pour sa part concentre toute la perfection du réel dans l'âme humaine (cf. KGA II/3, 143). Divers monismes ont tenté de résoudre ces dualismes prémodernes. Dans cette dialectique, quel est le positionnement du dualisme cartésien et des monismes qui en découlent ?

4.1.2. Du dualisme cartésien aux monismes postmodernes

Au seuil des Temps modernes surgit le dualisme cartésien qui est le tournant décisif dans la lutte contre l'ontologie du panvitalisme primitif et instaure le clivage entre deux types de substances distinctes : l'étendue et l'esprit, le monde et le *cogito*[317]. Une certaine lecture voudrait bien reconnaître une troisième substance chez Descartes, Dieu, qui ne partage que l'existence avec l'étendue et la pensée (cf. KGA II/3, 230). Justement, la Renaissance qui introduit à la philosophie moderne a préparé le terrain à ce dualisme à travers lequel les

[315] Cf. M. Marzano, *La philosophie du corps*, Paris, 2013, p. 11.
[316] Cf. Platon, *Alcibiade*, 130c.
[317] Pour Jonas, le dualisme cartésien qui permet la transformation du statut des mathématiques, est le fruit d'un long processus qui a vidé la nature de toute sa consistance psychique et vitale. Si à la suite d'Aristote, le monisme stoïcien avait identifié le cosmos à un être vivant en comblant le fossé du dualisme platonicien qui postulait pourtant l'existence de l'âme du monde fabriqué par le Démiurge, le coup fatal était porté par la métaphysique judéo-chrétienne qui retira l'âme de la nature pour en faire le trait distinctif de l'humain créé à l'image de Dieu. cf. PhV, 72 ; D. Lories et O. Depré, *Vie et liberté. Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas. op. cit.*, pp. 37-38.

mathématiques ont su affûter leur aiguillon (cf. KGA II/3, 138). Tout en situant le dualisme cartésien dans l'évolution qui a suivi les doctrines de Bacon, Kepler et Galilée, pour ne citer que ceux-ci, Jonas s'intéresse surtout aux répercussions de ce dualisme sur la compréhension du corps organique dans un contexte confronté aussi bien à l'expérience de la mort qu'à la montée de la technique. Le grief principal que Jonas adresse au dualisme cartésien condamne le fait que, en réduisant la réalité à l'étendue, Descartes ouvrait à la science moderne la voie pour une géométrisation intégrale de l'étendue et que sa conception d'un organisme-machine compromettait l'interaction entre les différentes parties du corps, suscitant dès lors le problème psychophysique[318]. Même si certains auteurs à l'instar d'E. Pommier jugent sévère un tel grief de la part de Jonas qui semble ignorer les différents efforts de Descartes pour expliquer l'union du corps et de l'âme, en particulier dans la *Lettre à Elisabeth du 26 juin 1643,* force est de constater que la perspective historique qu'emprunte le philosophe allemand privilégie davantage la question du dualisme qui avait plus largement influencé la postérité[319]. D'ailleurs, les *lettres d'Elisabeth à Descartes,* en mai et juin 1643, visent particulièrement à souligner l'impossibilité de la raison naturelle à penser cette union, puisque fondamentalement le *cogito* « dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle »[320], semble avoir du mal à s'associer à l'étendue pour exercer sa fonction. En d'autres termes, contre Jonas, on pourrait bien objecter que Descartes lui-même de son vivant était conscient que, à la compréhension de la distinction entre les deux substances, s'opposait la quasi-impossibilité de penser l'union de l'âme et du corps, qui relevait de l'expérience vécue. Mais cette objection n'empêche pas de reconnaître que, au premier abord, Descartes n'entrevoyait pas de rapport encore moins d'union entre les deux substances : le corps ne saurait dépendre de l'esprit, ni l'esprit ne peut dépendre de l'étendue, et un tel dualisme était déterminant pour la géométrisation de la nature. La situation théorique qui entretient le dualisme se voit

[318] E. Pommier souligne que la thèse cartésienne de l'animal machine est plus une exigence méthodologique qu'une certitude ontologique, puisque l'union du corps et de l'esprit ne concerne pas seulement l'homme, mais aussi les animaux. cf. R. Descartes, *Principes,* partie IV, art. 203 ; Idem, « Réponses aux Sixièmes Objections », dans *Méditations métaphysiques,* pp. 444-446 ; E. Pommier, « La phénoménologie de la vie de Hans Jonas en débat avec la conception spinoziste de l'organisme ». *art. cit.,* p. 20.

[319] Cf. R. Descartes, *Lettre à Elisabeth du 21 mai 1643,* dans Idem, *Correspondance avec Élisabeth et autres lettres,* Paris, 2007, p. 68 ; cf. E. Pommier, « La phénoménologie de la vie de Hans Jonas en débat avec la conception spinoziste de l'organisme ». *art. cit.,* p. 20.

[320] R. Descartes, *Discours de la méthode,* Paris, 2000, p. 67.

différente du vécu qui seul éprouve que « l'âme est réellement et substantiellement unie au corps »[321].

Plus précisément, pour Jonas, la question de l'union de deux substances, quand bien même elle est discutée par Descartes, constitue un problème insoluble pour le dualisme cartésien qui procède à la fois par la réduction de la vie à l'organisme et à celle de l'organisme à l'étendue, avec pour conséquence la démondanisation du *cogito* qui résiste à la géométrisation. Pour Jonas, ce dualisme est une sérieuse déchirure de l'être, imparable aussi longtemps que l'on se claquemure dans les termes ou schèmes de ce dualisme.

> La place de la vie dans le monde est maintenant réduite à l'organisme, forme et ordre spéciaux problématiques de la substance étendue. En elle seule se rencontrent *res cogitans* et *res extensa*, qui dans le dualisme ont été déchirées en deux zones ontologiques distinctes, dont seule la seconde - *res extensa* - est « monde », tandis que la première n'appartient même pas au monde : leur rencontre dans l'organisme est devenue ainsi l'énigme insoluble. Mais puisque tout l'organisme est étendue, tout est partie du « monde » (KGA II/3, 17).

Plus profondément, Jonas fustige un réductionnisme opératoire et en germe dans le dualisme cartésien qui ramène finalement la *res cogitans* dans la *res extensa.* Le phénomène de la subjectivité tel que la pensée, la volonté ou le désir, est alors absorbé dans l'étendue, et se voit redirigé, à partir de ce nouveau site, vers une détermination géométrique, quantifiable. Ce « dualisme transcendantal » conduit à l'absolue prohibition de tout transfert du contenu de la perception intérieure, le sentiment notamment, dans le domaine de la perception extérieure gagnée par la méthode analytique, de sorte que l'anthropomorphisme et le zoomorphisme équivalaient à une trahison scientifique (cf. KGA II/3, 151). A défaut de transfert qu'autorisait une union évidente, l'organisme ainsi réduit à l'étendue, à la machine, est perçu selon le modèle du cadavre que la nouvelle science étudie et analyse dans la perspective de la physiologie ou de l'anatomie[322]. En effet, c'est sous la houlette du

---

[321] R. Descartes, *Lettre à Regius du 19 janvier 1642,* Dans la lettre à Elisabeth du 21 mai 1643, Descartes distingue la pensée, l'étendue et l'union comme étant les trois notions primitives qui « sont comme des originaux, sur le patron desquels nous formons toutes nos autres connaissances ». De l'étendue, on forme les notions de corps, de figure et de mouvement, tandis que de la pensée ou l'entendement pur, on ne forme que la seule notion de l'âme. Mais, de l'union de l'âme et du corps, on s'imagine l'action de l'âme sur le corps dans les actes volontaires, ainsi que l'action du corps sur l'âme par les sentiments et les passions. Cette union vécue qui échappe à l'entendement pur, ne se connait très clairement que par les sens, notamment par les sentiments de douleur, de faim, de soif, etc. cf. R. Descartes, *Principes,* art. 48 ; R. Descartes, *Méditations métaphysiques,* p. 191 ; Idem, *Lettre à Elisabeth du 28 juin 1643. Op. cit.,* p. 74.

[322] D'après F. Duchesneau, le *Traité de l'Homme* que Descartes rédigeait vers 1632 illustre à juste titre la théorie cartésienne de l'animal-machine qui appartient au projet de la fondation de la théorie de la médecine sur les bases de la science de la Nature. La pure intelligibilité géométrique sert de guide à la compréhension

mécanisme que la physiologie, qui est la partie la plus développée de la médecine de Descartes, étudie le fonctionnement et l'organisation mécanique et biochimique de l'organisme végétal ou animal en général, en expliquant les interactions internes et externes entre l'organisme et son milieu[323].

Finalement, Jonas note que cette réduction à l'œuvre dans le dualisme cartésien a instauré deux monismes partiels concurrents : l'idéaliste et le matérialiste, tout en préparant le terrain à un phagocytage de l'idéalisme par le matérialisme mécaniste : le pan-mécanisme. Pour N. Frogneux, l'idéalisme se veut un « avatar peu convaincant », alors que le matérialisme est « l'héritier privilégié » du dualisme cartésien[324]. Il s'agit d'une nouvelle situation post-dualiste qui par-delà la fissure consacre la domination du matérialisme, révèle la posture transitoire du dualisme cartésien qui assure finalement le passage du monisme intégral primitif vers le monisme matérialiste mécaniste. En réalité, « Le dualisme se situe non seulement historiquement mais aussi logiquement entre ces deux extrêmes. Vu historiquement, il était nécessaire comme transition, même si cela prenait de longs détours, du point de départ animiste au matérialisme » (KGA II/3, 85). Il n'est pas vain de rappeler que cette posture transitoire n'est pas le lot exclusivement du dualisme cartésien, mais caractérise tout dualisme, qui en tant que positionnement existentiel, brise un monisme en un certain sens originaire, pour installer progressivement un monisme réducteur. A ce stade, selon Jonas, la théorie doit se laisser guider par l'expérience du corps organique comme

---

des lois de mouvement appliquées aux corps vivants. Mais, les différentes métaphores du corps machines comportent chacune une vertu spécifique. Le modèle de l'horloge sert à représenter l'autonomie et la régularité de fonctionnement du corps vivant. Les modèles hydrauliques ou pneumatiques représentent la coordination vitale manifeste dans le processus circulatoire du sang. Les modèles d'orgue d'église et de fontaines artificielles expliquent le système neuromoteur. Les modèles de simples outils mécaniques, comme la corde, le levier, le coin, la poulie, expliquent la transmission des sensations et la structure opératoire des muscles. Tandis que le modèle d'une machine à feu ou de la fermentation explique la production d'énergie motrice. cf. F. Duchesneau, « Du modèle cartésien au modèle spinoziste de l'être vivant », dans *Canadian Journal of Philosophy* 4 (1974), pp. 539-562, pp. 541-546.

[323] Au temps de Descartes, la physiologie signifie soit la théorie de la nature en général, soit la structure du corps vivant à partir de la théorie de la nature. cf. A. Bitbol-Hespériès, *Le principe de vie chez Descartes*, Paris, 1990, p. 61-62 ; G. Hatfield, « Descartes' physiology and its relation to his physiology », dans *The Cambridge Companion to Descartes*, New York, John Cottingham, 1992, p. 338-339 ; T. Verbeek, *Descartes et Regius. Autour de l'explication de l'esprit humain*, Amsterdam, 1993, p. 5 ; A. Bitbol-Hespériès, « Descartes et Regius : leur pensée médicale », dans T. Verbeek, *Descartes et Regius. op. cit.*, p. 54-68 ; V. Aucante, *La philosophie médicale de Descartes*, Paris, 2006, pp. 187-228 ; H. Dreyfus-Le Foyer, « Les conceptions médicales de Descartes », dans *Revue de Métaphysique et de Morale* 44 (1937), pp. 237-286, p. 245.

[324] N. Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde. op. cit.*, p. 104 ; V. Aucante, *La philosophie médicale de Descartes*, Paris, 2006, pp. 187-228.

pierre de touche de toute ontologie future revendiquant sa crédibilité de science. C'est ce que nous avons identifié comme dialectique historique du dualisme.

Par ailleurs, la question de Jonas à ce niveau consiste à savoir si un retour à un monisme intégral reste possible. Sûrement, on touche au vif de l'argumentation de Jonas lorsque l'on souligne la nécessité historique et logique du dualisme cartésien dans l'avènement du matérialisme, au profit de la géométrisation du réel. Mais l'intérêt de Jonas, en comprenant cette dialectique historique du dualisme, réside à interroger dans le contexte de la science moderne la possibilité d'un monisme intégral. Or, les monismes modernes n'ont pas su satisfaire à cette exigence d'intégralité au regard de la polarité constitutive du réel.

> Les deux [monismes post-dualistes] sont essentiellement des dérivés du dualisme et des expressions de la situation post-dualiste ; ils s'appuient déjà sur la polarisation ontologique que le dualisme avait mis en œuvre dans l'être, et prennent leur point de vue dans l'un des deux pôles pour englober l'ensemble de la réalité à partir de là. Dans leur origine, même si nullement dans leur intention, ils sont particuliers, comme des monismes fragmentaires par opposition au monisme intégral des temps primitifs, où les deux côtés étaient encore indivis l'un de l'autre. Un retour à cela n'est pas possible : le dualisme n'était pas une invention arbitraire, mais la dualité qu'il a mise en évidence repose sur l'être lui-même (KGA II/3. 33).

La critique jonassienne du dualisme cartésien se veut nettement équilibrée[325]. Positivement, elle indique que le dualisme moderne a su mettre en évidence la polarité constitutive du vivant, si bien que toute fracture de l'être comporte chaque fois le risque de l'alternative entre deux monismes qui s'excluent mutuellement. D'après Jonas, le vivant, qui est essentiellement une polarité, une dualité, constitue « le miroir de l'ontologie » (cf. KGA II/3, 81). L'organisme est le reflet quasi fidèle de l'être. A travers cette métaphore du miroir, la démarche de Jonas tente de faire du vivant le paradigme de l'être et conclut au caractère ontologique de cette polarité en dédouanant le dualisme de toute accusation d'arbitraire. Ceci amènera Jonas à montrer l'importance du dualisme dans le processus de la géométrisation du réel. Négativement, Jonas ne cesse de pointer le réductionnisme du dualisme qui conduit à la dictature de l'un des deux monismes fragmentaires alternatifs. La thèse de Jonas à ce propos est que l'organisme noue le nœud de l'être, tandis que le dualisme ne le dénoue pas, mais le déchire (cf. KGA II/3, 81). Soit c'est l'idéalisme qui pose le rôle constituteur de la

[325] E. Pommier note que si le dualisme cartésien a conduit la théorie de l'organisme vers l'impasse, c'est parce que selon Jonas, il contredit le processus physiologique de la perception et de l'interaction psychophysique. cf. E. Pommier, « La phénoménologie de la vie de Hans Jonas en débat avec la conception spinoziste de l'organisme ». *art. cit.,* p. 19.

conscience et conteste toute existence substantielle à l'étendue ; soit c'est le matérialisme qui réduit l'organisme à l'étendue (cf. KGA II/3, 45). Or, l'ambition de chacune de ces ontologies alternatives est de s'ériger en une ontologie intégrale (cf. KGA II/3, 49). Dans cette impasse, une ontologie bifaciale exclut en définitive de son champ le vivant qui n'est strictement ou exclusivement ni conscience, ni étendue (cf. KGA II/3, 63). Mais ce duel sans merci s'est soldé par la victoire d'un matérialisme qui assimile progressivement l'organisme dans l'étendue et qui, comme tâche théorique, devient l'ontologie typiquement moderne (cf. KGA II/3, 51-52)[326]. Que signifie la mort dans ce contexte et quelle épistémologie est commandée par cette nouvelle ontologie ? En quoi, cette nouvelle ontologie consolide-t-il le processus de la géométrisation intégrale de la réalité ?

4.2. Apport du dualisme cartésien dans la géométrisation de la nature et la méthode analytique

Le dualisme cartésien, en dépit de la brièveté de son règne historique, était un bénéfice pour la géométrisation d'une nature débarrassée d'âme ou d'esprit, et intégralement réduite à l'étendue. On sait qu'à la suite de Marino Ghetaldi, qui avait créé la nouvelle notation des questions algébriques, Descartes avait proposé le recours systématique au calcul algébrique pour la résolution des problèmes posés par la géométrie. Cette géométrie analytique, qui réduit des grandeurs connues et inconnues à des lettres et établit des relations entre ces grandeurs à travers des systèmes d'équations, avait un fondement ontologique dans le dualisme et visait la géométrisation et l'analyse intégrale de la nature. En effet, la géométrisation est l'action ou le processus qui donne un modèle, une représentation géométrique à une réalité, à un phénomène ou à une science[327]. Cette géométrisation est souvent synonyme de mathématisation, car il s'agit d' « appliquer les mathématiques aux phénomènes naturels ou [de] proclamer le caractère mathématique [géométrique] de tels phénomènes » (PhV, [92]). Appliquée à la nature, elle consiste à la fois à identifier la nature à la matière sous sa double détermination de l'espace et du temps, de l'étendue et du mouvement, et à faire coïncider les propriétés de la nature à celles de l'espace-temps. Cette réduction des phénomènes à la mesure et aux relations métriques, qui amène à définir un

[326] Jonas démontre que lorsqu'on critique la genèse de la science moderne à partir sa méthode ou de la finalité, on parvient à la même conclusion selon laquelle la matière, qui, abandonnée à elle seule, était inintelligible, est devenue la « norme de l'intelligibilité », tandis que l'âme, l'esprit ou la vie se pervertit en entité inintelligible. cf. PhV, [73].

[327] Cf. *Larousse de la langue française.*

corps par sa position dans l'espace-temps, débouche sur une algébrisation : elle permet de décrire les mouvements à travers la résultante de la décomposition des systèmes de forces et ces mouvements en forme d'équations pour les prédire (PhV, [67])[328]. A l'aune de cette double exigence d'algébrisation et de prédiction, Descartes a appliqué le modèle de la certitude des mathématiques afin de fonder une métaphysique et une physique qui laisse transparaître l'essence vraie de la nature et de son créateur[329]. Si cette mathématisation du réel s'entend à la fois comme réduction de la réalité à des entités ou fonctions mathématiques, et comme l'application des méthodes mathématiques dans la description du monde, il y a alors une ontologie sous-jacente à cette mathématisation non seulement des étants, mais aussi de l'espace, du temps et du mouvement[330]. Dans quel sens, dans la période qui va de Copernic à Newton, le dualisme cartésien est-il un gain pour la géométrisation de la nature ?

4.2.1. Le dualisme cartésien, un bénéfice pour la science moderne

C'est à partir de la cinquième conférence de la *Jerusalemer vorlesung* (1947) que Jonas explique comment le dualisme cartésien accomplit un saut décisif vers une mathématisation intégrale de la nature et l'adoption d'une méthode analytique, et qu'il intègre les différentes tentatives de F. Bacon ou de Galilée pour extirper la subjectivité du champ de la science moderne[331]. En ce sens, la distinction de deux substances irréductibles est un bénéfice qui a servi à mieux isoler le phénomène de la subjectivité pour l'éradiquer de l'arène des sciences de la nature. Sans doute, on sait que pour Husserl, « l'élément clé de la Renaissance, c'est la mathématisation de la nature »[332], portée dans la promesse de la science galiléenne, qui conduit à la crise de la culture occidentale. Or, Jonas semble ainsi assumer l'autopsie de la crise contemporaine faite par Husserl et il l'intègre dans son projet d'une phénoménologie du vivant : « La science moderne est née dans ce monde de la Renaissance, et avec elle les mathématiques ont fait face à une nouvelle nature, une nature plus soumise à la souveraineté

---

328 Cf. A. Vergnioux, *L'explication dans les sciences*, Bruxelles, 2003, p. 33.

329 Cf. Y. Belaval, « La crise de la géométrisation de l'univers dans la philosophie des Lumières », dans *Revue Internationale de Philosophie* 21 (1952), pp. 337-355, p. 337.

330 Selon G. Bachelard, qui entrevoyait le phénomène physique comme une fonction mathématique à plusieurs variables, cette mathématisation permet d'échapper aux préjugés liés à la nature humaine qui ont souvent déformé l'observation directe des faits empiriques et paralysé le l'évolution de la science. Voir. G. Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique*, Paris, 5e édition, 1967.

331 En plus des lois physiques de l'inertie et de la gravitation, ce sont les mathématiques qui sont proposées comme modèles de la nature. cf. E. Pommier, « La phénoménologie de la vie de Hans Jonas en débat avec la conception spinoziste de l'organisme ». *art. cit.*, p. 18.

332 E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, 1976, p. 27.

du traitement mathématique que ce n'était le cas dans la pensée grecque » (cf. KGA II/3, 137-139) [333]. Contrairement au monde grec dans lequel la place de la subjectivité était irremplaçable, c'est avec l'extirpation de la subjectivité que la science moderne conquiert sa souveraineté et soumet intégralement la nature au traitement mathématique[334]. Le dualisme cartésien se découvre dès lors comme une « grâce », dans ce processus d'évacuation de la subjectivité tel qu'il apparaît notamment chez F. Bacon et Galilée.

D'une part, Jonas affirme que le dualisme cartésien constituait « la réponse parfaite à cette difficulté » (PhV, [54]), posée par le présupposé baconien d'une nature humaine faisant obstacle au plein déploiement de la méthode inductive. Il soutient que la pensée de Descartes constitue une réponse aussi bien à la déficience de la nature humaine impliquée dans l'idole des tribus chez Bacon qu'à la doctrine galiléenne de la pure subjectivité des qualités secondaires. Dans la *Note sur l'anthropomorphisme*, l'auteur écrit :

> Dans la génération qui suivit celle de Bacon, Descartes éleva le présupposé au rang de principe, systématiquement. La réalité extérieure, entièrement détachée, sous le nom de *res extensa*, de la réalité intérieure de la pensée, constituait désormais un champ indépendant pour l'application universelle de l'analyse mathématique et mécanique (…). A ce processus est intimement lié le monopole épistémologique accordé au mode perceptif de la connaissance (PhV, [35]).

La méthode universelle fondée sur la perception quantifiable du donné postulée par F. Bacon a dû recevoir un secours inestimable de Descartes pour se départir d'un anthropomorphisme corrosif faisant obstacle au projet d'une science réellement objective. Dans ce processus d'évacuation, la nouvelle méthode scientifique doit faire face particulièrement au présupposé de l'*idola tribus*[335]. Suivant ce fantôme de la tribu, il existe une tendance à confondre l'humaine nature et la structure de l'esprit avec le donné extérieur appréhendé à la mesure de l'humain. À juste titre, selon Jonas, ce présupposé baconien est érigé par Descartes en principe du rejet systématique de la téléologie comme l'un des préjugés innés de la nature humaine. De fait, l'exclusion du finalisme devient un « interdit a priori », « un principe méthodologique » imposé par la mécanique moderne, qui proscrit toute intrusion de l'intériorité humaine dans l'analyse et commande la quantification des phénomènes

[333] Selon C. Bonaldi, Jonas amorce l'étude historique de la pensée philosophique et scientifique en vue d'identifier les fondements de la science moderne qui aboutit au développement de la cybernétique. cf. C. Bonaldi, *Jonas. op. cit.,* p. 71.
[334] Cf. *Ibidem,* p. 75.
[335] Cf. F. Bacon, *Novum organon,* I, 95.

naturels[336]. En d'autres termes, pour résoudre la difficulté inhérente aux illusions engendrées sur la nature de l'humain et offrir à la nouvelle méthode le succès escompté, le dualisme a dû séparer la nature de l'univers de celle de l'humain, avant de sombrer dans un monisme matérialiste.

D'autre part, le dualisme cartésien était un bénéfice qui consolide la doctrine galiléenne de la pure subjectivité des qualités secondaires, en vue de créer des conditions favorables à d'autres applications des mathématiques et à la montée de la physique (cf. KGA II/3, 225). Lorsque Jonas explique quelques prérogatives du dualisme qui barrent la route à la compréhension du vivant, il note dans *Aspects philosophiques du darwinisme* :

> L'avantage scientifique du dualisme était, en bref, que le nouvel idéal mathématique de la connaissance naturelle était mieux servi par la division claire et nette entre les deux domaines et en fait requérait cette division, qui laissait la science traiter d'une pure *res extensa*, non infectée par les caractères non mathématiques de l'être. Que la réalité *in toto* n'était pas de ce genre désirable là, Galilée l'avait compris, dont la doctrine de la pure subjectivité des « qualités secondaires » (l'expression est de Locke) entama l'expulsion des traits indésirables hors de la réalité physique (PhV, [54]).

Nous ne saurions nous appesantir ici sur l'évaluation de la connaissance effective que Descartes avait de l'œuvre du physicien florentin. L'important aux yeux de Jonas est d'établir comment, à partir de Galilée, le postulat d'une pure subjectivité se confronte à la décision en faveur d'une pure matière dont il sied de découvrir la structure fondamentale. En réalité, tout porte ainsi à croire que Descartes engage toute son entreprise à la poursuite de la mathématisation intégrale du savoir, à la suite de Kepler ou de Galilée. C'est dans cette poursuite qu'il sied de souligner tout le travail de l'arrière-fond métaphysique qui sous-tend l'abandon de l'empire des essences fixes et éternelles au profit des entités dynamiques ou des fonctions variables. La résolution des problèmes de la géométrie par l'algèbre suppose bien cet arrière-fond métaphysique pour des étants faits désormais des formes (qualités) et des grandeurs (nombres)[337]. En ramenant les qualités secondaires à la pure subjectivité pour mieux les évacuer, il devenait clair que la forme n'était plus une idée ou une essence, mais une grandeur variable. L'étant mathématique n'est plus une qualité secondaire, mais bien une étendue. L'avantage du dualisme cartésien notamment pour la science moderne postule

[336] Jonas soutient que le mobile du rejet de la causalité finale dans le combat moderne contre l'aristotélisme ne relève pas d'une observation. Contrairement au prescrit de la méthode nouvelle, il n'est pas un résultat inductif. cf. PhV., [34]-[35].

[337] Cf. J.-M. Bos Henk, « La structure de la "géométrie" de Descartes », dans *Revue d'histoire des sciences* 51 (1998), pp. 291-317, p. 294.

que la neutralité même des mathématiques ou de la physique reste teintée d'hypothèses métaphysiques[338].

Pour convaincre de l'avantage du dualisme cartésien, Jonas montre que, dans la mouvance d'un contexte encore pythagoricien, les mathématiques de Kepler, bien avant celles de Galilée, jugeaient la quantité et la mesure de celle-ci comme les seules dimensions de connaissance du réel (cf. KGA II/3, 225). Pourtant, à partir de Galilée, la situation change complètement. Dans l'interprétation de cette transition de la géométrie classique vers l'algèbre et la géométrie analytique, Jonas suppose que le pas décisif est franchi grâce à l'isolation de l'humain. L'expulsion de celui-ci du champ de l'objet scientifique renforce désormais la nouvelle conception des mathématiques et de la physique (cf. KGA II/3, 226)[339]. La constitution ontologique de la réalité requise par ce changement est mise en évidence par Galilée, mais elle recèle encore l'écueil de la subjectivité. En réalité, pour Galilée, la situation de l'humain faisait problème dans le système d'une nature voulue comme intégralement mathématique[340]. Conscient de nouvelles manières de penser imposées par les observateurs et leurs résultats, l'inventeur des lunettes astronomiques s'efforce d'extirper l'arbitraire de la démarche scientifique qui n'atteint jamais la certitude par hasard[341]. En s'appuyant notamment sur l'atomisme de Démocrite, en vue d'invalider la théorie aristotélicienne des qualités des corps, « *Il Saggiatore* (*L'Essayeur*) » (1623) de Galilée opère la distinction devenue chez Locke celle entre les caractères subjectifs et objectifs, ou entre les qualités primaires et secondaires[342]. Selon Galilée, une qualité primaire ou objective comme le mouvement, la densité, la figure ou le volume, demeure quantifiable car elle se veut indépendante de la conscience du sujet ; tandis qu'une qualité secondaire telle que la couleur, la saveur ou l'odeur, reste irréductible à la quantité. En tant qu'elles sont subjectives, ces qualités n'appartiennent pas à l'objet, à la différence des qualités primaires

[338] Cf. D.M. Clarke, « Physique et métaphysique chez Descartes », dans *Archives de philosophie* 43(1980) », pp. 465-486, p. 467.

[339] Une fonction qui situe la géométrie sur le double plan d'exactitude et d'expérience, d'objectivité et de vérification, s'opposait ainsi au finalisme. cf. F. de Gandt, *Husserl et Galilée : sur la crise des sciences européennes*, Paris, 2004, p. 56.

[340] Contre l'aristotélisme, le recourt à l'argument d'une nature mathématique prenait appui sur Platon ou Pythagore. cf. T. Gontier, « Mathématiques et science universelle chez Bacon et chez Descartes », dans *Revue d'histoire des sciences* 59 (2006), pp. 285-312, p. 291 ; E. Namer, « L'intelligibilité mathématique et l'expérience chez Galilée », dans *Revue d'histoire des sciences* 17 (1964), pp. 369-384, p. 378.

[341] Cf. J. Feldman, « Objectivité et subjectivité en science. Quelques aperçus », dans *Revue européenne des sciences sociales* 124 (2002), pp. 85-130, p. 88.

[342] Voir P. Ponzio, « A propos de l'atomisme de Galilée : Questions cosmologiques et problèmes théologiques », dans *Revue d'histoire des sciences* 55 (2002), pp. 199-214.

telles que la grandeur, la forme ou le repos, auxquelles s'appliquent les nouvelles méthodes de la physique classique (cf. KGA II/3, p. 232)[343]. L'importance de cette distinction qui accomplit un nouveau pas dans la découverte de la structure de la réalité, est qu'elle porte très haut le témoignage de la pleine confiance de Galilée pour les mathématiques en tant qu'unique langage du livre de la nature[344]. Or, nonobstant son importance, cette doctrine semble laisser en suspens la question du sujet qui est une entité sensible et dont la constitution implique que les qualités secondaires qui se forment en lui appartiennent également à la physique. Pour résorber la difficulté, le dualisme cartésien sépare totalement le sujet du reste de la réalité réduite en étendue ou en matière quantifiable. Cette séparation entre deux types distincts de substance aide à mieux disqualifier les qualités subjectives[345]. Bref, la subjectivité pose un problème à deux niveaux : sa perception interne du donné en tant que sujet de connaissance et son statut comme objet du savoir.

Au demeurant, le présupposé de l'*idola tribus* comme la doctrine des qualités secondaires semblaient maintenir la possibilité d'une relation entre le sujet et l'objet, sans plier unilatéralement au diktat de la perception sensible. Mais, le dualisme cartésien, même s'il garde en apparence ce lien en l'humain à travers l'hypothèse de la glande pinéale, semble avoir pour destin l'expurgation du pôle subjectif. Ce point de vue est discuté par Jonas lui-même qui observe que Descartes est aussi bien le père du mécanisme que celui de l'idéalisme, la réduction du dualisme donnant lieu à l'un ou l'autre monisme. Dans son statut transitoire, le dualisme cartésien, qui apporte sa contribution à la question du statut de la subjectivité dans les sciences de la nature, influence ainsi largement la géométrisation de la nature qui atteint un sommet avec Newton.

---

[343] Descartes, Spinoza et Hobbes s'étaient alignés sur cette doctrine des qualités pour déterminer le degré d'objectivité des entités en présence. Locke qui donne de solides assises à cette distinction subtile entre les corps et les idées, établit notre ignorance de l'essence de la cause externe inhérente à l'idée obtenue, soit par abstraction dans le cadre des qualités primaires, soit par la perception ou l'effet du pouvoir des choses extérieures pour les qualités secondes. Si Descartes infléchit la distinction de Galilée sur le plan de la séparation entre la *res extensa* et la *res cogitans*, en revanche Locke recadre la note cartésienne dans un contexte spécifiquement empirique. cf. J. Locke, *Essai sur l'entendement humain*, II, xxx, §2 ; G. Tononi, *Galilée et la photodiode : cerveau, complexité et conscience*, trad. H. Dayan, Paris, 2006, pp. 47-48.

[344] Cf. P. Ponzio, « A propos de l'atomisme de Galilée : Questions cosmologiques et problèmes théologiques ». *op. cit.*, p. 206.

[345] Husserl passe au crible de la critique la doctrine galiléenne de la subjectivité pure et simple des qualités sensibles et conclut à un « détournement de sens » dans la séparation entre les qualités premières et les qualités secondaires. cf. F. Beets, M. Dupuis, M. Weber, *Alfred Nord Whitehead : De l'algèbre universelle à la théologie de la nature. Actes des journées d'étude internationales tenues à l'Université de Liège les 11-12-13 octobre 2001*, Frankfurt/Lancaster, 2004, p. 188.

4.2.2. La géométrisation de la nature de Copernic à Newton

La thèse de Jonas dans le processus de géométrisation de la nature est que ce n'est véritablement qu'à partir de Descartes que la géométrisation transformée en une algébrisation, remplace la mathématique céleste des anciens par une mécanique céleste et une mécanique universelle : « En fait, ce ne sont que Descartes, Newton et Leibniz qui fournirent finalement les mathématiques de la nouvelle science de la nature » (PhV, [69], note 8)[346]. Historiquement, donc, le dualisme cartésien opère une réelle transition et Descartes tient le flambeau du pionnier. Justement, Jonas emprunte une perspective historique pour mieux expliquer la place du dualisme cartésien dans l'histoire de la science moderne, pour en saisir le rôle dans la géométrisation de la nature et de la science de la nature. Jonas est conscient que la mathématisation du réel ne commence pas avec Galilée, Copernic ou Kepler[347]. Si elle est à l'œuvre depuis l'antiquité, cette mathématisation atteint plutôt une configuration nouvelle avec la géométrisation du mouvement, notamment, rendue possible singulièrement par la découverte de la loi d'inertie et la généralisation de ce processus à la fois au monde sublunaire et au monde céleste. Notre auteur constate que l'application de la forme ellipsoïdale de la terre modifiait sensiblement les calculs des trajectoires.

> Dans l'astronomie grecque, elles (les orbites planétaires) étaient comprises comme des cercles, et cette vue peut encore être trouvée chez Copernic. Kepler a montré qu'elles sont elliptiques (…). Le réel intérêt de la science moderne est apparu après Kepler, lorsque Newton a soumis le mouvement planétaire à une analyse mécanique. Il démonta sa prétendue perfection géométrique, pour ainsi dire, et l'attribua à l'interaction de deux forces primaires simples, d'origine complètement différente et complètement indifférentes l'une de l'autre dans leur effet : la gravité et la force d'inertie, toutes deux selon des valeurs quantitativement égales (cf. KGA II/3, 139).

Ce passage discuté en lien avec la question de perfection dans les formes géométriques insiste sur la différence entre le modèle grec de géométrisation et le modèle moderne promu par les auteurs comme Copernic, Kepler, Galilée, avant d'atteindre le sommet avec la mécanisation de la physique par Newton. Dans cette évolution, le rôle du dualisme cartésien reste indéniable, car en séparant le moi et le monde, l'esprit et la matière, en permettant

[346] N. Frogneux rappelle que les mathématiques modernes différent des mathématiques antiques. cf. N. Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde. op. cit.,* pp. 124-125.

[347] Au début de la deuxième conférence de « The Organism in the The Theory of Being since Descartes » (1951), Jonas explique que cette mathématisation de la nature dans le temps moderne, bien qu'elle puisse se situer dans la lutte contre l'aristotélisme, au profit de Platon qui accordait une grande importance aux mathématiques dans l'analyse de la réalité, était pourtant d'une nature très différente. cf. KGA II/3, 225.

d'évacuer le moi ou l'âme qui était identifié au siège de la perfection, il a frayé le chemin à l'éradication de la question de la perfection ou de la forme parfaite dans la science de la nature, afin d'appliquer la géométrie et la méthode analytique de façon indifférente à la nature. Les mathématiques devenaient ainsi l'âme, le *logos* ou la *ratio* de la nature.

Sans doute, la géométrisation de la nature n'a pas attendu le dualisme cartésien et l'œuvre de Galilée pour s'opérer, puisqu'elle était déjà présente avec les pythagoriciens, Aristote, les astrologues alexandrins, Ptolémée, etc[348]. De façon générale, à l'exception des atomistes, la géométrisation de la nature chez les Grecs était morphologique dans sa description de la forme de totalités composées sélectionnées, forme qui constituait le *logos* ou l'essence de la nature (cf. PhV, [93]). Conforme à l'esprit de la conception grecque de la nature, cette géométrisation morphologique de l'univers combinait un idéal de forme parfaite avec un modèle téléologique de la causalité dans le but d'exprimer l'unité et l'autonomie des totalités constituant le cosmos (cf. PhV, [94]). S'intéressant à l'arithmétique, à la musique, à la géométrie ou à l'astronomie, les pythagoriciens découvrent que les nombres qui expriment les mesures et les proportions, constituent la raison ou l'essence des choses (cf. PhV, [93]). Dans cette morphologie descriptive, les nombres, comme formes immobiles des donnés, expriment la perfection et montrent que les choses sont liées, en réalisant ainsi l'harmonie et l'unité de la nature. Les courses effectuées par des étoiles, leur durée et les trajectoires qu'elles décrivent ne sont pas dynamiques, mais des rapports numériques statiques ou invariables, en tant qu'elles s'inscrivent harmonieusement dans le présent général où s'accomplissent toutes les phases et parties d'un unique univers (cf. PhV, [94]). Correspondante à l'harmonie musicale, cette harmonie cosmique par les nombres chez les pythagoriciens se réalise selon Aristote par la forme sphérique qui manifeste la perfection du mouvement céleste et exprime les propriétés mathématiques du cercle[349]. En effet, le cercle, comme la figure la plus parfaite traduisant dans le mouvement stellaire la perfection divine, exprime le *logos* ou l'essence du monde céleste et la téléologie dans l'univers (cf.

[348] Pour expliciter sa pensée à propos de la différence dans la géométrisation de la nature chez les Grecs et les modernes, Jonas fait un bref commentaire dans : « Note sur l'usage grec des mathématiques dans l'interprétation de la nature ». Voir PhV, [92]-[93].

[349] Il n'y a pas une mention spéciale de Platon, ni du platonisme, car à ce sujet Jonas associe généralement la position de Platon à celle des pythagoriciens. Comme le remarque J.-F. Mattéi, même si l'on peut reconnaitre l'originalité de la thèse pythagoricienne dans l'identité ontologique entre le nombre et la chose, il reste qu'il y a souvent un irrémédiable mélange entre les doctrines pythagoriciennes et les spéculations numériques de l'Académie. cf. J.-F. Mattéi, *Pythagore et les pythagoriciens*, (Que sais-je ?), Paris, 2013, p. 55.

PhV, [95])[350]. Mais, en concevant un monde fini et continu dans lequel chaque mouvement résulte d'un moteur, Aristote rendait impossible la mathématisation de la science du monde sublunaire[351]. Si la géométrisation du monde céleste est possible chez Aristote, cette mathématisation ne peut déboucher sur l'algébrisation de la science de la nature.

Cependant, la géométrisation à l'ère moderne ne sera pas plus une morphologie, mais une mécanique qui décrit le jeu des interactions entre les parties et les totalités composant l'univers, même si Copernic reste encore attaché à la perfection du cercle (cf. PhV, [103]) [352]. L'enjeu est la nouvelle conception de la nature centrée sur le concept de quantité : « Les Modernes ne font plus les mêmes mathématiques que les Grecs, la « nature » mathématique visée n'est plus la même »[353].En effet, dans la théorie héliocentrique de Copernic, toutes les planètes sont placées sur de simples orbites circulaires gravitant autour du Soleil qui occupe le centre du système[354]. En plus de ces orbites circulaires, Copernic admet de petits épicycles afin d'expliquer la vitesse angulaire de la révolution des planètes. Plus nettement, il décrit les six cercles des planètes et un cercle de la Lune, ajoute de petits épicycles et des excentriques pour moduler la vitesse des planètes, et conçoit le mouvement circulaire uniforme comme un axiome de l'astronomie[355]. Autrement dit, la géométrisation de la nature chez Copernic reste encore conforme « à l'esprit (spirit) de la philosophie naturelle grecque, qui s'appuyait sur des structures complètes de forme (…) et qui modelait la cosmologie en conséquence » (PhV, [94]). Si, avec Copernic et lors du début de la science moderne,

[350] La géométrisation de la nature était déjà en marche avec l'astronomie grecque, représentée au IVè siècle notamment par Eudoxe et Callippe qui partageaient les intuitions majeures de la physique d'Aristote. cf. D. Dubarle, « La méthode scientifique de Galilée », dans *Revue d'histoire des sciences* 18 (1965), pp. 161-192, p. 165.

[351] Les conditions d'une mathématisation de la physique chez Aristote butent particulièrement sur l'indétermination de l'essence du mouvement défini par ailleurs en termes de proportionnalité dans sa théorie du continu et des grandeurs. Cette idée de proportionnalité du mouvement ne saurait induire des lois applicables au mouvement naturel chez Aristote, même si elle a inspiré la mathématisation de la nature par Archimède et Galilée. Voir De Gandt et P. Souffrin (éds.), *La Physique d'Aristote et les conditions d'une science de la nature. Actes du Colloque organisé par le Séminaire d'Épistémologie et d'Histoire des Sciences de Nice*, Paris, 1991.

[352] Cf. P. Kerszberg, « La cosmologie de Copernic et les origines de la physique mathématique », dans *Revue d'histoire des sciences* 34 (1981), pp. 3-23, p. 5 ; T.S. Kuhn, *La révolution copernicienne*, Paris, 1973 ; A. Koyre, *La révolution astronomique : Copernic, Kepler, Borelli*, Paris, 1961.

[353] D. Lories et O. Depré, *Vie et liberté. op. cit.*, p. 81 ; cf. N. Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde. op. cit.*, p. 125.

[354] Selon le témoignage d'Archimède, l'héliocentrisme était soutenu déjà par Aristarque de Samos qui postulait que les étoiles et le Soleil sont immobiles. cf. P. Kerszberg, « La cosmologie de Copernic et les origines de la physique mathématique ». *art. cit.*, p. 3.

[355] Cf. N. Copernic, *Des révolutions des orbes célestes*, trad. A. Koyré, Paris, 1970, pp. 50-52 ; H. Hugonnard-Roche, E. Rosen et J.-P. Verdet (éds), *Introductions à l'astronomie de Copernic. Le Commentariolus de Copernic La Narratio prima de Rheticus*. Paris, 1975, pp. 14 et 101 ; A. Koyré, *La Révolution astronomique : Copernic, Kepler, Borelli*. *op. cit.*, p. 12.

l'apparent retour à l'idéal platonico-pythagoricien de la géométrisation de la nature masque de quelque manière l'approche mécanique de la modernité, cette nouvelle perspective se dévoile clairement avec l'algébrisation de la physique (cf. PhV, [67]). En ce sens, la géométrisation de la nature chez Copernic est moderne en ce qu'elle ne lie pas l'idéal de la mathématisation à une certaine téléologie, étant donné que l'univers qu'il décrit évacue toute cause finale, démolit toute hiérarchie des êtres, « laisse les valeurs sans support ontologique et le soi entièrement renvoyé à lui-même dans sa quête de signification et de valeur » (PhV, [215]).

Jonas rappelle la foi pythagoricienne de Kepler en l'essence géométrique et en l'harmonie de la nature. Il professe que « toute la nature et la beauté des cieux sont symbolisées en l'art de la géométrie » (PhV, [66])[356]. Pour Kepler, qui prend au sérieux l'affirmation de Pythagore selon laquelle les nombres sont la nature des choses, cette essence géométrique consiste dans le fait que la quantité, qui est l'aspect véritable à travers lequel la nature est connue, fait coïncider la connaissance de la nature avec sa mesure et à la comparaison des mesures (KGA II/3, 225)[357]. On sait également que c'est à la suite de la lecture notamment du *Timée* de Platon que le génie képlérien apparaît depuis son *Mysterium cosmographicum* et qu'il rend compte de l'harmonie dans le nombre de planètes, dans la variabilité de leur distance au Soleil et dans leur vitesse. Or, malgré son génie, Kepler croyait encore qu'un *logos* intrinsèque ou une aspiration à l'harmonie présidait à la constitution géométrique de la réalité et à l'application des mathématiques en physique. En effet, comme antithèse de Bruno et influencé par T. Brahé, Kepler, qui établit un lien entre l'astronomie et la musique, soutient que les lois mathématiques ou géométriques régissent la nature harmonieusement ordonnée par le créateur. En 1619, dans le livre IV de ses *Harmonices Mundi*, Kepler supposait qu'à la création toutes les planètes auraient chanté unanimement dans un parfait accord, de sorte que seul l'humain sait imiter l'harmonie dont la source est en Dieu qui a aligné les corps célestes. Pourtant, le fait que Kepler abandonne le modèle du cercle, qui était une représentation de la perfection divine, pour adopter l'ellipse dans la représentation des planètes, prouve à suffisance qu'il se débarrasse de la téléologie que les anciens rattachaient à l'idéal géométrique dans la représentation de la nature (cf. KGA II/3, 139 et

[356] Jonas cite J. Kepler (1960), *Tertium Interveniens*, voir A. Kestler, *The Sleepwalkers,* London, 1964, p. 129.
[357] Dans la *Jerusalemer Vorlesung*, Jonas explique que faute de temps, il ne savait s'étendre en longueur sur la question qui faisait intervenir Kepler. C'est à la deuxième conférence de *New Yorker Vorlesung* de 1951 qu'il développe le point de vue de Kepler dans l'histoire de la mécanique moderne. Voir KGAII/3, 225-227.

226). De ce chef, la pleine admiration képlérienne de la providence divine, dont les lois sont inscrites comme rationalité ou harmonie de l'univers, n'autorisait pas encore l'éclosion d'une géométrisation véritablement moderne (cf. KGA II/3, 227).

Dans cette même perspective, Jonas rappelle le credo galiléen selon lequel « La philosophie est écrite dans cet immense livre qui se tient toujours devant nos yeux, l'univers (…). Il est écrit en langue mathématique et ses caractères sont des triangles, des cercles et autres figures géométriques » (cf. PhV, [67])[358]. La révolution de Galilée, qui rompt avec la physique d'Aristote, veut justifier la justesse des trouvailles de Copernic en montrant que Dieu, en créant le monde, en écrivant le grand livre de la nature, a recouru au langage des mathématiques. Galilée unit dans sa physique le mouvement sublunaire et le mouvement céleste, contre la physique qualitative d'Aristote. Or, une chose est de déclarer que le livre de la nature est écrit en langage mathématique, une autre en est de trouver les outils et la modalité du décryptage de ce langage. On a déjà vu que cette mathématisation, pour sa mise en œuvre, supposait la distinction entre les propriétés essentielles (mouvement, figure, grandeur) et les qualités sensibles (odeur, couleur), puisque celles-ci ne consistent qu'en des apparences, des impressions qui n'appartiennent pas à la chose elle-même. Il revient aux mathématiques d'offrir une connaissance rationnelle des qualités essentielles des choses, connaissance capable de s'imposer universellement (cf. PhV, [54])[359]. Mais, après cette mathématisation de la nature, l'étape suivante devrait alors être l'algébrisation de la science de la nature, étape que Galilée n'a pas su franchir. C'est pourquoi, Jonas conclut que la géométrisation galiléenne de la nature reste tributaire de l'approche traditionnelle grecque, car même si, contrairement aux autres formes, le triangle est une construction auxiliaire dans l'analyse dynamique, le physicien italien n'a pas pu constituer des symboles comme des variables et des constantes pour les engager dans des équations des fonctions (cf. PhV, [69], note 8).

Selon Jonas, l'acte décisif, qui marque la mathématisation de la science de la nature, est scellé avec Descartes, Newton et Leibniz. A partir de Descartes, notamment, l'application de l'algèbre pour résoudre des problèmes de la géométrie, a transformé progressivement la

[358] Jonas cite Galilée, *Il Saggiatore*, et la traduction française de PhV reprend la citation de C. Chauviré, « L'Essayeur de Galilée », dans *Annales littéraires de l'université de Besançon*, Paris, 1980, p. 141.

[359] Cette distinction établie par Galilée sera formalisée par Locke qui mentionne la différence entre qualités sensibles en qualités premières et qualités secondes (cf. Galilée, *Il Saggiatore*, § 48). Il devient possible d'en retracer le développement historique, de Gassendi à Kant en passant par Locke, Descartes et Hume. cf. L. Nolan, *Primary and Secondary Qualities: The Historical and Ongoing Debate*, Oxford, 2011.

mathématique céleste des anciens en mécanique céleste, la géométrie morphologique des Grecs en mécanique universelle, les propositions d'Euclide en équations différentielles, et l'harmonie pythagoricienne en équilibre des forces (cf. PhV, [69]). A la suite de Galilée, Descartes fournit à la nouvelle mécanique de la nature, ses prémisses spéculatives et sa méthode analytique (cf. PhV, [190])[360]. Rappelons que le dualisme cartésien a érigé en principe systématique le présupposé qui institue la *res extensa* en un champ indépendant du *res cogitans*, au bénéfice de l'analyse mathématique et mécanique propre à la science moderne (cf. PhV, [35]). Cette expurgation opérée par le dualisme qui prépare l'élaboration des concepts d'objet et d'objectivité, qui d'un point de vue aussi bien ontologique qu'épistémologique sont inhérents à la mathématisation[361].

> L'avantage scientifique du dualisme était, en bref, que le nouvel idéal mathématique de la connaissance naturelle était mieux servi par la division claire et nette entre les deux domaines et en fait requérait cette division, qui laissait la science traiter d'une pure *res extensa*, non infectée par les caractères non mathématiques de l'être (PhV, [54]).

Chez Descartes, la mathématisation de la nature et de la science de la nature s'appuie sur son dualisme qui nourrit la distinction entre qualités primaires et les qualités secondaires. L'étendue qui constitue la qualité essentielle de la chose s'oppose diamétralement par exemple à la couleur ou la chaleur qui sont des qualités secondaires qui résultent de la sensation du sujet. Mais les qualités primaires sont quantifiables et peuvent être étudiées grâce à l'application des mathématiques.

Toutefois si Descartes, dans l'arithmétisation de la géométrie de l'étendue, fait coïncider la matière avec l'espace, et si Galilée passe de la mathématisation de l'espace à celle du temps auquel il concède l'isotopie et la continuité de l'espace, il revient à Newton d'avoir mathématisé le mouvement en formalisant le concept de force directement impliqué dans les lois de gravitation et d'inertie. En effet, la naissance de la science moderne était scellée avec la mathématisation du mouvement planétaire par Newton qui y applique les principes

[360] Le statut d'intelligibilité mathématique semble univoque conjointement pour l'homme et le créateur chez Galilée, tandis qu'elle est dérivée chez Descartes relativement à l'acte qui crée les vérités éternelles. cf. F. Enriques, « Descartes et Galilée », dans *Revue de Métaphysique et de Morale* 44 (1937), pp. 221-235 ; J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes,* Paris, 1981, p. 223 ; M. Clavelin, « Galilée et Descartes sur la conservation du mouvement acquis », dans *Dix-septième siècle* 242 (2009), pp. 31-43 ; A. Charrak, *Descartes lecteur de Galilée* : une autocritique, dans *Dix-septième siècle* 242 (2009), pp. 9-17.

[361] Cf. J. Ladrière, « Objectivité et réalité en mathématiques », dans *Revue Philosophique de Louvain* 84 (1966), pp. 550-581, p. 550.

dynamiques de la gravité et l'inertie[362]. Mais cette mécanisation de la physique newtonienne participe d'une histoire longue et complexe dont l'un des moments cruciaux consiste en la problématique de la perfection des formes, à travers l'abandon du cercle comme forme de la terre en faveur de l'ellipse. Notons que Copernic, bien qu'il conserve le vocabulaire de la physique d'Aristote en le transformant, substitue une démonstration mathématique aux raisons mythiques fondant le mouvement circulaire uniforme chez Platon et aux raisons physiques données par Aristote. Lorsque Copernic rompait radicalement avec le géocentrisme en vigueur à son époque et le remplaçait par l'héliocentrisme, il contestait que la terre soit immobile et soit le centre de l'univers. En plaçant le soleil au centre de l'univers, il explique comment la rotation et la révolution annuelle de la terre rendent bien compte de nombreuses irrégularités des mouvements des planètes[363]. Mais avec Newton et Leibniz, qui inventent le calcul infinitésimal, les mathématiques deviennent elles-mêmes analyse, en plus de l'injonction de la méthode analytique qu'elles donnaient à la science de la nature. Dans cette mathématisation, quel est finalement le trait distinctif de la physique moderne ?

Notons que la méthode analytique, en mathématique puis en physique, demeure le corollaire de la géométrisation de la nature à la suite du dualisme cartésien (cf. PhV, [72]). C'est ce « caractère analytique qui distingue la physique moderne » (cf. KGA II/3, 141), puisque la méthode analytique de la science moderne n'opère qu'en vertu de la réduction réalisée à l'aide de la mathématisation de la nature. L'application de l'analyse développée par la géométrie analytique et le calcul infinitésimal à l'étude du mouvement est le véritable trait de la science moderne (cf. PhV, [67]). Comme Galilée ou Descartes, Newton a soumis la nature à une analyse mécaniste qui réduit l'étendue comme l'organisme en des entités simples qui seules offrent l'identité stable pour la construction mécanique du complexe de la nature (cf. KGA II/3, 161). Ce caractère analytique était une règle dans la méthode de Descartes dont les préceptes sont : l'évidence, l'analyse, la synthèse et le dénombrement. A ce propos, Jonas rappelle que la tâche de la méthode, pour Descartes, consistait en la transformation des idées, par nature obscures et résistantes à la clarté, en idées claires et distinctes (cf. KGA II/3, 144) [364]. Le commentaire de Jonas accorde une grande importance

[362] L'algébrisation du mouvement soutenue par la géométrie analytique et le calcul infinitésimal exprimait une refonte de l'ontologie qui ne reposait plus sur des formes comme produits finis ou essences immuables, mais sur l'étant en tant que devenir, fonction ou processus. cf. PhV, 67-68.

[363] Cf. R. Arnaldez, L. Massignon et A.P. Youschkevitch, « La Science antique et médiévale », dans R. Taton (dir), *L'Histoire générale des sciences*, Tome I, Paris, 1966, p. 496.

[364] J.-B. Jeangène Vilmer soutient que le *cogito* est une intuition, se veut aussi une induction et une déduction au regard du statut de l'*ergo* dans les différentes formulations cartésiennes. Il amorce son étude en rappelant

au couple analyse /synthèse qui régit le défi de Descartes : avec « la matière et le mouvement (…) je ferai le monde »[365]. D'une part, l'analyse permet de diviser chaque difficulté ou donnée en ses parties les plus simples, de sorte que celles-ci en tant que principes premiers permettent de vérifier le précepte de l'évidence. D'autre part, à partir de ces premiers principes rationnels, représentés dans le défi de Descartes par les principes de la matière ou de l'étendue et du mouvement, la synthèse peut permettre la construction des nouveaux mécanismes dans le monde (cf. KGA II/3, 145). Il s'agit de déduire les lois de la matière et du mouvement, les principes ou de la pensée et de l'étendue, pour reproduire les structures existantes et produire des nouvelles machines (cf. KGA II/3, 230). En effet, l'analyse décompose des phénomènes de la nature en ses facteurs dynamiques les plus simples dans leurs propriétés mathématiques exprimées en valeurs purement quantitatives et reliées par des équations (cf. KGA II/3, 141). Ces facteurs les plus simples de la matière, du temps ou du mouvement sont réduits en leur caractère mathématique. En dépit de ces avantages, cette méthode analytique échoue dans la compréhension du lien causal puisqu'elle repose sur la réduction de la causalité téléologique à la causalité mécanique (cf. KGA II/3, 81). Cette analyse ignore l'organisme comme une unité finalisée, mais le considère dans ses parties constitutives à chaque instant, dans leur flux factuel grâce à la constance de la forme perçue comme un simple phénomène fictif (KGA II/3, 163). Il est question ici de la vision homogène de l'analyse mécano-mathématique dans son incapacité à rendre compte de l'individualité de l'être organique, en la différenciant des autres étants naturels (cf. KGA II/3, 165).

Tout compte fait, la physique moderne est devenue une mathématisation ou une géométrisation de l'espace, du temps et du mouvement (cf. PhV, [67]). L'une de ses tâches consiste en la description mathématique du temps du mouvement dont la règle résulte de la régularité perceptible, de sorte que les lois de la nature sont perçues comme

la réponse de J. Hintikka en 1963, aux réactions de Julius R. Weinberg et James D. Carney à son article désormais célèbre de 1962, « Cogito, ergo sum : Inference or Performance ? ». Voir J. Hintikka, « Cogito, ergo sum : inference or performance ? », dans *Philosophical Review* 71 (1962), pp. 3-32 ; J.-P. Brodeur « Thèse et performance dans les Méditations de Descartes », dans *Dialogue* 14 (1975), pp. 51-79 ; J.-B. Jeangène Vilmer, « Cogito, ergo sum : induction et déduction », dans *Archives de Philosophie* 67 (2004), pp. 51- 63.

[365] Cette formule de Descartes dans *Passions de l'âme* (1649) est souvent citée intégralement ou en omettant, soit le mouvement, soit l'étendue, ou en remplaçant la matière par l'étendue. Elle a été attestée par d'Alembert (cf. Jean-Baptiste d'Alembert, *De l'abus de la critique en matière de religion*, dans *Œuvres Complètes*, Paris 1821), critiquée par Voltaire à travers l'examen de la seconde partie des *Principia philosophiae* (1644). Kant la reprend également en omettant le terme « mouvement » dans la préface de son *Histoire naturelle générale et Théorie du ciel* de 1755. Pour Hegel, cette formule indique la limite de la pensée mécaniste, puisque Descartes pense à l'idéalisme en la prononçant. Voir KGA II/3, 639, note 45.

des généralisations de la continuité des formes caractéristiques (cf. KGA II/3, 117). Cela signifie que la mathématisation du donné, qui s'applique également à la formulation du résultat, exprime dans un langage symbolique des proportions quantitatives, même si Jonas avance que ce résultat ne doit pas être fondé sur cette mathématisation qui découle d'une idéalisation ou une abstraction qui ne confirme nullement le chemin de la pensée, ni celui la perception réelle (cf. KGA II/3, 119). Coupée de l'expérience concrète de la vie, la symbolisation ou l'idéalisation, même si elle marque la revanche du *cogito* sur le diktat du matérialisme, ne saurait rendre compte de l'essence même de la nature. L'exemple que donne Jonas porte sur les concepts de causalité et de force qui, comme instruments de l'étude de la nature, dévoilent nettement l'égarement de la physique qui cherche « à rendre compte de l'origine des concepts principaux pour eux-mêmes » (cf. KGA II/3, 115). Dans l'équation : F (force) = m (masse) x a (accélération), Jonas souligne que cette formulation a perdu tout le caractère dynamique de la force, étant donné que la masse qui est porteuse de « la mesure de la force nécessaire pour induire une accélération quantitative du corps » (cf. KGA II/3, 123) n'est qu'un terme statique décrivant la quantité de matière par rapport avec un espace et un temps compris comme des positions possibles en expansion (cf. KGA II/3, 119). C'est cette dépendance entre le principe d'inertie et celui de la gravité, rendue manifeste par la physique de Newton, que Jonas tient à interroger. Sur cette lancée, l'idée de connexion dans la succession de certains événements (collisions) dans la nature devrait plutôt rappeler la perception interne à travers laquelle le sujet, par sa corporéité, fait l'expérience de la force ou de la causalité, et contre laquelle le scientifique ne doit pas rougir face à l'accusation d'anthropomorphisme. Ainsi, puisque l'animisme primitif avait exagéré cette extrapolation d'expérience de la corporéité vers le monde, en intégrant toute la matière dans la vie, il appartient à la critique modérée de définir les limites du droit légitime de cette transcendance des propriétés de la perception intérieure (cf. KGA II/3, 107)[366]. Cependant, au lieu d'une telle solution, la mathématisation de la physique s'est déployée, non pas comme la réponse au problème épistémologique de l'origine des concepts, mais comme abstraction qui exclut la vie de la matière, du temps ou de la vie elle-même (cf. KGA II/3, 119). A quoi correspond cette expérience de force dans le cadre de l'étude de l'organisme ? Quel argument Jonas oppose-t-il à cette géométrisation intégrale de la nature qui laisse supposer

[366] Jonas rappelle l'opposition de Kant à Hume. cf. KGA II/3, p. 111.

à l'origine du monde une intelligibilité mathématique qui ficelle les règles mathématiques dans le tissu de la réalité ?

4.3. Le « Dieu mathématicien » à l'épreuve de l'organisme vivant

Un aspect de la critique que Jonas adresse au dualisme cartésien concerne le concept d'un Dieu mathématicien résultant de la mathématisation du réel[367]. S'il est vrai que le dualisme gnostique avait produit l'idée d'un Dieu étranger, il n'en demeure pas moins que le dualisme moderne a produit le concept d'un Dieu mathématicien, les deux figures théiques devant être abandonnées suivant Jonas[368]. En effet, après avoir expliqué le projet de la science moderne dans la géométrisation intégrale de la nature et de la science de la nature, la *Jerusalemer Vorlesung* (1947) montre comment ce projet implique la requalification du concept de Dieu qui serait le mathématicien qui aurait entrelacé des lois mathématiques dans l' « étoffe du monde »[369]. L'idée d'une géométrisation complète de la nature répond à la fois au problème de la structure générale de la réalité mise en évidence par la méthode analytique, et à celui de l'origine de la nature (cf. PhV, [70])[370]. D'après Jonas, l'interprétation mécaniste de la réalité pose une double question : celle de la structure de la réalité, qui vise la compréhension des interactions internes et externes d'un corps donné, et l'autre portant sur le créateur éventuel de la nature. Cette double question régit le défi de Descartes soulevé plus haut : « Donnez-moi l'étendue et le mouvement, je vais refaire le monde » (cité textuellement dans KGA II/3, 277). Celui qui connaît la structure ou les éléments constitutifs de la nature ainsi que la modalité des interactions existant entre ces éléments, pénètre ainsi l'intelligence qui

---

[367] La question de Dieu chez Jonas occupait encore le centre de son intérêt après la seconde Guerre mondiale. Elle faisait partie des trois propositions de cours que Jonas enverra en 1951 à Hans Staudinger, doyen de la faculté des études supérieures de la *New School*, où il se rendait comme professeur visiteur avec sa nomination définitive. Il s'agit de : « L'histoire des idées dans l'Antiquité tardive et l'émergence de la pensée chrétienne » (voir la Gnose), « La théorie de Dieu dans la philosophie et la religion occidentales » et « L'organisme dans la théorie de l'être depuis Descartes ». La question de savoir si Dieu est mathématicien appartient surtout à la deuxième proposition mais vient occuper aussi le cœur de la philosophie jonassienne de l'organisme. À preuve, une partie de l'article « Dieu est-il mathématicien ? La signification du métabolisme », repris comme Essai III dans *Le Phénomène de la vie,* est extraite du cours de 1947. Voir PhV, 58-95 ; J.-P. Brune et J. O. Beckers, « Einleitender Kommentar ». *art. cit.,* p. xxiv.

[368] À ce sujet on lira avec profit le chapitre III : « Figures de Dieu pour une phénoménologie de la vie », dans D. Lories et O. Depré, *Vie et liberté. op. cit.,* pp.79-108.

[369] Pour Jonas, la géométrisation du monde comme œuvre originelle d'un Dieu mathématicien est affirmée déjà dans le credo pythagoricien en l'essence mathématique des choses, dans le démiurge du *Timée* de Platon, dans la profession de Kepler en la signature de l'image divine dans le monde, dans la découverte galiléenne du grand livre de l'univers écrit en langage mathématique, ou encore dans la foi de Leibniz en la création du maximum du mathématiquement compossible, avant de trouver une reformulation chez J. Jeans. cf. PhV, 66-67.

[370] Cf. C. Bonaldi, *Jonas. op. cit.,* p. 86.

a présidé à la création, et il peut dès lors reproduire, reconstruire la nature[371]. Dès le moment où la méthode analytique avait mis à jour la constitution géométrique de la nature, il devenait plausible pour une perspective théiste de conclure que le créateur de l'univers était un mathématicien. La position du déterminisme mécaniste, quand bien même il pourrait dépasser le dualisme animal-homme, comme dans la thèse de La Mettrie, héritière du dualisme cartésien, conduit à la négation de la finalité dans l'univers et au rejet de l'existence de Dieu, fût-il le dieu des déistes[372]. Autrement dit, à partir de sa critique de la thèse mécaniste-déterministe, Jonas introduit la question du mathématicien divin par la discussion autour du rôle de Dieu qui programme et donne la première impulsion à la gigantesque machine du monde qui, une fois mise en mouvement, se soumet à elle-même de manière permanente (cf. KGA II/3, 151). La théorie mécaniste de l'organisme inspirée du dualisme cartésien conçoit le mouvement et la force uniquement à partir du principe de l'inertie et ne parvient nullement à saisir l'appétit, à articuler une téléologie constitutive de l'organisme (cf. PhV, 74 et 91). Cette discussion, à l'aune de la théorie de la création, concerne le regard du Dieu pur mathématicien de James Jeans[373] sur le monde considéré soit comme univers, soit comme un objet matériel de la perception, soit comme un organisme vivant.

Jonas fait remarquer que cette question de savoir si Dieu est un mathématicien, soulevée par l'astrophysicien James Jeans (1877-1946), est posée dès le début de l'histoire occidentale de la spéculation. Il confie une double tâche à la réponse à cette question : d'une part retracer les transformations historiques de la signification de cette proposition depuis le Démiurge de Platon jusqu'au Dieu des compossibles de Leibniz ; d'autre part, en vérifier la véracité à l'épreuve notamment de l'organisme vivant (cf. PhV, [65]). Les sections précédentes de notre travail ayant rempli un tant soit peu la première tâche, il nous revient ici d'expliciter davantage la critique de Jonas au regard de la deuxième. Suivant le philosophe allemand, le dualisme cartésien, qui était un remède à la géométrisation de la nature, devient inopérant dans l'explication de l'organisme, puisque l'identité dynamique de la forme vivante est irréductible à l'étendue ou à la nécessité inertielle de la matière (cf. PhV, [80]). Le regard du

[371] Confronté à la question de la génération des corps vivants, Descartes avait revu la méthode qu'il avait appliquée dans le *Traité de l'Homme*. La nouvelle méthode fonde l'explication sur la description d'une genèse théorique. cf. F. Duchesneau, « Du modèle cartésien au modèle spinoziste de l'être vivant ». *art. cit.*, p. 547.

[372] Cf. PhV, p. 74. Pour La Mettrie, « Le corps humain est une Machine qui monte elle-même ses ressorts ; vivante image du mouvement perpétuel. (...) » (La Mettrie (1747), *L'Homme Machine*, dans *Œuvres Philosophiques*, Paris, 1984, p. 69). cf. B. Graber, « La Mettrie », dans *Raison présente* 172 (2009), pp. 107-117, p. 114.

[373] Cf. J. H. Jeans, *The Mysterious Universe*, Cambridge, 1993, p. 122 cité par PhV, 65 note 1.

Dieu mathématicien, qui peut appréhender les objets familiers de la physique et les systèmes de relations quantitatives dans le monde, est incapable de saisir la dialectique de l'individuation organique que réalise le métabolisme (cf. PhV, [83]). La vie, comme horizon interne de transcendance, n'est pas perceptible par le mathématicien divin. Si on se rapporte au dualisme cartésien, on peut être tenté d'affirmer que c'est seulement du point de vue de la *res extensa* que le créateur du monde est mathématicien, puisque celui-ci ne saurait à travers ses prismes appréhender l'intériorité qui concourt à l'individuation et à l'identité interne non seulement de la *res cogitans*, mais surtout de toute l'existence organique (cf. PhV, [89]-[90]).

Avant de souligner les trois possibilités du regard de mathématicien divin, précisons nettement que le dualisme cartésien, au regard de sa postérité, dément la supériorité du cogito sur l'étendue, rendant paradoxalement la raison irrationnelle (cf. PhV, [74]). De la sorte, le monisme matérialiste, comme cadre ontologique et épistémologique, invalide le *cogito* et se disqualifie soi-même puisque, comme son dualisme géniteur, il néglige le témoignage de l'expérience de la vie au bénéfice du dogme d'un rationalisme excessif (cf. PhV, [88]). Ce paradoxe est d'autant plus criant que Descartes avait fait du *cogito* la première certitude dont la véracité des idées claires et distinctes était garantie par l'existence et l'action d'un Dieu Créateur, frayant dès lors le chemin vers la solution théiste. Un créateur véridique et non trompeur ne créerait pas un esprit trompeur mais plutôt véridique qui se fie aux idées claires et distinctes semées dans le *cogito* dès la naissance. Avec la bifurcation entre l'esprit humain et la nature, Descartes, qui découvrait le phénomène de la conscience, y rattachait le domaine de l'objectivité grâce à la garantie d'un Dieu infini. C'est logiquement sur la base de la primauté et de la supériorité de la *res cogitans* que le statut de la certitude, dans la physique moderne de la *res extensa*, serait fondé sur le postulat métaphysique cartésien d'une nature complètement géométrique (cf. KGA II/3, 230). Ce postulat implique que l'« ensemble de vérités innées sur lesquelles nous nous basons pour construire une science du monde extérieur est établi par Dieu en tant que règles selon lesquelles il a construit le monde » (cf. KGA II/3, 233). Jonas tente d'expliquer que pour Descartes « la décision divine concorde avec le fait que ces idées rationnelles, claires et distinctes chez l'humain, sont conformes à ce que Dieu a établi dans le monde extérieur » (KGA II/3, 234). Il y aurait ainsi correspondance ou isomorphie entre l'arsenal des idées innées du *cogito* et les règles mathématiques tissant « l'étoffe du monde ». D'où le fameux cercle vertueux : la découverte de la nature de Dieu nous conduit à comprendre ce que sont les idées, et en comprenant les

idées dans leur structure, nous découvrons aussi l'action du créateur. Si c'est notamment dans les mathématiques que nous comprenons le mieux la solidité des idées, cela suppose que l'esprit humain a produit les mathématiques, alors il doit être évident que la structure même du *cogito* relève de ce même ordre mathématique, selon le principe : *agere sequitur esse*. Par conséquent, si Dieu a implanté dans l'esprit humain des idées simples qui produisent les mathématiques comme lieu d'une véracité incontestable, Dieu qui en est l'auteur ne peut en ignorer la structure. Il serait de toute évidence, et comme cela sera affirmé plus tard, un mathématicien. Pourtant, Dieu aurait pu créer un monde extérieur avec des lois distinctes et implanter des idées innées différentes dans le *cogito*. Toutefois, cela n'a pas été le décret divin qui dans son infinité pouvait vouloir que 2+2 fassent autrement que 4. Mais cette approche montre formellement la primauté du *cogito* qui, à partir de l'intuition de ses idées simples, peut déduire les autres vérités sur l'étendue. Or, en lieu et place de cette primauté, « l'aliénation moderne de la raison par le caractère intérieur raisonnable de la réalité est visible chez Descartes pour la première fois » (cf. KGA II/3, 234). Ce sont les règles mathématiques de la nature qui semblent guider toute l'action de la pensée. Bref, c'est l'étendue qui devient l'instance du rationnel, tandis que le *cogito* devient de soi irrationnel, du moins n'est rationnel que dans la mesure où il ouvre le livre de la nature et en déchiffre les règles mathématiques. Mais quels sont les différents regards que le Dieu mathématicien peut avoir sur la nature selon James Jeans et que signifient-ils par rapport au dualisme cartésien ?

La première possibilité montre que le Dieu pur mathématicien, comme chez Pierre-Simon de Laplace (1749-1827) et Arthur Eddington (1882-1944), voit le monde comme un système des signes liés par des équations mathématiques. En particulier, le déterminisme causal chez Laplace entrevoyait la possibilité, pour l'esprit humain d'atteindre, par le calcul des prévisions crédibles, une connaissance quasi complète du mouvement de l'univers qui reflèterait ainsi celle du Dieu mathématicien pur :

> Une intelligence qui, pour un instant donné, connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée, et la situation respective des êtres qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'Analyse, embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome : rien ne serait incertain pour elle et l'avenir, comme le passé, serait présent à ses yeux[374].

[374] P.-S. de Laplace, *Théorie analytique des probabilités*, Volume 1, 2è édition, Paris, 1814, p. II. Jonas le cite partiellement en le paraphrasant. cf. KGA II/3, 153.

Selon Jonas, cette affirmation de Laplace trouve un large écho chez Jeans et Eddington qui, durant la première moitié du siècle passé, étaient considérés comme des icônes de la tendance idéaliste de la nouvelle physique. Dans l'optique de Jeans, cette intelligence atteint sa vérité et sa complétude dans la description mathématique des phénomènes de l'univers, un univers qui n'est plus une grande machine, mais une grande pensée[375]. Selon l'orientation d'Eddington, cette intelligence connaît les phénomènes comme étant un système des signes liés par des équations mathématiques, d'autant plus que l'« étoffe du monde » ou la substance de l'univers est mentale : la pensée [376]. Sous tous ces rapports, le Dieu mathématicien verra dans le monde physique un système de signes ou d'équations mathématiques, un système de particules élémentaires et de leurs interactions (cf. KGA II/3, 155). D'après Jonas, ce regard du monde comme objet par le Dieu pur mathématicien est une vue analytique homogène qui remplace les choses ou les solides de notre expérience par des équations mathématiques, par des systèmes de relations quantitatives (cf. PhV, [75]). Ce Dieu pur mathématicien ne saura pas percevoir la force, encore moins la causalité dans le monde, d'autant plus que celles-ci diffèrent des valeurs extensives et quantitatives des mathématiques (cf. KGA II/3, 157).

La deuxième possibilité est que ce regard du Dieu mathématicien, en un moment dans le temps, change complètement lorsqu'il est porté sur un corps de notre expérience quotidienne, tel qu'une pierre. Selon Jonas, il percevra non seulement un système d'interconnexions entre la pierre et les éléments qui l'environnent, mais également les propriétés concrètes de la pierre, telles que le poids, la dureté, la couleur, etc. (cf. KGA II/3, 157). Le passage en revue de l'univers dans son immensité, au regard des objets matériels de l'expérience humaine, permet l'appréhension de certaines qualités que la science moderne, pour mieux affûter son dualisme, a considérées comme qualités subjectives.

Troisièmement, le regard du Dieu mathématicien se modifie à nouveau devant l'organisme vivant qui, quoi que présentant des caractéristiques similaires aux autres corps physiques, s'en démarque pourtant par un processus spécial qui réalise son unité phénoménale et transforme de quelque façon la continuité spatiale et temporelle des interconnexions en présence (cf. KGA II/3, 159). Ce Dieu mathématicien « ne connaît pas le vivant »[377]. Jonas

[375] Cf. J. Jeans, *The Mysterious universe*, Harmondsworth, 1930, p. 176 cité dans KGA II/3, 155.
[376] Cf. A. Eddington, *La nature du monde physique*, trad. G. Cros, Paris, 1928, pp. 260-262.
[377] D. Lories et O. Depré, *Vie et liberté. op. cit.*, p. 84.

pointe ici le métabolisme qui est le processus à travers lequel les parties matérielles de l'organisme réalisent l'unité d'une identité individuelle transitoire grâce aux échanges entre elles et avec la matière environnante. Du constat maintes fois réitéré de Jonas, l'identité de l'organisme, qui offre une différence matérielle continuelle, ne saurait être isolée par la méthode physico-mathématique, qui s'arrête à l'identité stable de la matière apte pour la construction mécanique du complexe de l'univers (cf. KGA II/3, 161). Ce qui s'apparente ici à un appel à dépasser les limites de la méthode de l'analyse mécanique, invite à valoriser la perception interne grâce à laquelle il devient possible de rompre avec la prédominance causale du passé. En alimentant l'indifférence téléologique du principe de l'inertie, cette prédominance rétrécit le regard de la physique moderne aux seules éléments quantitatifs de la matière (cf. KGA II/3, 163). L'unité de tout autre corps ou de toute autre diversité matérielle, en tant que fruit de l'intuition synthétique, possède une individualité phénoménologique et non pas ontologique, contrairement à l'individualité de l'organisme vivant qui, du fait du métabolisme, se veut un processus constant dont l'unité s'auto-intègre à travers la multiplicité cumulative changeante (cf. KGA II/3, 165). Jonas pense ainsi répondre à l'ambiguïté de la formule de Jeans d'un Mathématicien divin en mettant à jour la relation dialectique qui caractérise le métabolisme spécifique du vivant : dialectique entre la forme et la matière, entre liberté et nécessité, entre dépendance et indépendance vis-à-vis de la matière (cf. KGA II/3, 167). De ce chef, Jonas estime que le Dieu mathématicien ne s'identifie qu'à « l'architecte de l'univers matériel », car il est incapable, à partir de l'outil unique des mathématiques, d'apercevoir la relation inversée consacrant le primat de la forme sur la matière dans cette dialectique de la liberté dans la nécessité (cf. PhV, [89]).

D'après Jonas, la liberté organique, qui signifie une indépendance de la forme vis-à-vis de sa propre matière, et s'affirme à travers différents niveaux de l'échelle croissante de l'évolution du vivant, implique une auto-transcendance de la vie entretenant un horizon interne ou une finalité (cf. PhV, [84]-[86]). Notons qu'il n'y a rien de naïf et d'immédiat dans cette interprétation de Jonas qui se démarque ainsi du projet général de la mathématisation de la nature, pour autant que la perception de la vie crée une fracture avec un tel paradigme et permet alors, par la dialectique du vivant, de combler le fossé du dualisme. On ne s'étonnera guère que Jonas s'appuie notamment sur le monisme d'Aristote et du Portique, afin de mieux articuler la vie dans sa dialectique comme un horizon interne de transcendance. A travers sa critique de la mathématisation de la science de la nature, Jonas récuse l'expéditive évacuation de la finalité au bénéfice de la seule cause efficiente et

de la refonte du concept même de Dieu. En rappelant sur ce point l'œuvre d'Aristote et dans une certaine mesure celle de la Stoa, Jonas estime qu'il y un lien substantiel entre la conception de Dieu et l'articulation du rapport entre la forme et la matière, entre la finalité et la force en travail dans la matière.

Cette critique de Jonas explique la nécessité pour la science de se fonder sur l'expérience ou l'exemple de la vie, comme l'a fait notamment le monisme d'Aristote que perfectionnent les stoïciens. C'est en particulier par la prise en compte du mouvement de la vie vers une finalité, vers le meilleur, qu'Aristote a lutté contre le dualisme platonicien, en proposant notamment une autre approche de la force (energeia / entelecheia) qui invalide la théologie platonicienne et propose un Dieu comme cause première. Ce qui est important, dans la réforme d'Aristote, ce n'est pas simplement la refonte du concept de Dieu, mais la constitution de ce Dieu comme cause motrice et comme finale des étants. L'acte pur qui met en marche un monde nécessaire peut également être compris comme le bien ou le meilleur que désire chaque étant dans son mouvement naturel[378]. Ce bien immanent assure à chaque étant et au monde son unité, puisque, tout étant ordonné relativement à une même chose, il fait que tout mouvement même rectiligne imite le mouvement circulaire, de sorte que le désir de soi est identique au désir du meilleur ou du divin[379]. Sous ce rapport, l'étude du mouvement ou de la causalité naturelle par la physique reste inachevée en dehors de celle de Dieu, cette cause première que la raison se voit obligée de poser pour arrêter la *regressio ad infinitum* de la chaîne causale dans la nature[380].

> La finalité a été utilisée par Aristote comme un instrument pour combler la dualité de la matière et de la forme découverte dans la théorie platonicienne. Car il voyait la forme comme la force finale qui agit à l'intérieur des choses elles-mêmes, les amenant à leur perfection et déterminant leur être respectif. Cette description d'un pouvoir immanent de perfection (entéléchie) a été tirée de l'exemple de la vie, de ses processus de croissance et de développement, qui sont dominés par la forme organique comme principe créateur intérieur. Même le cosmos est entraîné par la puissance de la causalité finale de la forme la plus élevée : la perfection des mouvements planétaires est basée sur l'avantage du cercle comme forme la plus parfaite. Dans la perfection du mouvement céleste circulaire, s'exprime la perfection du moteur immobile qui, comme cause ultime, maintient l'univers en marche, et ainsi tout est une révélation constante de la vie divine (KGA II/3, 163).

[378] Cf. Aristote, *Métaphysique*, Λ, 7, 1075a 11-19.
[379] Cf. Aristote, *De la génération et de la corruption,* II. 10, 336b27 – 337a7.
[380] Cf. Aristote, *Métaphysique*, Λ, 6, 1071b19-20.

Le monisme aristotélicien s'est doté de la téléologie physique en vue de défaire le dualisme platonicien, en faisant de Dieu la cause efficiente et finale première qui confère à la matière, sa potentialité, sa forme et son mouvement. Contrairement à son maître qui concevait la possibilité d'un mouvement pur et immatériel, Aristote s'est toujours refusé à envisager le mouvement comme existant à partir d'un substrat matériel, de sorte que le premier immortel qui est immatériel n'est pas mû. Sûrement, la matière fait partie intégrante des conditions sans lesquelles une forme et une finalité ne sauraient se réaliser[381]. Mais le monisme aristotélicien, que les stoïciens amènent à son sommet, inscrit différemment la transcendance divine dans la potentialité et l'indétermination de la matière intimement unie à la forme en tant que pouvoir immanent, principe créateur interne, et dévoile une certaine fin assignée à une matière donnée. Raison pour laquelle, dans la conception du Dieu mathématicien qui écrit l'œuvre du monde en langage mathématique, Jonas dénonce la partialité du matérialisme qui rejette en bloc le finalisme d'Aristote dont le concept de Dieu répliquait la perfection de ce dernier dans le mouvement circulaire des planètes[382]. Il y a, dans les étants naturels, et surtout dans les éléments fondamentaux, un élan, une tendance qui les pousse à désirer constamment d'être, en imitant dans leur génération le mouvement circulaire des planètes : un désir du meilleur et d'être qui équivaut au désir du divin et de son éternité[383]. Le changement des corps premiers les uns dans les autres, bien que linéaire, imite le mouvement circulaire qui exprime la perfection de l'Éther.

Il revenait au monisme stoïcien de consolider cette immanence de la transcendance divine dans la matière et dans le monde, et d'en tirer toutes les conséquences essentielles dans la conception panthéiste du monde. Comme le souligne Jonas, pour le monisme de la Stoa : « Le monde est le corps de Dieu, et Dieu est l'âme du monde caché qui y travaille et ne peut en être séparé […]. Les forces spécifiques dans le monde » (KGA II/3, 133). Rappelons que le monisme du stoïcisme, en améliorant la pensée d'Aristote, appartenait dialectiquement au dynamisme de la rupture opérée par le dualisme platonicien qui séparait Dieu et le monde, l'âme et le corps, etc. Dans un contexte qui exigeait de suivre l'expérience de la nature et de la vie, le stoïcisme constituait une tentative de dépasser le dualisme et de retrouver un monisme intégral respectueux de la polarité essentielle de l'être. Il revenait aussi aux différentes tentatives intérieures aux monismes post-dualistes de réinstaurer un monisme

[381] Cf. Aristote, *Physique*, II.9.200a 10-15.
[382] Cf. Aristote, *Métaphysique*, Λ, 7, 1075a 11-19.
[383] Cf. Aristote, *De la génération et de la corruption*, II, 10, 336 b27-337 a7.

intégral qui modère les ambitions de l'idéal moderne de la géométrisation de la nature et du savoir. Pourtant, constate Jonas, les différentes tentatives de dépasser le dualisme cartésien au bénéfice d'un monisme intégral, n'en ont été que des avatars, puisqu'en dépit de la révision de la substance que certaines d'entre elles préconisaient, elles s'enfermaient encore dans le schème du rationalisme cartésien qui ne se laissait pas instruire par le témoignage de la vie.

Conclusion

Ce quatrième chapitre a examiné la lecture jonassienne du dualisme cartésienne, un dualisme qui intègre la dialectique historique du dualisme, franchit le pas déterminant dans l'idéal de géométrisation de la nature, débouche sur deux monismes réducteurs, et engage l'interprétation de la vie dans l'impasse. Son objectif était à la fois de situer le dualisme cartésien dans une interprétation dialectique et d'en montrer la dimension ambivalente : un gain et un fardeau pour la science moderne naissante. Comme tout dualisme, le dualisme cartésien, dans son inaptitude à cerner la polarité constitutive de l'être, fissure le monisme primitif et génère des monismes réducteurs. Après Copernic, Kepler et Galilée, Descartes par son dualisme rompt avec la tradition grecque d'une géométrisation morphologique et instaure une ère nouvelle marquée par la mécanique universelle. Mais, pour Jonas, malgré les avancées significatives qu'elle a rendues possibles, cette géométrisation moderne du mouvement appelle une révision ontologique, puisqu'elle ne parvient pas à géométriser le métabolisme qui est le mouvement spécifique de l'organisme vivant. Il est absurde que le « Dieu mathématicien », qui aurait créé le monde en lui dotant d'une substance faite des règles mathématiques, soit incapable de retrouver cette constitution géométrique dans la structure polarisée de l'organisme vivant.

Cette critique du cartésianisme trouve sa genèse au fil des années de formation de Jonas dans les cercles de Husserl et de Heidegger, mais aussi dans le sillage du néokantisme de Marbourg. En particulier, à travers l'étude de la gnose ou de la liberté chez Augustin, Jonas montrait que la dialectique de la volonté comme originaire précède l'instant réflexif du *cogito* ; il témoigne du rapport étroit, serré et permanent entre Descartes et la phénoménologie de Husserl ou l'analytique existentiale de Heidegger, sans lesquelles ces études de la jeunesse auraient été différentes. Cependant, cette critique de Descartes trouve sa configuration dans le projet d'une révolution ontologique censée rétablir la dialectique entre le soi et le monde, entre l'esprit et la matière, en découvrant plus en profondeur la

liberté dans l'échelle du vivant[384]. Les *Lettres d'apprentissage,* les conférences de Jérusalem, les recherches de New-York restent unanimes sur le fait que, même s'il a permis aux mathématiques plus d'opérativité dans la science moderne naissante, le dualisme cartésien entrave inexorablement la connaissance de l'organisme vivant. La force de ce dualisme est telle que les différentes tentatives qui ambitionnent de le surmonter s'enferment encore dans son schéma ontologique. Cela est vrai pour Spinoza et Leibniz qui tentent une révision de la conception même de la substance à travers un rationalisme encore tributaire du dualisme cartésien.

[384] Cf. R. Franzini Tibaldeo, *La Rivoluzione ontologico di Hans Jonas. op. cit.*, p. 117.

Chapitre 5 : La dialectique de la vie organique et le problème psychophysique chez Spinoza

Introduction

On connaît déjà le grief qui introduit au cours de 1951 : « Depuis Descartes, la théorie de l'être n'offre plus une formule adéquate du fait de l'existence organique - pour ne pas dire que la situation est désespérée » (KGA II/3, p. 217)[385]. C'est sur fond de ce grief que le précédent chapitre a montré que le dualisme cartésien « *entamait sa dernière et mortelle métamorphose* » (PhV, [73]), a isolé l'étendue au profit d'une géométrisation intégrale de la nature. Ce dualisme a persisté dans les différentes tentatives visant à le dépasser. Or, parmi ces tentatives, Jonas souligne clairement la voix que trace Spinoza, par-delà l'alternative entre le monisme matérialiste et le monisme idéaliste : « Le troisième choix fut celui de Spinoza, dans l'une des entreprises les plus audacieuses de l'histoire de la métaphysique. Ses implications capitales pour une philosophie de l'organisme (…) sont très rarement remarquées » (EPh, [208] ; cf. KGA II/3, 322)[386]. Pourtant, cet éloge de Jonas à l'égard de Spinoza s'estompe lorsque l'on considère la solution spinoziste au problème psychophysique et sa radicalisation de l'application de la méthode *more geometrico* à la sphère géométrique et au domaine psychique[387]. Quelle est la contribution de cette dialectique ontologique manifeste dans la constitution de la substance, des attributs et des modes, dans la conjuration de l'impasse causée par le dualisme cartésien ? Si cette dialectique de la vie organique initie une nouvelle approche de l'identité, comment le *conatus* intervient-il dans cette identité organique et qu'apporte la distinction spinoziste entre l'étendue et la pensée à l'intelligence de ce devenir organique ? Puisque cette distinction laisse non résolu le problème psychophysique, en quels termes Jonas, qui plaide pour la réintroduction de la téléologie dans l'explication des sciences de la nature, sonde-t-il une telle perspective à partir de la physique quantique ? Que reproche en définitive Jonas au rationalisme de Spinoza ?

---

[385] Ce même grief ouvre également l'appendice de l'Essai II de *Phénomène de la vie* (*La signification du cartésianisme pour la théorie de la vie)* : « Le dualisme cartésien laissa la spéculation sur la nature de la vie dans une impasse » (PhV, [58]).

[386] Cf. E. Pommier, *Ontologie de la vie et éthique de la responsabilité selon Jonas. op. cit*., p. 88.

[387] Valtteri Viljanen soutient que l'ontologie de Spinoza reste largement tributaire de l'idéal de géométrisation de la nature comme apogée de la clarté et de la certitude de l'esprit scientifique à l'âge moderne. Il montre que Spinoza parvient à une « géométrie de la puissance ». cf. V. Viljanen, *Spinoza's geometry of power,* Cambridge, 2011, p. 2.

En réponse à cette interrogation, le présent chapitre portera sur la lecture que fait Jonas de la dialectique spinoziste de la vie organique et sur sa critique du problème psychophysique. L'hypothèse de Jonas est que cette dialectique de la gradation psychophysique infinie des individus apporte une solution efficace à l'impasse causée par le dualisme de Descartes, quand bien même cette solution reste tributaire du système cartésien et de la mécanique classique dans laquelle ledit problème était posé. En interprétant l'ontologie spinoziste comme une ontologie de l'organisme, Jonas met en évidence la dialectique de l'individualité et de l'identité inhérente à l'organisme conçu comme devenir auto-créatif. Par dialectique, il faudra ainsi entendre le dynamisme créatif de la corrélation ou de la complémentarité inhérente aux aspects de la réalité que le dualisme autrefois opposait. La découverte de cette dialectique spinoziste par Jonas date des *Lettres d'apprentissage* qui paradoxalement ne nomment pas encore Descartes mais abondent en éloge pour Spinoza. Celui-ci exprime carrément de « la manière la plus parfaite » dans son *amor dei intellectualis*, la mission infinie de l'esprit pour la matière (*Souvenirs*, 281-282)[388]. Si elle est absente au cours de 1947, la figure de Spinoza se retrouve néanmoins lapidairement évoquée à la *New Yorker Vorlesung* qui en stigmatise l'échec dans l'explication de l'interrelation des parties dans un tout et insiste sur l'abolition par Leibniz de la théorie spinoziste de l'individualité (KGA II/3, 253 ; 258 ; 273). Retenons que ce sont surtout les conférences 5 et 6 du cours de 1963/64 qui portaient sur la pensée de Spinoza et préparent ainsi directement l'article : *Spinoza et la théorie de l'organisme* (1965), un hommage à Spinoza qui réconcilie l'humain avec sa puissance et l'ensemble de la nature[389]. Notre analyse mettra cet article en relation avec un autre : *Parallelism and complementary : the psychophysical problem in the succession of Niels Bohr* (1976), intégré dans *Puissance et impuissance de la subjectivité*, publié comme essai indépendant, mais devant être initialement inséré entre le troisième et le quatrième chapitres du *Principe responsabilité* (cf. PIS, 7)[390].

De façon générale, Jonas reproche également au rationalisme de Spinoza d'avoir congédié l'expérience de l'humain comme organisme au nom de la foi absolue en la raison, et d'avoir exclu de façon dogmatique le finalisme et la liberté du domaine de la science. La note 4 de la page 61 de PhV explique comment l'énoncé de la non-interaction entre le corps et l'âme,

[388] L'amour intellectuel est une troisième forme de connaissance après l'intuition sensible (opinion) et la raison. cf. Spinoza, *Ethique,* II, proposition XL, scolie II ; T. Pavlovits, *Le rationalisme de Pascal,* Paris, 2007, p. 18

[389] Cf. E. Pommier, *Ontologie de la vie et éthique de la responsabilité selon Jonas. op. cit*., p. 88.

[390] Cf. *Ibidem*, p. 94.

qui est un principe contraire à l'expérience, est devenu un axiome du système spinoziste. En effet, pire que Descartes, Spinoza qui finit par verser dans le matérialisme, durcit l'idéal de la géométrisation intégrale de la nature qui sous-tend sa posture épistémologique. La preuve de la rédaction *more geometrico* de l'*Ethique* et des autres traités étant largement dominante, Jonas trouve encore opportun de souligner que « la tentative de Spinoza fut l'unique tentative radicale dans cette direction, et ici l'incongruité de la méthode *more geometrico* était suffisante pour renvoyer les mathématiques à leur champ familier d'objets : la tentative ne fut pas répétée » (PhV, [31])[391]. Ceci explique amplement le projet de l'*Ethique* de traiter « de la nature des Affections et de leurs forces, du pouvoir de l'âme sur elles, suivant la même méthode que dans les parties précédentes de Dieu et de l'âme, et (…) [de considérer] les actions et les appétits humains comme s'il était question de lignes, de surfaces et de solides »[392]. Bref, Spinoza géométrise même le désir et les autres phénomènes psychiques. Au-delà de la question de savoir la maîtrise que possédait Spinoza de la physique et des mathématiques de son époque pour valider un tel idéal, on doit se demander si cette géométrisation du réel s'accorde avec la dialectique de l'individualité censée respecter la singularité de l'expressivité des attributs. A défaut d'un tel accord, on doit par exemple appliquer le principe de l'inertie à la perception ou aux idées. Qu'à cela ne tienne, la lutte de Jonas contre la géométrisation intégrale de la nature et en faveur du dépassement du mécanisme moderne évolue de façon souterraine dans son étude sur Spinoza

Trois sections organiseront la charpente de ce chapitre. Tout d'abord, nous montrerons que l'hypostatisation de la substance unique et infinie en attributs infinis et en modes infinis, est une individuation de part en part dialectique régentée par la puissance d'auto-affirmation qui atteste le caractère créatif de l'individu. Ensuite, nous verrons que cette dialectique du pouvoir par lequel toute chose tend à se préserver, se manifeste également dans l'identité organique et dans la gradation infinie des modes, postulant une corrélation entre le corps et l'esprit, sans pouvoir résoudre le problème psychophysique. Enfin, nous expliquerons que la critique jonassienne rapproche la formule « asylum ignorantiae » par laquelle Spinoza

[391] Fabrice Audié passe au peigne fin différentes occurrences des exemples et des références mathématiques qui jalonnent l'œuvre de Spinoza. En effet, au-delà des allusions à Euclide et à Descartes, Spinoza construit sa conception des mathématiques en se référant surtout aux commentaires de Clavius et de Van Schooten. cf. F. Audié, *Spinoza et les mathématiques*, Paris, 2005 ; F. Barbaras, *Spinoza : La science mathématique du salut*, Paris, 2007.

[392] Cf. B. Spinoza, *Éthique.* III, trad. C. Appuhn, Paris, 2019, p. 690.

invalide la téléologie et le libre arbitre, de celle de du Bois Reymond, afin de montrer que cette invalidation découle d'un *a priori* dogmatique.

5.1. Substance, attributs et modes : une triade dialectique

La révision spinoziste du concept de substance réintroduit dans la nature infinie le *conatus*, ce pouvoir à la fois passif et actif, ce devenir intérieur à travers lequel se déploie la dialectique ontologique de la pensée et de l'étendue. Cette dialectique signifie que l'immanence et la transcendance de la substance aux attributs, la corrélation entre l'étendue et la pensée, la coappartenance de l'esprit et du corps, ou encore l'identité organique des modes, témoignent du devenir auto-créatif de la nature. Ainsi, Jonas fait-il l'éloge de Spinoza pour cette solution apportée aux problèmes cartésiens de la dualité des deux substances, de l'union de l'âme et du corps, en proposant une substance unique infinie, nécessairement existante et *causa sui*, ayant une infinité d'attributs infinis et une infinité de modes finis (cf. KGA II/3, 319).

5.1.1. Dialectique de la substance infinie

Notons que F. Duchesneau, qui réserve un premier commentaire francophone à la lecture jonassienne de l'œuvre de Spinoza, ne s'attarde pas sur l'interprétation spinoziste de la substance, mais montre les ombres et lumières de l'analyse de la structure modale et des implications de celle-ci dans la révision spinoziste du modèle mécaniste cartésien[393]. Mais en mettant en évidence les quatre acquis spinozistes retenus par Jonas en faveur d'une philosophie de l'organisme, N. Frogneux explique que c'est par un nouveau concept de substance que Spinoza transcende l'alternative dualiste entre la matière et l'esprit[394]. Cette refonte spinoziste du concept traditionnel de la substance fournit quatre acquis que Jonas va intégrer à son compte : la corrélation psychophysique, la nature formelle de l'individu, le *conatus* dans la gradation infinie de l'individualité et la dialectique entre l'individu et son milieu[395]. Cette lecture est confirmée par E. Pommier qui soutient que Spinoza rejette la définition faible et équivoque de la substance, définition attribuée par Descartes aussi bien à Dieu qu'aux créatures, au bénéfice d'un sens fort et univoque[396]. Cette interprétation trouve

[393] Cf. F. Duchesneau, « Du modèle cartésien au modèle spinoziste de l'être vivant », dans *Canadian Journal of Philosophy* 3 (1974), pp. 539 – 562, pp. 555-562.
[394] Cf. N. Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde. op. cit.*, p. 141.
[395] Cf. *Ibidem*, p. 142.
[396] Cf. E. Pommier, « La phénoménologie de la vie de Hans Jonas en débat avec la conception spinoziste de l'organisme ». *art. cit.*, p. 23.

un vibrant écho chez R. Franzini Tibaldeo qui fait de cette révolution ontologique le fer de lance de la philosophie de Jonas après la deuxième guerre mondiale[397]. En ce qui nous concerne, nous voulons davantage mettre en lumière la dialectique qu'apporte le sens le plus fort de la révolution de ce concept de substance[398]. L'hommage que Jonas fait de Spinoza, le penseur de l'identité organique, de l'individualité, mais surtout de la dialectique du vivant.

> Spinoza affirme que l'augmentation du pouvoir passif, en même temps que celle du pouvoir actif, est un signe de plus grande aptitude pour un organisme et donc de sa perfection. Telle est la preuve de sa profondeur. Car cette dialectique est précisément la nature de la vie en son sens organique fondamental (…). Spinoza a vu cette dialectique de la vie individuelle dans le monde et en a tenu compte dans son système comme ni Descartes avant lui, ni Leibniz après lui ne le firent (EPh, [223]).

Quel est ce pouvoir qui demeure dialectique même dans sa variation et définit ainsi l'organisme et sa perfection ? En quoi cette dialectique du pouvoir passif et actif, du corps et de la pensée résorbe-t-elle l'impasse causée par le dualisme cartésien ? Répondre à ce questionnement, c'est envisager la distinction entre substance, attributs et modes, dans la perspective de l'identité organique comme résultat d'un pouvoir dialectique interne opérant à travers la graduation infinie des individus[399]. Pour Jonas, le défi de Spinoza consiste à exprimer l'unité de l'individu, cette dialectique de l'individualité entre les parties et le tout, à expliquer l'interaction entre ceux-ci, en montrant comment la substance en ses attributs infinis s'individualise dans les modes qui en sont des affections.

Notons que là où Descartes conçoit deux substances finies, contingentes et divisibles, Spinoza oppose une substance unique, infinie et absolue. Le monisme spinoziste prend le contre-pied du dualisme cartésien par cette révision du concept de substance.

> Il y a une substance qui s'exprime à travers une infinité d'attributs dont nous ne connaissons que deux, la pensée et l'étendue, et il n'y a aucune préférence pour l'un ou l'autre. Dieu est autant corps que mental. Chaque mode particulier est une expression des deux attributs (cf. KGA II/3, 323).

---

[397] Cf. R. Franzini Tibaldeo, *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas. op. cit.*, p. 58.

[398] Selon V. Viljanen, de façon générale, le concept spinoziste conserve l'architecture ontologique traditionnelle. Il s'en démarque cependant par le fait que la substance est dynamique et son pouvoir agit avec une nécessité géométrique. cf. V. Viljanen, *Spinoza's geometry of power. op. cit.,* p. 69.

[399] On aurait dû commencer directement par l'analyse des modes étant donné que c'est à partir de ceux-ci et non pas de la substance que s'opère l'individuation qui façonne l'identité organique. cf. EPh, [212] ; E. Pommier, « La phénoménologie de la vie de Hans Jonas en débat avec la conception spinoziste de l'organisme ». *art. cit.,* p. 22.

Signalons que c'est à partir de la cinquième conférence que le cours de 1963/64 introduit la révision de la substance opérée par Spinoza à l'horizon d'une philosophie de la vie. Certes, Jonas prend le soin de préciser que le philosophe hollandais n'élabore pas directement une philosophie de l'organisme, mais les implications de son ontologie s'apprêtent mieux à l'élaboration d'une phénoménologie de la vie. Au clair, durant ce cours de 1963/64, deux objectifs semblent être poursuivis par Jonas dans sa lecture de Spinoza. Il s'agit de restituer en amont le concept spinoziste de substance qui relance la reconquête du monisme sur le terrain ferme de l'ontologie, et de circonscrire en aval le phénomène de l'individuation de la substance qui soulève le problème de l'identité de l'organisme vivant et amène à redécouvrir le pouvoir auto-créatif de l'être. Pour le philosophe allemand, cette approche répond plus adéquatement que l'atomisme et Descartes au problème de l'individualité comprise comme identité persistante de l'individu à travers le changement de la forme (cf. KGA II/3, 323).

Cette définition d'une substance infinie aux attributs infinis discutée dans le cours de 1963/64, est davantage explicitée dans l'article : *Spinoza et la théorie de l'organisme* (1965)[400].

> Le principe de base [du système de Spinoza] est le concept d'une substance absolue et infinie, transcendant les spécifications (l'étendue et la pensée) au moyen desquelles Descartes opérait des distinctions entre différents genres de substance. Outre la différence de genre, l'unicité de la substance exclut aussi la pluralité du nombre : l'infinité, étant non divisible, ne laisse aucune place à l'existence de substances finies. Par conséquent, aucune chose finie n'est substance, mais modification ou affection de la substance infinie (EPh, [208]-[209]).

Les épithètes de la substance spinoziste sont ici clairement repérables : absolue, infinie, transcendante, une, indivise[401]. Ces épithètes explicitent le propos de Spinoza qui écrit : « J'attends par substance ce qui est en soi et conçu par soi : c'est-à-dire ce dont le concept n'a pas besoin du concept d'une autre chose, duquel il doive être formé »[402]. Être « en soi » et « conçu par soi » sont les deux aspects dans lesquels se retrouvent les caractéristiques

[400] Cet article comprend huit sections qui partent du rappel du dualisme de Descartes auquel répondent l'occasionalisme et les monismes partiels, pour culminer dans l'explicitation des pôles de la dialectique de l'organisme vivant, en passant par l'examen de la substance infinie, afin de montrer que « Spinoza cherche bien à répondre au problème de l'identité organique » (EPh, [211]).

[401] Cette définition de la substance est explicitée dans les propositions I à VIII ainsi que dans leurs démonstrations qui soulignent que dans son antériorité par nature à ses affections, la substance qui est cause de soi, se veut absolument une et infinie. Mais notons que Spinoza était conscient des difficultés liées à la notion de l'infini. L'imagination ne perçoit que l'étendue comme divisible, finie, multiple, tandis que l'entendement conçoit ce qui est infini, indivis et unique. Voir C. Ramand, *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*, Paris, 1995, pp. 131-170.

[402] B. Spinoza, *Ethique*, I. Définition 3, dans Idem, *Œuvres complètes*, trad. T. Gress, Paris, 2019, p. 593.

isolées par Jonas[403]. Il s'agit respectivement de l'existence et de l'essence de la substance qui ne dépendent de rien et sont absolues. Elles ne sont limitées par rien. On ne le dira jamais assez : cette définition s'oppose catégoriquement à Descartes qui distingue deux substances finies (la pensée et l'étendue) et une substance infinie (Dieu)[404]. Justement, Spinoza connaissait bien la définition cartésienne de la substance qu'il évoque en ces termes : « Toute chose dans laquelle réside immédiatement comme en un sujet, ou par laquelle existe, quelque chose que nous percevons, c'est-à-dire quelque propriété, qualité, ou attribut, dont l'idée réelle est en nous, est appelée substance »[405]. En effet, Descartes avait découvert l'idée d'infini et avait rendu compte d'une volonté également infinie. Cette idée d'infini et cette volonté infinie conduisent à Dieu, cette troisième substance, quand bien même les deux se rapportent aussi à des créatures finies, donnant sous cet angle la priorité au *cogito* sur l'étendue[406]. Cependant, pour sa part Spinoza ne retient qu'une substance unique et infinie qui est identifiée à Dieu : « J'entends par Dieu un être absolument infini, c'est-à-dire une substance constituée par une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie »[407]. Dieu coïncide ici avec la nature, d'où la célèbre formule : « Deus sive natura ». E. Pommier soutient que contrairement à Descartes qui développe une approche équivoque de la substance à la fois applicable à Dieu et à d'autres choses dont l'existence dépend notamment de Dieu, cette équivocité est dissipée par Spinoza qui ne reconnaît Dieu que comme substance et rétablit un continuum, une gradation infinie entre Dieu et la nature[408]. De ce chef, la substance unique et infinie est identifiée à Dieu. La pensée et l'étendue, autrement dit le corps et l'esprit sont deux attributs connaissables de la substance qui en compte une infinité.

---

[403] Voir F. Kaplan, « Les définitions de la substance et du monde par Spinoza », dans *Les Études Philosophiques* 1 (1989), pp. 21-37.

[404] A de l'examen du rapport entre substance et subsistance à partir de Suarez, J.-M. Beyssade montre que Descartes applique le concept de substance à la pensée et à l'étendue par analogie, concept qui strictement ne se rapporte qu'à Dieu dans son unité et dans son infinité. Pour prendre forme, cette application a évolué depuis les *Regulae* (1684) jusqu'aux derniers écrits. Tandis que dans les *Secondes Réponses*, le terme *substantia* s'applique de façon univoque à l'âme, au corps et à Dieu, dans les *Principia philosophiae* au contraire, il ne semble s'appliquer qu'à Dieu et ne saurait se rapporter de manière univoque aux substances finies qui bénéficient dès lors d'une définition différente. Voir J.-M. Beyssade, « La théorie cartésienne de la substance : Equivocité ou analogie ? », dans *Revue Internationale de Philosophie* 50 (1996), pp. 51-72 ; J.-L. Marion, « A propos de Suarez et Descartes », dans *Revue Internationale de Philosophie* 50 (1996), pp. 109-131.

[405] B. Spinoza, *Principes de la philosophie de Descartes*, dans Idem, *Œuvre complètes*. *op. cit*., p. 178.

[406] Voir J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogies, création des vérités éternelles et fondement*, Paris, 2009.

[407] B. Spinoza, *Éthique*, I, Définition VI, dans Idem, *Œuvre complètes*. *op. cit*., p. 593.

[408] Cf. E. Pommier, « La phénoménologie de la vie de Hans Jonas en débat avec la conception spinoziste de l'organisme ». *art. cit*., pp. 22-23.

5.1.2. Attributs infinis et modes finis

Il y a une dialectique pour la substance qui se veut aussi bien immanente que transcendante aux attributs : Dieu ou la nature sont autant étendue que pensée, sans que leur consistance ne s'épuise dans cette détermination[409]. Assurément, la pensée et l'étendue qui étaient pour Descartes des substances irréductibles, deviennent pour Spinoza deux attributs connaissables de la substance unique qui compte une infinité d'attributs infinis. Mais, comme chez Descartes, il n'y a pas d'interaction entre la pensée et l'étendue qui par ailleurs disposent d'une causalité commune. L'humain, l'amibe ou la pierre ont tous un corps et un esprit qui malheureusement n'interagissent pas. Si l'on s'accorde sur la dialectique de la substance par rapport aux attributs, cette dialectique ne semble pas à première vue exister entre ces attributs. C'est cette nouvelle dialectique qu'il s'agit d'interroger puisque le philosophe hollandais perçoit bel et bien l'esprit comme une expression du corps, les deux exprimant la même substance dans chaque organisme avec des qualités proportionnellement exactes, à telle enseigne que la qualification de parallélisme est loin de faire droit à cette vision (cf. KGA II/3, 325). Ces attributs également infinis expriment indistinctement la nature et Dieu, deux points de vue différents de l'unique substance.

> Spinoza utilise l'être au sens de l'ontologie classique. La substance unique a des attributs qui sont non seulement infinis en nombre mais aussi chacun est infini dans son genre. Des attributs infinis, nous en connaissons deux : la pensée et l'étendue. Ces deux éléments sont tellement liés que bien que la relation puisse être appelée extérieurement parallélisme, ce sont en interne deux expressions d'un même ordre et donc identiques en interne. Il est même trop disjonctif de parler des événements des attributs comme des « contreparties » (KGA II/3, 325 ; cf EPh, [209]).

Les attributs consistent en des formes d'universalisation de la substance. L'esprit fini qui perçoit les formes, peut dès lors concevoir et reconnaître l'étendue et l'esprit qui se présentent comme des formes universelles. C'est à travers la saisie de ces dernières que la conscience dans sa finitude accède à l'universel comme dimension exclusive de la substance infinie. A ce sujet, Spinoza écrit : « J'entends par attribut ce que l'entendement perçoit d'une

[409] J.- M. Lespade montre que deux positions traditionnelles s'affrontent dans la détermination du rapport de la substance aux attributs. Certains comme M. Guéroult, G. Deleuze et B. Rousset défendent l'immanence de la substance aux attributs ; tandis que d'autres auteurs s'alignent sur la Scolastique de façon générale et Duns Scot en particulier pour soutenir la transcendance de la substance. Mais, comme F. Alquié, J.-M. Lespade invite à réduire l'antinomie du transcendantalisme et de l'immanentisme au profit d'une valeur analogique de l'infini. cf. J.-M. Lespade, « Substance et infini chez Spinoza », dans *Revue de métaphysique et de morale* 96 (1991), pp. 319-347, p. 319.

substance comme constituant son essence »[410]. Jonas précise que ces attributs qui constituent l'essence de la substance sont également en nombre infini, même si l'entendement humain ne peut en percevoir que deux : la pensée et l'étendue (cf. EPh, [209]). Son interprétation vise à maintenir une certaine dialectique en ce sens que la substance est à la fois immanente et transcendante aux attributs, puisque chaque attribut exprime l'essence infinie de la substance à la fois adéquatement et incomplètement. Ces attributs sont numériquement mais aussi qualitativement infinis et c'est sous ce rapport que la pensée et l'étendue sont également infinies, mais aucun attribut par lui seul ne saurait rendre exhaustivement compte de Dieu ou de la Nature. « Deus sive natura » est un binôme inséparable car il s'agit de deux angles, de l'intellect et du sensible, de la nature naturante et de la nature naturée, sous lesquels on peut prendre la substance infinie. La pensée comme l'étendue ne sont infinies et n'expriment l'infinité de la substance que sous le seul aspect de leur constitution (cf. EPh, [209]). Justement, même en l'absence de l'interaction, il existe une dialectique entre les attributs qui en raison de leur incomplétude constitutive sont obligés de se compléter pour prétendre exprimer la substance infinie[411]. Une seule et même causalité est exprimée différemment dans l'étendue et dans la pensée, et pour mieux la cerner, le concours de ces deux attributs connaissables est indispensable.

Il existe une autre dialectique pour chaque mode qui est à la fois corps et esprit, même s'il n'y a aucune interaction entre les deux. L'individuation de la substance à travers les modes en conserve à la fois l'immanence et la transcendance qui se reflètent dans l'identité organique comme horizon immanent de transcendance.

> La Substance infinie s'exprime, par nécessité, dans une infinie variété de choses particulières. Le réel, le tout, c'est la Substance. C'est avant les pièces. Pour Spinoza, pour la Substance, se particulariser signifie que les particuliers deviennent finis, et c'est une forme de négation. Donc pour lui, « toute détermination est négation ». Ceci est exactement opposé à la vision des atomistes. Les particuliers existent comme des négations partielles du tout pour Spinoza et ils n'ont pas d'existence indépendante en dehors du tout (KGA II/3, 331).

[410] B. Spinoza, *Éthique*, I, Définition IV, dans Idem, *Œuvre complètes*. *op. cit.*, p. 593.

[411] E. Pommier pense que cette distinction entre étendue et pensée chez Spinoza résout le problème cartésien de l'interactionnisme puisque les deux deviennent des expressions d'une même causalité naturelle. cf. E. Pommier, « La phénoménologie de la vie de Hans Jonas en débat avec la conception spinoziste de l'organisme ». *art. cit.*, p. 23.

En fait, les modes qui constituent les affections ou les actualisations spécifiques de la substance, sont identifiés par Jonas à des organismes ou à des individus[412]. A ce propos, Spinoza écrit : « J'entends par mode les affections d'une substance, autrement dit ce qui est dans une autre chose, par le moyen de laquelle il aussi conçu »[413]. Selon Jonas, les modes sont des étants individuels, des actualisations particulières ou des « déterminations variables de la substance par le biais de ses attributs invariables » (cf. EPh, [209]). Dès lors, les étants naturels (l'humain, l'animal, la plante, la matière inorganique) sont des modes dans lesquels l'étendue et la pensée sont inséparables, complémentaires, ayant une causalité commune et exprimant une même réalité[414]. Mais, l'individuation apparaît comme un processus dialectique qui fait résulter les modes de la substance infinie. On sait que de façon générale, l'individuation désigne le processus de création, de distinction ou de réalisation d'un individu au sein de la même espèce ou d'un ensemble donné. Pourtant, Jonas l'emploie pour nommer le processus par lequel un mode ou un organisme advient et se maintient dans son identité. Or, le terme organisme ou individu ne doit pas s'entendre ici dans le sens de l'être vivant, mais doit être élargi à tout ce qui est. En ce sens, tout individu ne doit pas être considéré simplement par sa forme et sa matière, son corps et son esprit, mais se doit d'être rapporté à la fois à la substance et à l'infinité de ses attributs[415]. Bref, la structure dialectique, qui caractérise la substance dans son rapport aux attributs, qui détermine l'individualité des modes, concerne en cela même le *conatus* qui est une puissance à la fois passive et active. Comment ce *conatus* assure-t-il l'identité de l'organisme dans le plan physique et psychique ?

5.2. *Conatus* et dialectique de la gradation infinie de la nature

[412] L'élargissement de la question de l'individuation est souvent remis en cause. Dans la sixième section de la quatrième partie du livre I du *traité,* Hume identifie, le problème de l'individuation à celui de l'identité personnelle, déplaçant ainsi le problème vers celui de l'identité de l'église reconstruite à partir de matériaux totalement différents. Voir A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza [1969]*, Paris, 1988.

[413] B. Spinoza, *Ethique*, I, Définition V, dans Idem, *Œuvre complètes*. *op. cit*., p. 593.

[414] Jonas ne partage pas l'hypothèse du parallélisme psychophysique dérivée de la métaphore de Leibniz et défend la complémentarité entre le corps et l'esprit. Cette hypothèse est aussi rejetée par C. Jaquet qui soutient l'identité du corps et de l'esprit. Mais, elle est soutenue notamment par G. Deleuze. cf. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, 1968, deuxième partie, pp. 94-97 ; C. Jaquet, *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, Paris, 2004, chapitre 1, pp. 7-22 ; P. Gillot, *L'esprit, figures classiques et contemporaines*, Paris, 2016, chapitre 2, pp. 59-84.

[415] Voir Y. Ofrath, « Le concept de forme dans la philosophie de Spinoza », dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 139 (2014), pp. 147-173 ; M. Guéroult, *Spinoza II. L'âme (Éthique, II),* Paris, 1974, pp. 110-111.

Spinoza conçoit le *conatus* comme un effort, une force, une puissance constitutive de chaque individu : « Chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être »[416]. Il est question d'un pouvoir de constitution et d'auto-affirmation de la chose. Pour Jonas, le concept d'un tel pouvoir permet tant la résolution du problème psychophysique (énigme créée par le dualisme cartésien) que l'écroulement de l'approche mécaniste de l'anatomie. Le corps et l'esprit ne sont plus des causalités concurrentes car ils constituent des versants complémentaires d'un même pouvoir qui gouverne l'interaction entre les parties et le tout, qui régit la permanence de ce qui fait l'identité individuelle (cf. EPh, [276]). La dialectique de l'organisme est-elle maintenue dans le déploiement de ce pouvoir auto-producteur et auto-conservateur ? Quelle forme d'identité est-elle rendue possible dans le déploiement de ce *conatus* ?

5.2.1. Conatus et identité organique

Au centre de la critique que F. Duchesneau adresse à Jonas, il y a la contestation claire et nette du fait que Spinoza ne livre pas une philosophie de l'organisme, mais l'application d'une ontologie plus large à la structure modale dont l'essence est le *conatus*[417]. En demeurant dans le sillage du mécanisme cartésien que Spinoza revisite par ailleurs, ce *conatus* serait non pas une force, mais « un rapport mécaniquement réglé de l'activité de l'individu par rapport à l'activité des autres individus »[418]. N. Frogneux souligne que sur fond du *conatus,* Jonas se fait l'héritier de la pensée de la dialectique de l'existence individuelle entre l'activité et la passivité, entre l'autonomie et l'altérité[419]. Sans insister sur ce caractère dialectique, E. Pommier rappelle que Jonas analyse clairement le *conatus* à l'aide duquel un organisme persévère dans l'existence, exprime un mixte d'activité et de passivité dans lequel une chaque réalité existe[420]. Pour notre part, nous insistons sur l'aspect dialectique que recèle le *conatus*[421].

---

[416] B. Spinoza, *Ethique,* III, Proposition VI, dans Idem, *Œuvres complètes*. *op. cit.,* p. 698. L'élaboration du concept de *conatus* précède la rédaction de l'Ethique et trouve sa première occurrence dans *Cogitata metaphysica*, un appendice aux *Principes de la Philosophie* de Descartes de 1663. cf. P. Gillot, « Le conatus entre principe d'inertie et principe d'individuation. Sur l'origine mécanique d'un concept de l'ontologie spinoziste », dans *Dix-septième siècle* 222 (2004), pp. 51-73, p. 52.

[417] Cf. B. Spinoza, *Ethique,* I, Définition V, dans Idem, *Œuvre complètes*. *op. cit*., pp. 557-558.

[418] *Ibidem*, p. 557.

[419] Cf. N. Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde. op. cit*., p. 144.

[420] Cf. E. Pommier, « La phénoménologie de la vie de Hans Jonas en débat avec la conception spinoziste de l'organisme ». *art. cit*., pp. 23-24.

[421] Cf. V. Viljanen, *Spinoza's geometry of power. op.cit.,* p. 83.

Même s'il récuse le postulat spinoziste du non-interactionnisme entre l'esprit et le corps, postulat hérité du dualisme, Jonas souligne cependant la coappartenance immanente des deux attributs. Entre le corps et l'âme, il n'y a plus d'interaction mais uniquement une corrélation[422]. A travers le *conatus*, Spinoza épuise toute transcendance dans l'immanence.

> Mais l'interaction de l'esprit et du corps n'était plus possible pour Spinoza comme pour les dualistes. L'immanence fermée du royaume physique en lui-même a été acceptée jusqu'à Kant y compris. Pour Spinoza, le corps est déterminé par le corps et l'esprit par l'esprit dans la chaîne de causalité jusqu'à l'infini. Il y a une appartenance intrinsèque de l'esprit et de la matière sur le terrain commun de leur dépendance à la substance. Cela remplace le concept d'un Dieu qui met en corrélation les parties de l'extérieur (KGA II/3, 236).

D'une part, la théorie mécaniste de l'organisme s'écroule dès que Spinoza remplace la fin analogue à celle que l'humain attribue aux machines, par le *conatus* qui est l'auto-déploiement (auto-explication = auto-dépliement) nécessaire et éternel de la substance infinie à travers une infinité d'individus. Ainsi, la perfection de l'organisme n'était-elle plus comparable à celle d'une pièce qui s'intègre parfaitement dans le fonctionnement d'une machine, mais relevait du *conatus* comme pouvoir d'exister et d'interagir (cf. EPh, [210]) [423]. D'autre part, la co-présence mutuelle du corps et de l'esprit semble une solution au problème mécaniste de l'interaction entre les parties et le tout, problème qui nécessite l'intervention d'une causalité extérieure, comme c'est le cas dans l'occasionnalisme[424]. La théorie mécaniste de l'anatomie s'effondre quand l'on considère la combustion de la nourriture que Jonas identifie au métabolisme, comme source interne de relation entre les parties et le tout. Le métabolisme est non seulement producteur d'énergie, mais essentiellement comme processus d'autoconstitution et d'autoconservation continuelle de l'individu. Il y a chaque fois une double activité reconnue au *conatus* : la production et la

---

[422] N. Frogneux note que ce postulat du non-interactionnisme, l'indifférence entre le bien et le mal, et l'abolition de la distinction entre le vivant et le non-vivant sont les trois points par lesquels Jonas se démarque de Spinoza. cf. N. Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde. op. cit*., pp. 144-145.

[423] Le statut de la téléologie dans l'œuvre de Spinoza est sujet à un débat encore actuel et houleux. Certains commentateurs tels que Bennett ou Guéroult récusent tout finalisme chez Spinoza. Ils rappellent que chez Spinoza la Nature ne dispose pas de fin et toute cause finale est simplement une fiction humaine. D'autres commentateurs, tel que Curley soutient que la réfutation par Spinoza de la téléologie divine ne doit nullement être radicalisée au point d'extirper la finalité du comportement humain. Voir J. Bennett, *A study of Spinoza's Ethics*, Indianapolis, 1984 ; Idem, « Teleology and Spinoza's Conatus », dans *Midwest Studies in Philosophy* 8 (1983), pp.143-160 ; E. Curley, « On Bennett's Spinoza: the issue of teleology », dans E. Curley, P.-F. Moreau (éd.), *Spinoza: issues and directions: the proceedings of the Chicago Spinoza Conference Leiden*, Brills, 1986, pp.39-52.

[424] Il y a lieu de s'interroger sur la différence que Jonas établit entre le modèle cartésien, le modèle occasionnaliste et le modèle Spinosiste de l'organisme vivant. cf. F. Duchesneau, « Du modèle cartésien au modèle spinoziste de l'être vivant ». *art. cit.* p. 553.

conservation de l'individu en ce sens que chaque individu selon son degré propre s'identifie au *conatus*. Sur ce point précis, Jonas rappelle que de même que « la nourriture est plus que du carburant », de même le métabolisme est plus que la production de l'énergie. Une machine a besoin de carburant, d'une source d'énergie pour fonctionner grâce à la combustion. Mais un organisme vivant a besoin de nourriture, d'un échange avec l'extérieur qui renouvelle constamment son matériau grâce au métabolisme.

Sans aucun doute, la question de l'identité se pose principalement du point de vue de l'attribut de l'étendue où l'organisme apparaît comme une totalité, un tout qui peut être simple ou complexe. Mais pour Spinoza, ce versant physique d'une constitution modale reste inséparable et complémentaire de son versant mental. Ces versants sont en réalité deux expressions différentes de l'individuation de la substance dans un mode, ou du déploiement du *conatus*. Autrement dit, ce pouvoir « par lequel toute chose tend à persévérer dans son être n'est rien de plus que l'essence actuelle de cette chose »[425], son identité. La pierre, l'amibe ou l'humain disposent d'une identité que construit constamment ce pouvoir d'auto-conservation à travers la modification de la matière au fil du temps.

> Les principales propositions touchant le versant physique de l'organisme se trouvent dans la deuxième partie de l'*Ethique* intitulée « De la nature et de l'origine de l'âme », et par la même entretiennent une relation privilégiée avec le versant mental. Une fois parvenu à la proposition XI cependant, Spinoza traite le problème de l'âme et du corps, et dans ce contexte fait certaines affirmations au sujet du type de corps qui correspond à une âme ou à un esprit, et le type d'identité qui lui appartient. Il s'agit des lemmes IV-VII qui suivent la proposition XIII (EPh, [213]).

Chaque chose suivant sa forme et sa composition comporte un versant corporel et un versant psychique qui sont tous deux sous la puissance du *conatus*. Dans un individu donné, le corps et l'âme qui sont respectivement des modes de l'étendue et de la pensée, trouvent dans le *conatus* une causalité commune productrice à la fois de mouvements et d'idées. Aussi n'y a-t-il pas de parallélisme, et pas non plus d'interaction entre l'esprit et le corps qui ne peuvent agir l'un sur l'autre, puisque dépourvus de causalité exclusive et étant des expressions de la même substance. Bien plus, l'union des attributs suppose le principe de correspondance entre eux, si bien que le corps d'une chose doit correspondre avec l'esprit qui en est l'idée.

[425] B. Spinoza, *Ethique*, III, Proposition VII, dans B. Spinoza, *Œuvre complètes*. *op. cit.*, p. 698 ; cf. P. Gillot, « Le conatus entre principe d'inertie et principe d'individuation ». *art. cit.*, p. 53.

Cette solution spinoziste du problème psychophysique comporte des incidences sur la conception des types de corps et de types d'identités individuelles. Du simple à l'infiniment complexe, tous les types de corps selon leur degré ont chacun un versant mental correspondant. Un individu peut être un corps simple, ou un étant composé de plusieurs corps simples, ou encore un étant composé de plusieurs individus. Les lemmes iv à vii qui suivent la proposition xiii expliquent que le métabolisme, la croissance, le mouvement d'un membre et la locomotion affectent tant un corps simple qu'un individu composé de plusieurs corps (cf. EPh, [214]). En particulier, le métabolisme que Jonas attribue au niveau élémentaire de tout corps, conserve l'identité organique en remplaçant les parties qui s'en séparent par d'autres parties. A travers un constant flux de changements, le métabolisme est puissance de conservation de l'identité et force de continuité de la chose particulière dans l'échange interne entre les parties et dans la médiation avec le milieu, au profit de la préservation de l'identité de la chose comprise comme unité (cf. PhV, [82]). Dans cette graduation physique infinie, il y a une grande variété de relations internes et externes. Le corps humain par exemple qui est composé d'autres corps également est affecté à l'interne comme à l'externe pour se régénérer constamment, se mouvoir de diverses manières, en conservant son identité (cf. EPh, [215]). Mais, selon leur degré de complexification, ces affections corporelles s'exercent différemment du corps le plus simple à l'individu le plus complexe qui est la Nature. La scolie qui suit ces quatre lemmes montre que la Nature est aussi un individu et développe aussi un conatus (cf. EPh, [214]). Le mouvement et le repos, la vitesse et la lenteur affectent les corps simples et les corps composés ainsi que les parties de ceux-ci, de manière à conserver chaque fois leur identité[426].

[426] Sur cette conception spinoziste de l'identité, deux implications majeures peuvent être retenues. D'une part, l'étant n'est plus désigné comme une substance, une essence ou un atome, mais comme un mode, mieux comme un individu ayant une identité spécifique. D'autre part, cette identité n'est plus une détermination de la subjectivité, moins encore une configuration numérique ou géométrique, mais une auto-affirmation de soi qui trouve son paradigme dans l'organisme vivant (cf. EPh, [187]). Cette approche s'oppose à une double tradition philosophique qui envisage l'identité en son extériorité soit à partir d'un substrat matériel qui individualise la forme (Aristote, Avicenne, Thomas d'Aquin) ou d'un principe formel espace-temps qui individualise une existence (Schopenhauer), soit à partir d'une essence qui fonde l'unicité de chaque étant (Duns Scot, Leibniz) (cf. EPh, [185]-[186]). Comme la matière ou la détermination spatio-temporelle, l'essence fait office de *principium individiuationis*. Dans le contexte de l'individuation perçue comme une simple singularité numérique, l'identité qui est dite physique repose soit sur l'inertie de la matière, soit sur la continuité spatio-temporelle, soit encore sur la fixité de l'essence, comme dans le cas de l'atome en tant que particule ultime et irréductible (cf. EPh, [189]). L'identité de l'atome est fournie par le noyau à travers la masse atomique (protons et neutrons) ou plus précisément par le nombre de protons qui détermine l'élément en question. Sur l'axe d'un même itinéraire spatio-temporel, l'identité distributive propre aux corps complexes ou aux agrégats, coïncide avec la variation continue d'un même modèle ; tandis que l'identité collective équivaut à la somme des identités simultanées composant un corps donné (cf. EPh, [189]).

Or, contrairement à ces traditions, Spinoza ouvre la possibilité de saisir l'identité en son intériorité du fait à la fois de la réceptivité originaire, de la temporalité et de l'altérité inhérentes à l'organisme vivant. Au profit de l'effectuation de son identité, l'organisme qui reçoit son être et doit l'entretenir constamment contre la constante imminence du non-être, est un dynamisme auto-créatif à travers le temps, marquant chaque fois la différence avec son milieu (cf. EPh, [187]). Le modèle de l'identité organique n'est plus l'atome, mais l'amibe. Durant l'observation, un atome marqué par un physicien reste le même après une certaine durée, mais l'amibe marquée présentera plus tard des zones marquées et des zones non marquées, avant qu'apparaissent dans une observation ultérieure des nouveaux individus partageant la même identité collective bien que ne portant aucune marque antérieure. Cette identité organique comporte son propre pouvoir auto-créatif (cf. EPh, [190]). Cette identité organique consiste dans le fait que sous une même impulsion, les différentes cellules issues des différentes divisions vont conserver le même matériel génétique, mais vont se différencier et se complexifier en donnant des tissus et des organes. Contrairement à la perspective atomiste ou mécaniste, les parties sont le résultat du tout, de même que l'individu découle de la substance et se maintient en elle.

> Si on replace ces énoncés dans le contexte général de la théorie de Spinoza, on réalise que, pour la première fois dans la spéculation moderne, un individu organique est envisagé comme un effet de la totalité plutôt que comme l'effet de l'interaction mécanique des parties. L'essence de l'être organique est perçue, non pas dans le fonctionnement d'une machine comme un système clos, mais dans la séquence continue des états d'une pluralité unifiée, telle que la forme seulement de cette union perdure tandis que les parties vont et viennent. L'identité substantielle est par conséquent remplacée par l'identité formelle, et la relation des parties au tout, si cruciale pour la nature de l'organisme, est l'inverse de ce qu'elle est dans la perspective mécanique (EPh, [215]).

Ceci prouve à suffisance que l'organisme ne s'identifie aucunement au matériau contemporain et changeant, moins encore à la somme des éléments qui le compose (cf. EPh, [191]). Jonas martèle que « Spinoza, avec les connaissances de son temps, ne s'est pas aperçu que le conatus à persévérer dans l'être ne peut opérer que comme un mouvement qui va sans cesse par-delà l'état des choses donné » (EPh, [197]). Ce pouvoir d'auto-affirmation crée la brèche dans la matière de sorte que l'organisme déploie un horizon interne de transcendance et s'actualise dans une altérité constante.

Par ailleurs, dans ce versant physique, en vertu du pouvoir qui le préserve, l'individu apparaît comme une totalité dont l'identité désormais formelle consiste en un continuum articulé des

états ou changements. Même si on peut faire l'hypothèse de la dimension mécaniste du *conatus* dans son rapport au principe de l'inertie et de la loi de la conservation de la matière, Jonas montre, comme indiqué précédemment, que Spinoza n'explique plus l'interaction entre les parties et le tout suivant le modèle du fonctionnement d'une machine. Cette interaction n'a qu'une seule causalité dans la substance, mais s'exprime sous différents attributs. Mais, dans ce versant physique, ce changement de perspective sur l'individuation, l'identité et l'essence de l'organisme, repose sur la dialectique de l'individuation entre la différenciation et l'inclusion. Le déploiement conatif à travers la graduation physique infinie de la nature s'opère à la fois par la différenciation et par l'inclusion. Celles-ci sont nécessaires dans l'individuation de la nature qui à l'épreuve du temps garde sa structure organique. Autrement dit, le versant d'individuation présente deux échelles distinctes : quantitative et qualitative, qui sont dialectiques en tant qu'elles se complètent l'une et l'autre. C'est la dialectique entre la différenciation comme échelle qualitative et l'inclusion comme échelle quantitative d'individuation. L'échelle de la différenciation coïncide avec la hiérarchie de différents types d'individus selon leur complexité et leurs espèces : les minéraux, les plantes, les animaux, les hommes. En tant qu'elle est totalement vivante, la nature s'individualise en différents types d'organismes en partant des corps les plus simples aux plus complexes jusqu'à atteindre le plus haut degré qui est celui de la nature. Du point de vue de l'étendue, la nature se différencie, elle se spécialise en de nombreux types d'individus. Ce qui crée la démarcation entre un atome, une amibe et un homme, c'est avant tout une différenciation des corps simples ou composés qui les composent. Mais cette différenciation s'accompagne de l'inclusion qui fait que les différentes parties composant un corps s'intègrent mutuellement, les corps constituant un individu s'imprègnent, et les individus résultant de la différenciation de la nature s'interpénètrent. Cette stratification d'inclusion va croissante et culmine dans la nature qui est la plus vaste inclusion, une totalité infinie qui inclut des totalités formées progressivement par inclusion d'autres totalités subordonnées depuis la plus petite totalité. Chaque différenciation appelle de nouvelles inclusions, et chaque inclusion augmente le degré conatif de l'individu, degré dont la potentialité se veut cumulative. Cette dialectique de l'inclusion et de la différenciation exprime également le fait qu'en vertu du conatus et à l'image de la nature, chaque individu est à la fois produit et producteur, puisque la nature est en même temps *natura naturans* et *natura naturata* (cf. EPh, [216]). Mais, comment cette dialectique d'une individuation auto-créative se manifeste-t-elle dans le versant psychique ?

5.2.2. *Conatus* et gradation psychique infinie de l'univers

Les scolies des propositions XIII et LVII mentionnent de la manière la plus claire possible le principe de la gradation psychique infinie de la nature, en raison de l'équivalence entre les degrés du corps et de l'âme qui sont des modes individuels de deux attributs différents de la même substance. Cette gradation infinie de l'obscurité à la clarté de la perception demeure coextensive à la gradation physique de la même nature (cf. PhV, [57]). Ceci explique que la dialectique perceptible dans le versant physique n'est en réalité que l'expression de ce qui se passe dans le versant psychique, et vice-versa. Si toute la nature est vivante et que l'étendue et la pensée sont des facettes de cette nature, alors la vie ne saurait être réduite à sa dimension corporelle, mais l'âme non plus n'est plus l'apanage de l'humain (cf. EPh, [216]). Selon le degré de leur conatus, la pierre, l'amibe, la plante, le chat et l'humain seraient dotés chacun de vie et d'âme. Le degré de simplicité ou de complexification dans le versant corporel, doit correspondre à celui du versant psychique, étant donné qu'ils expriment le même degré d'individuation. Ceci ne représente pas une nouvelle étape dans l'interprétation de Spinoza par Jonas, mais est corollaire de la dialectique présentée dès le départ entre la pensée et l'étendue, devenue manifeste entre l'intériorité et l'extériorité.

> Si maintenant nous nous tournons vers l'aspect intérieur, l'apport du monisme de Spinoza par rapport au dualisme cartésien devient encore plus manifeste. L'étendue en tant que tout, comme nous l'avons vu, représente seulement un attribut par lequel l'essence infinie de la substance est exprimée avec nécessité. Elle est également exprimée, avec une égale nécessité et une égale justesse, par l'attribut de la pensée. (…) il s'ensuit que tout individu dans le monde des corps (et pas seulement une certaine catégorie d'individus) a sa contrepartie coordonnée dans un individu de la pensée. Ce principe écarte simultanément deux idées cartésiennes connexes : que la « vie » est un fait de la physique seulement, et que l'« âme » est un fait de l'homme seulement (EPh, [216]).

Sans qu'il ne se sente ici obligé de faire un long détour sur la conception de l'âme dans l'histoire de la philosophie, étude qui reste sous-jacente à cette considération, Jonas se borne à expliquer que Spinoza critique et dépasse ici le mécanisme cartésien et son dualisme géniteur. Sans doute, Descartes restreignait la vie à un « comportement corporel » des étants appartenant à la classe des machines naturelles, et faisait de l'âme le siège de la perception, de la conscience ou de la pensée (cf. EPh, [217]). Or, Spinoza propose une connexion, une corrélation sans exception dans les étants naturels entre le degré d'organisation et le degré d'animation (cf. EPh, [217]). C'est « pour la première fois » que la théorie articule la dialectique entre le degré d'organisation corporelle et celui de la vivacité de la conscience,

entre la vie et l'âme en toute matière. L'exclusion de l'interaction entre le corps et l'âme n'autorise, ni ne justifie l'interdiction de la corrélation ou de la correspondance entre les deux versants. Ainsi, à l'affirmation de la complémentarité entre l'étendue et la pensée, entre la matière et l'esprit, Jonas joint la coappartenance de la vie et de l'âme (cf. EPh, [218])[427].

Cette refonte spinoziste des concepts de la vie et de l'âme applique à l'âme, la dialectique de la différenciation et de l'inclusion, perceptible dans le versant physique de la graduation de la nature. En effet, présente en tout individu de la nature, l'âme est le mode individuel de la pensée, de même que le corps est le mode individuel de l'étendue[428]. Le corps et l'âme constituent deux expressions différentes du même pouvoir d'être qui préside à l'organisation de l'individu et à sa connexion à la fois interne et externe. Equivalent du corps dans un autre attribut, l'âme qui, dans son état actuel, coïncide avec l'idée corrélée d'un corps existant en acte, perçoit en réalité tous les états successifs du corps (cf. EPh, [218])[429]. Autrement dit, l'âme a pour objet le corps ou les états de celui-ci, et l'idée de ce corps est préalable pour former l'idée de l'union du corps et de l'âme[430]. C'est cette corrélation qui implique principalement que la gradation infinie de la nature dans l'échelle physique correspond à la gradation infinie de la même nature dans l'échelle psychique. Jonas souligne que pour Spinoza, « l'âme n'est rien d'autre que l'idée corrélée d'un corps existant en acte (…), [puisqu'elle est] « l'équivalent du corps dans un attribut différent » (EPh, [219]), de sorte que la différenciation et l'inclusion des individus selon les degrés ont leur équivalence dans l'échelle de la pensée. De même qu'il y a des corps simples et des corps composés, de même il existe de façon correspondante des âmes dont les idées sont simples ou composées. Ainsi,

---

[427] Notons que selon Jonas, la vie chez Spinoza n'est plus un aspect corporel particulier résultant d'une composition corporelle particulière formant une classe particulière dans la nature, étant donné que celle-ci est essentiellement vivante : « Pour Spinoza, il n'y a aucune partie de la nature qui ne participe en aucune manière à l'âme ou à la vie » (KGA II/3, p. 327 ; cf. EPh, 216-217). Cette extension de la vie à l'être est suggérée par Spinoza lui-même qui dans les *Cogitata metaphysica*, après avoir critiqué l'approche des péripatéticiens, identifie la vie au *conatus* : « Nous entendons donc par vie la force par laquelle les choses persévèrent dans leur être et, comme cette force est distincte des choses elles-mêmes, nous disons à juste titre que les choses elles-mêmes ont la vie » (Spinoza, *Pensées Métaphysiques*. II. Chapitre VI, dans Spinoza, *Œuvres complètes. op. cit*., p. 288.). Le commentaire de C. Ramond est ici on ne peut plus éclairant : « On peut sans doute voir ici, à l'exemple du regretté Sylvain Zac, des raisons pour ramener « l'effort pour persévérer dans l'être » à la vie, et considérer de ce fait le spinozisme fondamentalement comme une philosophie de la vie. Mais en réalité, c'est bien plutôt la vie qui est ramenée, par Spinoza, à l'effort universel des choses pour persévérer dans leur être : car Spinoza ne ramène pas l'être à la vie, mais la vie à l'être » (C. Ramond, *Le vocabulaire de Spinoza*, Paris, 1999. Voir Idem, « Spinoza : vie, immortalité, éternité (pour une 'immortalité vulgaire') », dans *Kairos* 28 (2009), p. 22 ; B. Giuliani, *Le bonheur avec Spinoza : l'Ethique reformulée pour notre temps*, Paris, 2011, pp. 13-14).

[428] Cf. B. Spinoza, *Pensées Métaphysiques*. II. Chapitre VI, dans Idem, *Œuvres complètes. op. cit.*, p. 288.

[429] Cf. B. Spinoza, *Ethique*, Propositions XI et XII.

[430] Cf. B. Spinoza, *Éthique*, Proposition XIII et scolie.

si le corps constitue un continuum des états, l'âme qui lui correspond existe comme une série d'idées. Justement, l'état total et actuel d'un corps donné, qu'il s'agisse d'une pierre, d'une amibe ou d'un homme, est représenté par l'idée[431].

Plus nettement, il y a dans le versant psychique comme dans le versant physique deux aspects complémentaires du *conatus* : actif et passif. Selon Jonas, cette dialectique se découvre dans le retournement du génitif objectif (la pensée qui a pour objet le corps), en génitif subjectif (la pensée qui a pour sujet le corps), et enveloppe le rapport entre l'aspect passif et l'aspect actif de l'âme (cf. EPh, [222]). Le *conatus* s'exprime activement par la force d'inertie sur le plan géométrique qui équivaut sur le plan mental à l'auto-affirmation, tandis que la passivité réside dans l'altérité (physique) ou la perception (psychique) (cf. EPh, [222]). Dans l'échelle géométrique, la différenciation qui est active concerne la composition interne de l'organisme, tandis que l'inclusion qui suppose la passivité du corps se rapporte aux différentes affections que ce dernier subit. Cela correspond dans l'échelle psychique à l'idée de soi par auto-affection interne et l'idée des autres corps extérieurs.

> Seuls les systèmes fonctionnels complexes offrent l'autonomie interne requise pour un plus grand pouvoir d'auto-détermination, conjugué avec une plus grande variété d'états internes répondant aux déterminations qui affectent de l'extérieur. L'équivalent mental des deux est, sur le plan actif, un degré plus élevé de conscience avec une affirmation et une jouissance de soi-même, et sur le plan passif, une plus grande distinction de la perception, avec sa compréhension (et une possible maîtrise) des choses (EPh, [222]).

L'enjeu de cette description consiste selon Jonas dans l'appréhension de la dialectique de la puissance à l'œuvre dans les deux versants de l'individu (cf. EPh, [222]). Au niveau mental,

[431] La différenciation, qui crée différents types des corps, est corrélée dans la distinction des différents types d'idées qui selon leur degré de clarté représentent ces corps. L'idée est l'essence formelle de l'âme et peut être simple ou constituée des différentes idées (cf. Spinoza, *Éthique*, Proposition XV). De l'idée simple équivalente au corps infiniment simple, il y a différents degrés de clarté jusqu'à atteindre le sommet de la pensée qui est l'idée de la nature en Dieu. Cependant, l'inclusion, qui relie les corps les uns et les autres, équivaut aux différentes connections entre les idées. Plus le degré d'un individu est élevé, plus il a l'aptitude de relier des idées des différents corps entre elles, en atteignant de façon cumulative un niveau de clarté également élevé. Par conséquent, la distinction des idées s'accompagne de la connexion des idées, si bien que cela crée des idées nouvelles. Il y a un stade où alors intervient la mémoire qui accumule les perceptions des états successifs du corps concerné et éventuellement des autres corps, en les intégrant dans le complexe de la perception actuelle. Encore une fois, tout cela est question d'échelle. Par exemple, une pierre a également ce qui peut être considéré comme son âme qui à chaque instant représente l'état de son corps. Une pierre ou une plante qui est un individu d'un certain degré s'affirme elle-même, et comporte un état interne correspondant qui l'affecte extérieurement. Une amibe a également une perception intérieure de l'état de son corps et des différentes affections externes. Les animaux plus organisés auront une idée également complexe de leur constitution physique et des autres corps qui l'affectent, avec une perception plus distincte et une idée de soi beaucoup plus élevée en clarté (cf. EPh, [222]). Ceci signifie que « les animaux peuvent évidemment jouir d'un degré d'esprit conforme à leurs corps sans aucun préjudice pour les caractéristiques distinctives de l'esprit humain, lui-même conforme au corps (cf. EPh, [221]).

cette dialectique entre l'actif et le passif prend également en charge le rapport entre ipséité et altérité, entre autonomie et ouverture, entre puissance et impuissance, entre liberté et nécessité, etc. Chaque fois, les deux termes de la dialectique croissent de façon proportionnelle. Plus faible est l'affirmation ou la perception de l'ipséité, plus faible aussi sera celle de l'altérité. Plus forte est l'affirmation de l'autonomie, plus forte sera l'exigence de l'ouverture. Il sied de partir du versant corporel pour comprendre que dans un corps simple, l'auto-affirmation ou la conscience de soi tend à être annihilé, puisqu'il pâtit sous l'action des forces extérieures, mais aussi longtemps que ce corps existe, sa force interne demeure active et son auto-affirmation, la conscience de soi, quoiqu'amoindrie, éveillée. Tandis qu'un corps complexe qui s'enrichit des puissances inhérentes aux corps qui le composent, affirme davantage sa conscience et accroît sa perception du monde extérieur. C'est pourquoi, le conatus comme la force pour chaque corps de persévérer dans son être, implique la tendance pour ce corps à augmenter sa puissance active. Toutefois, pour Jonas cette augmentation du pouvoir actif entraîne toujours et déjà l'augmentation de la puissance passive. Pour l'organisme, chaque clôture est devoir d'ouverture, la différence est une injonction à la communication, la ségrégation est une exigence d'intégration, la liberté est un impératif de responsabilité (cf. EPh, [223]). Mais malgré cette dialectique, Jonas constate que la question du finalisme et le problème psychophysique restent non-résolus. En quoi consiste ce problème et comment Jonas intègre-t-il sa critique de Spinoza ?

5.3. Problème psychophysique et dialectique de la puissance - impuissance de la subjectivité

Spinoza corrige la position cartésienne également sur deux énigmes du problème psychophysique : l'expérience pratique humaine et la gradation infinie de la réalité (cf. PhV, [62]). Avec la solution spinoziste à ces deux énigmes, la mécanique classique devenait insuffisante à elle seule pour expliquer la nature (cf. PhV, [58]). Selon Jonas, le cadre proposé par le philosophe hollandais peut encore servir à mobiliser le réexamen du finalisme et la révision du problème psychophysique exigés par l'avènement de la physique quantique qui s'intéresse à l'échelle microscopique de la nature. Mais même alors la difficulté reste ici de taille puisqu'après avoir certifié l'existence d'une interaction entre le corps et l'esprit, il revient encore de déterminer la modélisation géométrique qui permet de quantifier cette interaction[432]. Contre les positions rationalistes, Jonas valorise le vécu et prend comme point

[432] Le succès de la méthode mathématique poussa notamment G. T. Fechner (1801-1887) à concevoir la psychophysique comme une partie de la psychologie expérimentale et à y appliquer des formules

de départ l'expérience du bras qui se lève à la décision de le lever. Il critique dès lors la position de Spinoza qui, même s'il accepte la corrélation entre le corps et l'âme, récuse à l'instar de Descartes, que le corps soit la cause du mouvement de l'âme et inversement. La critique jonassienne réinterprète l'*asylum ignorantiae* et invalide l'hypothèse de l'incompatibilité de l'effet du psychique sur le physique et celle de l'épiphénoménisme.

5.3.1. L'*asylum ignorantiae* et le dogmatisme des sciences naturelles

Spinoza montre que Dieu est « un asile de l'ignorance » pour qui assigne dans la volonté divine un principe d'explication universelle au lieu de chercher les véritables causes naturelles. Ce refuge dans la volonté divine comme véritable cause des événements du monde, introduit la téléologie dans l'explication scientifique parce qu'il laisse supposer que les événements du monde ont une intelligibilité initiale voulue par Dieu et tendent vers ce dernier. Cette illusion se rapproche aussi de celle de la liberté qui pousse l'humain dans son impuissance à discerner les lois de la nature, à assigner les vraies causes de son agir à sa liberté et à croire que chacune de ses actions poursuit une fin particulière[433]. D'après Jonas, le rejet ou l'exclusion de la téléologie par les sciences naturelles au nom de la rigueur du paradigme mathématique ou de l'idéal d'une science exacte, cache généralement un moment dogmatique. C'est dans l'Appendice de la première partie de l'*Ethique* que Spinoza soumet au crible de la raison les préjugés du finalisme, du reste contraires à la nécessité absolue, à l'unicité et à l'infinie puissance de Dieu. Il montre la fausseté de la téléologie, après en avoir exhumé l'origine, et avant de dévoiler les raisons d'où naissent les préjugés relatifs à la distinction entre bien et mal, mérite et péché, etc[434]. Pour lui, face à leur incapacité de comprendre la véritable causalité dans la nature, les théologiens et les métaphysiciens « continueront ainsi de vous interroger sans relâche sur les causes des événements, jusqu'à ce que vous vous soyez réfugié dans la volonté de Dieu, cet asile de l'ignorance »[435]. Se

mathématiques aux faits de conscience. Ce virage d'une science de l'intramental qui s'aventure dans la géométrisation des objets du sens interne trouve une tentative radicale et exceptionnelle dans la méthode *more geometrico* de Spinoza. Cette géométrisation est contraire au corrélationnisme de Spinoza qui enjoint de limiter l'application des mathématiques dans la sphère de l'étendue (cf. PhV, [131]). Or, non seulement beaucoup d'autres chercheurs tels que MM. van Biervliet et G. Sorel blâment cette application des mathématiques aux faits psychiques, mais contestent surtout toute efficacité de ceux-ci. Contre cette géométrisation du donné interne, on se doit d'affirmer clairement la puissance du psychique dans son interaction avec le corps, car les différentes solutions au problème psychophysique se décident souvent au détriment du psychique (cf. PIS, 35).

433 Cf. F. Galichet, « Le problème de l'illusion chez Spinoza », dans *Revue de Métaphysique et de Morale* 77(1972), pp. 1-19, p.5.

434 Cf. B. Spinoza, *Ethique* I, Appendice, dans Idem, *Œuvres complètes. op. cit*., pp. 627-628.

435 *Ibidem*, p. 631.

réfugier dans l'asile de l'ignorance signifie cacher son ignorance en prenant la volonté de Dieu comme en définitive la cause motrice et aussi finale des évènements du monde. Spinoza donne l'exemple d'une pierre qui tombe d'un toit sur la tête de quelqu'un et tue ce dernier. Il démontre comment dans la recherche de la véritable causalité de cet événement, les partisans du finalisme poussent leur interlocuteur à éviter une *regressio ad infinitum* et admettre une volonté divine comme responsable des événements du monde[436]. En conséquence, l'ignorance des causes pousse à admettre un art divin et surnaturel au détriment de l'analyse mécaniste de la nature. Il est évident que l'on doit exclure le recours métaphysique à la volonté de Dieu pour expliquer les phénomènes de la nature. Mais pour Jonas, cette évidence ne doit nullement signifier le rejet du finalisme et de toute interaction entre le corps et l'esprit, étant donné l'inaptitude des outils de la mécanique classique dans le discernement des faits psychiques. En tant que site préthéorique, l'expérience quotidienne de l'interaction psychophysique que l'humain fait en vertu de son degré d'individualité, ne doit pas être exclue au nom de l'idéal de la mathématisation des donnés de l'expérience scientifique.

Jonas raconte l'anecdote des trois jeunes chercheurs, spécialistes en physiologie, qui en 1845, à l'aube de leur carrière, s'étaient fait la promesse d'admettre uniquement les forces physiques et chimiques comme les seules forces causales dans l'organisme (cf. PIS, 13). La promesse étant scellée, ils en sont restés fidèles durant près de trois décennies, construisant leur carrière sur fond d'un tel vœu. Mais, le philosophe allemand tente de montrer la contradiction interne que recèle aussi bien la promesse elle-même que la fidélité quasi indéfectible qui y était vouée. D'une part, le fait même de la promesse visant la réalisation de quelque chose, introduit déjà une causalité non physique dans la chaîne causale de l'action à accomplir. D'autre part, renoncer a priori à la causalité des faits psychiques dans l'étude de l'anatomie, c'était reconnaître la puissance des mouvements neuronaux dans l'élaboration des théories scientifiques. La puissance de la subjectivité sur le comportement physique et inversement la puissance des réactions biochimiques dans l'expression de la subjectivité ne sont donc nullement invalidées par la contradiction interne du fait de la promesse d'un credo des sciences naturelles (cf. PIS, 13). Bien au contraire, sceller une promesse, c'était déjà agir à l'encontre de la promesse qui se veut dans son épaisseur un fait psychique. Plus nettement, pour Jonas, la fidélité à la promesse ou la promesse de la fidélité, en tant qu'alliance entre

[436] Cf. *Ibidem*, pp. 630-631.

un comportement physique et un fait psychique, rendait la subjectivité de ces jeunes chercheurs maîtresse de leur agir, d'autant plus qu'une telle résolution supposait la puissance de ladite subjectivité sur le processus neurophysiologique. C'est pourquoi, plus tard, en 1872, au sujet de la présence agissant dans le corps, de la coexistence entre la subjectivité et les faits physiques, du Bois Reymond emploiera scandaleusement la formule : *ignoramus et ignorabimus*, en avouant les limites de la mécanique analytique face au problème psychophysique (cf. PIS, p. 15 note 5). Dans sa critique, Jonas rapporte cette formule de du Bois Reymond à celle de Spinoza, employée non plus pour montrer les limites de la téléologie, mais celles du mécanisme moderne. Un aveu de l'agnosticisme que Jonas interprète philosophiquement à partir de Spinoza en vue de dénoncer le « dogmatisme des sciences de la nature » qui condamne la subjectivité à l'impuissance (cf. PIS, 17). Jonas s'autorise à déplacer en conséquence le rapport initial entre les causes efficientes et les causes finales, vers l'interaction entre le corps et l'esprit, puisque déjà pour Spinoza c'est la volonté de Dieu, construite de toute pièce par les théologiens qu'il convenait d'évacuer.

Le réel intérêt de Jonas pour la formule de du Bois Reymond réside dans le fait qu'elle rappelle les limites des positions du rationalisme moderne à résoudre le problème psychophysique. Cette formule dénonce l'a priori dogmatique des sciences naturelles dans l'exclusion du finalisme et dans la négation de la liberté. Selon lui, le rationalisme devrait considérer l'expérience de la vie qui atteste l'interaction dans un individu entre le corps et l'esprit, en particulier lorsque le bras se lève à la décision de le soulever. La formule *ignoramus et ignorabimus* suppose que *l'asylum ignorantiae* spinoziste limitée par le contexte de la mécanique classique, reposait sur cet a priori de l'exclusion de la finalité et de la liberté du champ occupé par la physique classique. Dans cette accréditation de la portée philosophique de la formule de du Bois Reymond, Jonas reconnaît également en cela un écho tardif du contentement de Kant à traiter du problème psychophysique comme une antinomie de la raison (cf. PIS, 15). Certes, Jonas rappelle que Kant était convaincu que s'imposait aux sciences naturelles, la prise en compte du problème psychophysique qui bouleverse la quiétude de la philosophie et des sciences naturelles, et dont le fantôme ne saurait être conjuré ni par le dualisme cartésien, ni par le matérialisme, encore moins par l'idéalisme (cf. PIS, p. 15). Or, selon l'élève de Heidegger, la solution kantienne qui juge inconnaissable le rapport entre l'intelligible et le sensible, ne saurait être de grande utilité dans la résolution du problème de l'interaction entre ces deux pôles, puisqu'elle nie en définitive la liberté renvoyée au domaine de la croyance morale (cf. PIS, 16). Pourtant, en

dépit de l'échec de la tentative kantienne, Jonas ne désarme pas lorsqu'il écrit : « Pour ma part, j'ajouterai que même un « ignorabimus » dicté par les critères des sciences naturelles ne requiert en rien que la philosophie spéculative relâche ses efforts dans ce domaine » (PIS, 116). Comme nous le verrons, c'est dans le dépassement de la physique moderne que Jonas nomme « déchirure dans la tapisserie du savoir » et qui suppose aussi le dépassement de certaines philosophies fondées sur les présupposés de la science moderne, que se trouve une éventuelle solution au problème psychophysique (cf. PIS, 97). Il est clair pour lui que « la tentative n'est pas nouvelle, qui consiste à localiser dans cette déchirure la possibilité de résoudre le problème psychologique ou celui « de la liberté et de la nécessité », ou du moins d'y trouver un *asylum ignorantiae* » (PIS, p. 97). Notons simplement pour l'heure que la révision de l'espace-temps par la mécanique quantique et la théorie de la relativité, appelle de fait même une redéfinition de la réalité qui ne saurait plus s'épuiser dans la géométrisation intégrale opérée par les modernes. Jonas voit dans cette déchirure une nouvelle possibilité de quitter le sommeil dogmatique, de questionner à nouveau frais le problème psychophysique face à la tentation toujours présente de se réfugier dans l'*asylum ignorantiae*.

Au demeurant, l'anecdote de ces trois jeunes physiologistes berlinois a clairement montré que l'expérience pratique ne saurait récuser le témoignage de la puissance de la subjectivité, mais bien au contraire cette expérience aboutit au constat selon lequel un fait psychique s'est révélé comme une cause motrice des processus neurophysiologiques ayant présidé à l'élaboration de la position théorique de ces chercheurs (cf. PIS, 21). A partir de cette anecdote, Jonas attire l'attention sur le fait que la polémique autour du problème psychophysique porte essentiellement sur l'invalidation de l'auto-affirmation de la subjectivité dans l'expérience quotidienne. Mais, le philosophe allemand constate que deux tendances majeures tournent à l'illusion un tel témoignage : l'argument de l'incompatibilité et celui de l'épiphénoménisme. Soit le domaine physique ou physiologique ne tolère nullement l'ingérence des faits psychiques, soit cette ingérence reste carrément impossible (cf. PIS, 22).

5.3.2. L'argument de l'incompatibilité et l'épiphénoménisme face au « parallélisme » spinoziste

Jonas confronte les arguments de l'incompatibilité et de l'épiphénoménisme au parallélisme ou plutôt au corrélationnisme spinoziste. Selon l'argument de l'incompatibilité, les lois

naturelles, en particulier celles de la conservation, supposées valides inconditionnellement, interdisent l'ajout des faits non psychiques et la soustraction de quelque fait physique (cf. PIS, 25). Par rapport à Spinoza, cet argument rappelle la prohibition d'un lien de causalité entre le corps et l'esprit, point névralgique que son monisme n'a pas pu franchir. Il rappelle aussi l'interdiction d'expliquer la nécessité physique par des faits psychiques et des causes finales.

> Selon la logique qui n'admet aucune influence du mental sur le monde corporel, il serait également impossible (comme Spinoza semble l'avoir constaté) qu'il y ait une influence du corporel sur le mental - et donc, par exemple, une perception sensorielle. En effet, dès que dans le sentir d'êtres vivants un stimulus physique se termine en une présence psychique - par exemple l'imagination -, et s'abîme donc en elle avec une quelconque quantité résiduelle (..), le bilan physique, s'il devait être dressé, devrait montrer une perte et le principe de la conservation serait violé (PIS, 25, note 7).

La question qui se pose ici est celle de savoir quelle connaissance Spinoza avait du principe de la conservation et quelles incidences ce dernier a dans l'ensemble du système spinoziste. Notons que le principe (loi) de la conservation s'applique à la matière, au mouvement, à l'énergie, bref à un système physique donné[437]. En fait, Spinoza disposait d'une étroite connaissance des lois physiques et sa principale source était le livre III des *Principes de la philosophie* de Descartes. Il connaissait le principe de l'inertie qu'il définit en ce termes : « un corps en mouvement ou en repos a dû être déterminé au mouvement ou au repos par un autre corps, qui lui aussi a été déterminé au mouvement ou au repos par un autre, et celui-ci à son tour par un autre, et ainsi à l'infini »[438]. Or, la loi de la conservation suppose celle de l'inertie que Spinoza connaissait parfaitement bien et qui implique que la substance infinie se comporte comme un système total dans lequel rien ne se perd et rien ne s'ajoute[439]. Cependant, le philosophe hollandais ignorait naturellement les travaux de J. Rey et a vécu bien avant A.-L. de Lavoisier (1743-1794) qui le premier a démontré qu'en dépit du changement d'état, la masse totale des réactifs et des produits, dans une réaction chimique, reste identique d'un bout à l'autre[440]. D'où sa célèbre formule : « Rien ne se perd, rien ne

[437] On peut ainsi établir un lien substantiel entre la loi d'inertie et celle de la conversation, puisque depuis Galilée, l'inertie d'un corps consistait dans sa tendance à conserver sa vitesse. cf. M. Clavelin, « Galilée et Descartes sur la conservation du mouvement acquis », dans *Dix-septième siècle* 242 (2009), pp. 31-43, p. 33.

[438] B. Spinoza, *Éthique*, II, Propositions 13, Lemme III, dans Idem, *Œuvres complètes. op. cit.*, p. 649.

[439] Voir A. Rouette, « Principe d'inertie et conatus : Étude des liens entre les deux concepts chez Spinoza », Trois-Rivières, Inédite, 2019.

[440] Voir A. Sadouillet-Perrin, « Un héritier des chercheurs de la Renaissance : Jean Rey médecin au Bugue », dans *Bulletin de la Société historique et archéologique du Périgord* (1975), p. 229-238 ; O. Lafont, *D'Aristote à Lavoisier : les étapes de la naissance d'une science*, Paris, 1994.

se crée, tout se transforme »[441]. Pourtant, il est clair que le *conatus* est un devenir créatif et il se pose la question de savoir si cette puissance créatrice ajoute quelque chose au système.

Ce qui préoccupe directement Jonas, c'est l'interaction entre le corps et l'esprit, puisque l'expérience du vécu constate qu'un stimulus physique engendre un fait psychique, ou encore un fait subjectif tel que la volonté, aboutit à un mouvement corporel. C'est ce vécu que la science de la nature invalide au nom de ce principe de la conservation, puisque l'admettre violerait ledit principe. La difficulté paraît insurmontable dans le contexte du dualisme où l'étendue et l'esprit sont des systèmes autonomes et la transmission de mouvement d'un pôle à l'autre viole la loi de la conservation puisque la quantité de mouvement transmis se perd. Toutefois, s'il importe donc de se placer dans un système, le monisme de Spinoza examinerait alors la substance infinie comme système total dans lequel rien ne devrait ni s'ajouter, ni se retrancher, mais dont les modes se modifieraient constamment sous la puissance du *conatus* grâce aux corps qui prendraient les uns les places des autres[442]. Ainsi, puisque tout est déjà dans la substance ou en Dieu, alors rien ne s'ajoute, rien ne se soustrait, mais tout est en mouvement. On le sait, la substance dans le monisme spinoziste n'agit pas en système clos, elle est constitutivement dynamique et n'est pas une chose existante à laquelle s'applique directement l'effort d'autoconservation. Aussi, le problème semble-t-il résolu si l'on s'en tient au fait que le mouvement et cette conservation se font plus au niveau des modes à travers lesquels s'individualise la puissance[443]. De ce chef, d'un côté la théorie de Spinoza était elle-même incompatible avec la position du problème psychophysique ; de l'autre, l'idéal du déterminisme des sciences naturelles rend problématique la notion même d'incompatibilité.

En ce qui concerne la teneur de cet argument de l'incompatibilité, Jonas dénonce l'absolutisation des lois de conservation, de même que l'idéalisation extrême de toutes les

---

[441] Cette formule rappelle celle d'Anaxagore, philosophe grec présocratique : « Rien ne naît ni ne périt, mais des choses déjà existantes se combinent, puis se séparent de nouveau », puisque rien ne nait de rien, ni ne retourne vers rien. Mais, avec la trouvaille de Lavoisier qui introduisait l'équation chimique en s'inspirant de Laplace, la voie était ouverte de façon décisive vers la mathématisation de la chimie. cf. C. Mugler, « Le problème d'Anaxagore », dans *Revue des Études grecques* 69 (1956), pp. 314 -376, p. 318 ; R. Taton, *Histoire générale des sciences*, t. I, Paris, 1957, p. 217 ;

[442] Voir E. Vamboulis, « Le principe d'inertie et le conatus du corps », dans *Astérion* [en ligne], 3 | 2005 ; http://journals.openedition.org/asterion/304.

[443] Même alors, il faudra attendre la distinction que Leibniz opérera en 1689 entre le *conatus* qui le principe de conservation de la quantité, et l'*impetus*, qui est le principe de continuité du mouvement. cf. Fr. Duchesneau, *La dynamique de Leibniz*, Paris, 1994, p. 226 ; Y. Belaval, *Leibniz : initiation à sa philosophie,* Paris, 2005 (5è édition), p. 289.

autres lois physiques, car cette absolutisation ne vaut que pour des règles mathématiques et nullement pour les règles factuelles (cf. PIS, 26). Pour le dire autrement, l'argument de l'incompatibilité doit admettre la falsifiabilité d'autant plus qu'il se rapporte à l'idéal général d'une classe ou système physique et peut être revu, ajusté ou modifié suivant l'interdiction qu'il oppose aux phénomènes qui entraveraient sa revendication théorique (cf. PIS, 27). La position de Jonas est que « la validité des lois de conservation n'est pas absolue ni inconditionnelle, mais « admet dans le détail, des gradations de rigueur. (…) ce qui est vrai pour des intervalles de temps mesurables [n'implique pas forcément qu'il] le soit aussi pour chaque instant (…) [au risque de rendre] la nature aussi pure que la mathématique » (PIS, 29). Justement, l'admission de la falsifiabilité commande de vérifier la validité soit de la notion même d'incompatibilité, soit, dans le cas du problème psychophysique, celle de la norme de la causalité physique ou psychique, afin de pas cautionner un *a priori dogmatique* en faveur d'un seul aspect du problème (cf. PIS, 27). Considérer le psychique comme incompatible, conclure à l'impuissance de sa causalité, c'est postuler le paradoxe du sujet, qui disposant d'une certitude immédiate de soi (*cogito*), peine à développer une science systématique de cette expérience intérieure, mais excelle au contraire dans la constitution d'une science de la nature extérieure dont l'évidence est sans cesse à reconquérir (cf. PIS, 28). Or, le déterminisme qui est l'aiguillon des sciences de la nature doit aujourd'hui plus qu'hier renoncer à sa prétention à l'inconditionnalité au bénéfice de l'assouplissement du principe de la conservation. Pourtant cet assouplissement n'est pas possible si l'on s'arrête à Spinoza ou dans une certaine mesure à Kant : « Quoi qu'il en soit, il est probable que personne aujourd'hui ne considère plus (comme le faisaient jadis Spinoza et d'autres parmi lesquels, à sa façon, Kant) l'idéal de la rigueur en son sens ontologique comme nécessaire à la pensée » (PIS, 26). Il revient donc d'assouplir l'idéal de la géométrisation de la nature comme prétendument l'unique voie de certitude pour les sciences naturelles.

Jonas met également en relation le parallélisme de Spinoza avec le deuxième argument qu'il examine : l'épiphénoménisme qui identifie le psychique à la manifestation des processus physiques cérébraux. Ceci suppose que le psychique ne relève pas d'une causalité autonome et originelle, mais est un effet, un reflet d'un fait essentiellement physique. Il s'agit d'une mise à l'épreuve de Spinoza qui soutient que les faits psychiques et physiques ont une causalité commune (cf. PIS, 36). Plus concrètement cette épreuve à laquelle est soumise le philosophe hollandais est celle du statut de la liberté ou de la volonté réduite non seulement à une illusion, mais surtout à une « transcription symbolique inadéquate », à une *asylum*

ignorantiae, ignoramus et ignorabimus (cf. PIS, 37-38). Pour Jonas, lorsque Spinoza mobilise le caractère illusoire de la volonté, c'est tout son monisme qui bascule vers le matérialisme, en accordant dès lors la priorité ontologique à l'étendue sur l'esprit.

> C'est-à-dire que la compensation est en fait toujours allée dans la direction du matérialisme. C'est aussi le cas des tentatives « parallélistes », orientées en apparence vers l'équilibre du couple, comme on le voit avec l'exemple de Spinoza : au nez et à la barbe de toutes affirmations métaphysiques visant à indiquer le contraire, le spirituel est unilatéralement conditionné par le corporel (PIS, 35, note 9).

Dans l'examen de l'organisme vivant, cette priorité du matérialisme est confortée aussi bien par l'expérience de la mortalité qui montre la continuité de la matière quand disparaît l'esprit ou l'âme, que par l'évolutionnisme qui postule l'apparition tardive de l'esprit dans des formes particulières de la matière (cf. PIS, 44). Or, d'après Jonas, cette priorité du matérialisme implique une contradiction interne dans le principe d'indépendance causale, car comment le psychique comme effet d'une chaine causale dans le fonctionnement du vivant ou dans l'évolution, peut-il avoir un commencement dans la matière (cf. PIS, 45) ? Cette contradiction, ou mieux l'énigme de l'épiphénoménisme, est à la fois ontologique, en ce sens que la physique se voit obligée d'admettre une création ex-nihilo de l'esprit, car rien dans la matière n'est censé engendrer l'esprit (cf. PIS, 47). Le complément ontologique de cette énigme est que le fait que dans la chaîne évolutive, l'esprit n'ait causé rien d'autre, conclut à l'impuissance non pas simplement de l'esprit, mais fondamentalement à celle de la nature physique (cf. PIS, 48). L'épiphénoménisme qui fait de cette impuissance de l'esprit une illusion, récuse également la puissance interne de la pensée à penser, de sorte que l'épiphénoménisme comme pensée ou théorie constitue aussi une illusion en soi (cf. PIS, 50-53). A travers l'énigme de l'origine matérielle de l'esprit et celle de l'impuissance de la nature physique, l'épiphénoménisme viole et sape les lois des sciences naturelles qu'il entendait préserver, et dit ainsi *ignoramus* non pas une seule fois, mais deux fois (cf. PIS, 59). Bref, l'épiphénoménisme montre que tout argument contre la puissance de l'esprit est une supercherie qui vire en suicide de la pensée (cf. PIS, 63).

Par ailleurs, notons que pour Jonas, Spinoza, comme d'autres déterministes, s'est enlisé dans le dogmatisme qui au regard du projet de la géométrisation de la nature, confond le réel et l'idéal, et participe à la création du problème psychophysique (cf. PIS, 69). Or, la clé pour la solution à ce problème artificiel, est fournie dans l'approche, bien qu'insuffisante, de Spinoza, par-delà celle d'Aristote, qui atteste la double nature à la fois passive et active de

l'esprit. Comme nous l'avons vu, il est question d'un niveau dialectique du psychique qui est concomitamment : sensibilité et intellection, agir et pâtir, sentir et vouloir, etc. Pourtant, avec la géométrisation du réel, la physique classique dans son déterminisme rigoureux s'était rendue inapte à percevoir cette nature de l'esprit, l'espoir ne pouvant provenir que de la possibilité offerte par la physique quantique[444]. Avant de nous étendre longuement sur le rapport de Spinoza à la physique quantique, limitons-nous ici à observer que cette artificialité du conflit psychophysique bute en singulier sur le principe du déclencheur de valeur infinitésimale dans un contexte d'équilibre qui respecte les lois de la conservation et d'indéterminité de l'agent causal face à l'infinité des possibilités. Il est plausible d'admettre dans un ordre purement théorique et irréaliste, une origine psychique comme le zéro initial dans l'équilibre d'une quille géométriquement parfaite reposant par sa pointe sur une surface donnée et pouvant avoir dans une indétermination absolue comme déclencheur de sa chute un choc infinitésimal physique. On peut également supposer comme déclencheurs, les centres des canaux nerveux efférents dans une indétermination causale absolue attendant une transmission neuronale même infinitésimale qui crée un mouvement musculaire et d'autres effets physiques (cf. PIS, 72-73). L'origine chaque fois de ce choc infinitésimal, de ce zéro déclencheur, n'étant pas mathématisable, peut être interprétée différemment soit suivant le déterminisme mécanique comme effet d'une distribution précédente contredisant ainsi les faits mentaux, soit selon le principe d'indétermination comme une émergence aléatoire contredisant les deux pôles (cf. PIS, 74). Mais on peut également supposer que le flux neuronal d'une taille infinitésimale ait un déclencheur psychique dont les effets physiques peuvent être monumentaux, déclencheur qui serait également interprété différemment selon la physique classique ou la physique quantique[445]. Toutefois, pour Jonas, la double nature du psychique (input et output) fait qu'il se présente soit comme cause, soit comme effet, et cela a une analogie dans les aspects afférents et efférents des nerfs, puisque si dans « chaque acte d'affection sensoriel, la chaîne de l'afférence se termine en une représentation mentale »

[444] Comme nous le verrons, Jonas montre que le système de Spinoza en dépit de ses limites, prépare le terrain aussi bien à la mécanique quantique qu'à la neurobiologie. Sa conception de l'esprit et de la matière comme attributs de la substance unique et infinie trouve une confirmation en physique quantique comme en neurophysiologie (étude pluridisciplinaire des fonctions du système nerveux) où est postulée une corrélation entre des états du cerveau et des états mentaux ou cognitifs. C'est sous rapport que dans son hommage au philosophe hollandais qui a vu dans les affections de la conscience, la racine de la civilisation humaine, A. Damasio salue la préfiguration de la neurobiologie moderne de l'émotion, du sentiment et du comportement social. Voir A. R. Damasio, *Spinoza avait raison : joie et tristesse, le cerveau des émotions*, Paris, 2005.

[445] Voir V. Fock, « La physique quantique et les idéalisations classiques », dans *Dialectica* 19 (1965), pp. 223-245 ; E. Klein, « La physique quantique et ses interprétations. A l'occasion d'un centenaire », dans *Études* 394 (2001), pp. 629-639.

(PIS, 77), on doit admettre en retour qu'à partir d'un acte subjectif, la chaîne de l'efférence aussi se termine par une action musculaire ou physique. Le sens de l'interaction n'est plus simplement unilatéral de l'aspect physique vers le psychique, mais doit se faire aussi dans le sens inverse. Comment la physique quantique exprime-t-elle la dialectique entre ces deux registres ?

5.3.3. La physique quantique et la déchirure dans la tapisserie du savoir

Plus que la théorie de la relativité, pour Jonas l'avènement de la mécanique quantique opère une « déchirure dans la tapisserie » d'une épistémologie dominée et dictée par la physique classique, et relance de ce fait la dialectique entre le corps et l'esprit sur des bases nouvelles : « une déchirure (…) qui définit la *terra incognita* contenue en elle avec suffisamment de précision » (PIS, 97). On entend par physique quantique un ensemble de théories dites « quantiques » proposées au vingtième siècle, qui se démarquent de la physique classique et étudient le comportement des ondes et des particules infiniment petites. Pour Jonas, cette physique de l'infiniment petit ouvre une nouvelle possibilité pour la résolution du conflit psychophysique afin de rendre justice à la puissance de l'esprit, en dépassant le déterminisme de la physique classique et en modérant le diktat de la causalité physique (cf. PIS, 89). Le philosophe allemand veut sauver la liberté ou les faits psychiques de l'empire du déterminisme matérialiste en s'appuyant sur les avancées de la physique quantique et de la neurobiologie. Il est certes vrai que le monisme spinoziste ne rend pas compte de l'interaction entre le corps et l'esprit. Mais Jonas est guidé par deux intuitions de Spinoza. D'une part, la description des modes des attributs infinis d'une substance également infinie, anticipe l'une des conclusions de la mécanique quantique corroborant « la compatibilité entre la codétermination psychique des événements physiques et les lois de la nature » (PIS, 90). En effet, l'objet apparaît comme une onde avec une infinité de points et de positions, mais dès qu'on le mesure, il se réduit en un point pouvant occuper n'importe quelle position. A travers cette énigme de la mesure, l'onde dans sa dimension infinie existe aussi longtemps qu'elle n'est pas soumise à la mesure. D'autre part, l'« asylum ignorantiae » de Spinoza, qui trouve un vibrant écho dans l'« ignoramus » de du Bois-Reymond, atteint un cadre formel en physique quantique dans l'aveu de l'ignorance qu'impose la connaissance de l'état d'un système (cf. PIS, 94). La question de la volonté ou de la liberté qui était ainsi congédiée par Spinoza, semble trouver une solution dans la possibilité offerte par la théorie quantique. Si le déterminisme causal qui caractérise la physique classique constitue la principale pierre

d'achoppement du problème psychophysique, comment la physique quantique le dépasse-t-elle ? Quelle solution y apporte-t-elle concrètement ? Dans quel sens, l'activité du cerveau où l'action mentale se fait du dedans et vers le dehors, confirme-t-elle l'intuition de Spinoza et l'interaction psychophysique ?

L'un des aspects de la théorie quantique que mobilise Jonas consiste dans l'impossibilité de connaître avec exactitude et complétude l'état quantique d'un système qui peut être simultanément dans plusieurs états et dont la fonction est donnée dans l'équation de Schrödinger. L'état du système désigne une réalité « ultraphysique » qui ne peut être connue entièrement et qui se modifie chaque fois par la mesure des grandeurs impliquées (cf. PIS, 96). Deux dimensions majeures déterminent cet état : l'impossibilité d'une mesure simultanée des valeurs des grandeurs d'un système et la modification de l'état du système par la mesure en tant qu'intervention extérieure (cf. PIS, 95-96). En effet, l'état d'un système décrit tous les aspects de ce physique et l'équation qui s'y rapporte vise à prévoir les résultats d'éventuelles expériences. Dans ce sens, la fonction de Schrödinger qui représente une amplitude de la probabilité de trouver une particule au voisinage de la position à l'instant t_0, est alors proportionnelle au carré du module de la fonction d'onde. Pour Jonas, lorsque cette fonction d'état « ψ » est connue à cet l'instant t_0, elle reste déterminée de façon non-ambiguë à tout temps ultérieur $t_1 > t_0$, aussi longtemps qu'aucune autre mesure n'est réalisée. Ici, la prédiction obtenue sur base de « ψ » reste chaque fois simplement probable puisqu'elle n'est pas déterminée de façon unique (cf. PIS, 95). Deux dimensions majeures déterminent cet état : l'impossibilité d'une mesure simultanée des valeurs des grandeurs d'un système et la modification de l'état du système par la mesure en tant qu'intervention extérieure.

A ces aspects majeurs de la théorie quantique, Jonas joint deux principes de la même théorie, les principes de complémentarité et d'indétermination, en vue de montrer que l'esprit et la matière, en dépit de leurs propriétés incompatibles, sont des aspects non déterminables et complémentaires d'une même réalité. Ainsi, la question de la liberté ou de la volonté qui était discriminée par la physique classique, est relancée par la théorie quantique en termes d'indétermination et de complémentarité. Tandis que la physique basée sur une géométrisation intégrale de la nature tend à discréditer l'expérience de la volonté,

> La tentative n'est pas nouvelle, qui consiste à localiser dans cette déchirure la possibilité de résoudre le problème psychophysique ou celui « de la liberté et de la nécessité », ou du moins d'y trouver un *asylum ignorantiae*. La tendance est apparue quasiment au début de la théorie quantique et s'en est tenue principalement (pour autant que je puisse

> m'en assurer) à deux aspects de la théorie : (a) le principe de complémentarité et/ou (b) le principe d'indétermination (PIS, 97).

D'une part, Jonas fait un rapprochement entre le parallélisme spinoziste des attributs et le principe quantique de complémentarité censé relancer la recherche de la solution au problème de l'intervention de l'esprit dans la matière. Selon Jonas, N. Bohr lui-même s'était autorisé l'extension du principe de complémentarité pour résoudre différentes antinomies dans diverses disciplines, en particulier l'antinomie du problème psychophysique ou celle du rapport entre liberté et nécessité (cf. PIS, 98). En discussion avec W. Heisenberg, le principe de complémentarité énoncé par N. Bohr en 1927 soutient que les aspects corpusculaires et ondulatoires sont en fait des schèmes complémentaires d'une même réalité qui cohabitent dans les phénomènes quantiques, malgré l'incompatibilité entre leurs propriétés. Selon N. Bohr, ce que W. Heisenberg perçoit comme principe d'indétermination, n'est en réalité qu'une complémentarité de deux schèmes (particule et onde) de l'objet quantique qui ne peut en présenter qu'un seul à la fois[446]. Dans une observation diffractée, les deux schèmes inconciliables et alternatifs non équivalents sont pourtant complémentaires dans la représentation de la position et de l'impulsion, dans la description de la particule et de l'onde d'un objet quantique (cf. PIS, 99). « Plus j'en sais sur l'une, moins j'en sais sur l'autre (…), [de sorte que] l'objet « est » une particule quand je mesure sa position et il « est » une onde quand je mesure son moment » (PIS, 100). Or, pour Jonas, le principe de complémentarité qui ne pense pas sur l'intervention de l'onde dans la particule et vice-versa, se voit inapte à traiter de l'antinomie psychophysique dans laquelle il s'agit de justifier « l'intervention de l'esprit dans le processus matériel » (PIS, 103). Jonas nous prévient contre la tentation facile de transposer cette complémentarité dans la résolution du problème psychophysique, celle de faire de l'esprit et de la matière les aspects complémentaires d'une même et seule réalité, à la lumière du rapport établi par Spinoza entre les attributs et la substance (cf. PIS, 101). Tandis que l'onde et la particule sont dans leur complémentarité, séparées et alternatives en physique quantique, il apparaît autrement pour le corps et l'esprit

[446] Voir B. Bensaude-Vincent, « L'évolution de la complémentarité dans les textes de Bohr (1927-1939) », dans *Revue d'histoire des sciences* 38 (1985), pp. 231-250 ; M. Blay, « Bohr et la complémentarité », dans *Revue d'histoire des sciences* 38 (1985), p. 193-194 ; O. Darrigol, « La complémentarité comme argument d'autorité (1927-1934) », dans *Revue d'histoire des sciences* 38 (1985), pp. 309-323; M. Paty, « Einstein et la complémentarité au sens de Bohr : du retrait dans le tumulte aux arguments d'incomplétude », dans *Revue d'histoire des sciences* 38 (1985), pp. 325-351.

qui jouissent originellement d'une présence concomitante, à travers laquelle chaque description du corps fait intervenir les composantes de l'esprit et vice-versa (cf. PIS, 103).

D'autre part, Jonas évalue le transfert du principe d'indétermination dans la compréhension de l'intervention de l'esprit dans les processus physiques ou physiologiques. En effet, le principe d'indétermination (*Unbestimmtheit*) ou principe d'incertitude (*Unsicherheit*) énoncé par W. Heisenberg en 1927, soutient l'impossibilité en mécanique quantique, de déterminer simultanément les grandeurs (position, vitesse) des particules, si bien qu'une grande précision dans la mesure de la position d'une particule implique inversement une moindre précision dans celle de sa vitesse et vice-versa[447]. Appliqué au problème psychophysique, ce principe suppose qu'une plus grande précision dans le domaine de la matière implique une moindre précision dans celle de l'esprit, et vice-versa. Plus il y a affirmation de la nécessité physique, plus l'observateur tend à nier la liberté. Or, Jonas rappelle deux objections de taille à l'encontre de meilleures perspectives ouvertes par ce second principe. Quand bien même les activités de l'esprit semblent indéterminées et nullement dictées par la nécessité, il faut objecter que la régularité et la liberté des activités mentales ne sauraient être théorisées à partir du principe quantique de l'indétermination, et même alors, ce dernier ne saurait s'appliquer au champ supra-atomique (cf. PIS, 107). Jonas peut faire l'hypothèse que seul le principe de déclencheur à ce stade ouvre la possibilité de transactions à l'échelle quantique, spécialement dans le cerveau, qui déterminent le comportement, une possibilité d'ailleurs qui rend le cerveau humain non réplicable (cf. PIS, 108). Mais, sous quelle condition, dans le cerveau humain, le principe d'indétermination et celui de déclencheur rendent-ils compte de l'intervention du quantique au niveau macro-sphérique, de l'interaction de l'esprit dans le mouvement du corps ? Pour Jonas, à la suite de ses échanges avec le professeur Friedrichs, l'argument de l'incompatibilité dans le problème psychophysique est désamorcé dans l'application du principe du déclencheur au fonctionnement du cerveau humain, application illustrée dans l'expérience du chat de Schrödinger[448].

---

[447] Voir J.-M. Lévy-Leblond et F. Balibar, *Quantique : rudiments*, Paris, 1984 ; J.-M. Lévy-Leblond et F. Balibar, « When did the indeterminacy principle become the uncertainty principle ? », dans *American Journal of Physics* 66 (1998), pp. 279-280 ; J.-M. Lévy-Leblond, « Mots et maux de la physique quantique. Critique épistémologique et problèmes terminologique », dans *Revue internationale de philosophie* 54 (2000), pp. 243-265.

[448] Afin de mettre en évidence le problème de la mesure, en 1935, E. Schrödinger imagine, sans l'avoir tentée, l'expérience de pensée qui met en scène un chat enfermé dans une boîte avec un dispositif qui le tue dès qu'il détecte la désintégration d'un atome d'un corps radioactif. Ce dispositif comprendrait notamment un

Conclusion

La tâche de ce chapitre consistait à montrer que Jonas interprète l'ontologie spinoziste comme une philosophie de l'organisme. L'éloge que Jonas adresse à Spinoza en raison de sa dialectique de l'individualité s'évanouit pourtant lorsqu'il s'agit de considérer la conception spinoziste de la causalité qui ne fait pas de place à l'interaction entre le corps et l'esprit. On a vu que la substance spinoziste comme « causa sui » chez Spinoza s'hypostasie en une infinité d'attributs infinis et en une infinité des modes finis, rappelant dans son monisme et d'un point de vue formel l'hypostatisation de l'un plotinien (cf. PhV, [252])[449]. La substance est à la fois transcendante et immanente aux attributs qui sont par ailleurs complémentaires. Le corps et l'esprit sont dialectiques, comme des points de vue de la même substance. Dans cette individuation de la substance, tout mode hypostasié, avec son organisation simple ou complexe, est un individu (cf. EPh, [211]-[212]). Mais pour autant que la causalité ne s'énonce plus de l'étendue et de la pensée, la gradation géométrique infinie de la nature avec l'échelle psychique également infinie de Dieu sont deux expressions différentes, mais équivalentes et complémentaires de l'individuation continue de la même et unique substance. La géométrisation intégrale de la nature coïncide avec la spiritualisation graduelle de la même nature, de sorte que la position mécaniste est à la fois modérée et complétée par le vitalisme. L'existence individuelle est dès lors marquée par la dialectique entre l'auto-affirmation de soi et l'altérité, entre la perception interne et l'objectivation.

---

détecteur de radioactivité, raccordé à un interrupteur occasionnant la chute d'un marteau qui brise une fiole d'acide cyanhydrique. Celui-ci s'évaporerait et le gaz mortel tuerait alors le chat. Il est alors question de prédire cette désintégration. Si les probabilités montrent qu'une désintégration a une chance sur deux d'avoir eu lieu au bout d'un certain temps, alors de même qu'aussi longtemps que l'observation n'est pas réalisée, l'atome est simultanément dans deux états, à la fois intact et désintégré, de même le chat serait simultanément dans deux états, à la fois mort et vivant. Seule l'observation lors de l'ouverture de la boîte déclenche le choix entre les deux états. Le caractère paradoxal de cette position que fustige Schrödinger vise non seulement à mettre en lumière quelques lacunes de l'interprétation de Copenhague, mais surtout le problème de mesure en physique quantique. Autrement dit, la mesure des amplitudes de probabilité ou fonctions d'ondes se trouvant en des états superposés, perturbe le système et le fait bifurquer d'un état quantique superposé vers un état mesuré qui pour certains physiciens n'existe pas réellement. L'enjeu pourtant de cet exemple est tel que le chercheur peut accepter ce genre de situation pour une particule, mais non pas pour un corps particulier comme un chat. E. Schrödinger, *Physique quantique et représentation du monde*, Paris, 1992 ; J. R. Gribbin, *Le Chat de Schrödinger - physique quantique et réalité*, Paris, 1999.

[449] Sur plusieurs aspects le rapprochement non simplement analogique, mais philosophique entre Spinoza et le néoplatonisme est intéressant. Mais, d'entrée de jeu, le langage scholastique de Spinoza peut dérouter toute tentative de montrer sa filiation à Plotin ou à Proclus. D'après Brochard, Spinoza doit son originalité non pas à l'immanence de la substance, ni à la nécessité de l'action du *conatus*, mais plutôt à la critique du finalisme, si bien que ce geste de rupture rappelle celui de Plotin à l'égard de la tradition grecque. Voir V. Brochard (1912), *Le Dieu de Spinoza*, Paris, 2012 ; S. Breton, « Âme spinoziste, Âme néo-platonicienne », dans *Revue Philosophique de Louvain* 10 (1973), pp. 210-224 ; J. Trouillard, « Proclos et Spinoza », dans *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 172 (1982), pp. 435-448.

Nous pouvons affirmer que selon Jonas, l'ironie de l'histoire a fait que l'*asylum ignorantiae*, formule par laquelle Spinoza invalidait tout finalisme et toute causalité non physique, trouve son écho dans la formule de du Bois Reymond : *ignoramus et ignorabimus*, pour condamner comme dogmatique cette invalidation a priori. De façon générale, le grief de Jonas contre le rationalisme fustige l'ordonnance d'une exclusion formelle de l'expérience qui pourtant atteste l'efficacité causale du psychique et l'interaction mutuelle entre le corps et l'esprit (voir PR, [139]). En définitive, alors que l'on peut croire que le programme de l'*Ethique* réalisait une géométrisation des entités ontologiques de base (substance, attributs et modes) et une géométrisation de la puissance d'exister (*conatus*), Jonas veut tirer toutes les conséquences de la dialectique de l'étendue (géométrique) et de l'esprit. En réalité, Jonas, qui salue dans les prouesses de Spinoza la reconnaissance du phénomène de la subjectivité depuis les formes élémentaires de l'individualité, entend en sauver la dialectique de la puissance et de l'impuissance, contre le projet moderne d'une géométrisation intégrale de la nature. En montrant clairement que la mécanique quantique constitue une alternative par-delà la physique classique dans l'interprétation de nature, Jonas plaide en faveur de la reconnaissance de l'interaction psychophysique et de la téléologie. Mais cette lecture de Jonas aussi loin qu'il osait aller, a vu ses ambitions limitées par l'état d'avancement de la science de son époque. Il ne pouvait en être autrement. Cependant, l'un des mérites de ses tentatives était d'intégrer les intuitions de Spinoza dans le prisme à la fois de l'évolutionnisme, de la physique quantique et de la neurobiologie. Ainsi, même si Jonas ne parvient pas à la formulation explicite des résultats d'une telle orientation, il apparaît clair que pour lui Spinoza préfigure non seulement quelques intuitions de la physique quantique, mais surtout des perspectives ouvertes par la neurobiologie moderne des émotions et des sentiments[450]. Au service de la conservation de soi et de son bien-être, les réactions de douleur et de plaisir, les besoins et les motivations, les émotions et les sentiments traduisent l'expérience de l'interaction entre l'esprit et le corps. L'une des ambitions de la révision de la substance par Leibniz sera de dépasser les limites du monisme de Spinoza.

[450] Voir A. R. Damasio, *Spinoza avait raison. op. cit*.

Chapitre 6 : La théorie de l'organisme chez Leibniz et sa critique par Whitehead

Introduction

Selon Jonas, le modèle mécaniste, qui fournissait à Descartes différentes analogies (horloge, orgue, moulin à eaux, fontaines artificielles, etc.) appliquant l'image de la machine à l'individu, concevant ce dernier comme un assemblage de parties, butait sur deux écueils redoutables : la structure organique ou la relation des parties au tout et la genèse de l'organisme-machine[451]. En voulant dépasser ce modèle mécaniste et résoudre ces difficultés, Spinoza concevait l'individu comme un mode de l'unique substance aux attributs infinis, le mode étant une partie de la nature ; tandis que Leibniz pensait l'individu comme une monade, un miroir de l'univers, une partie qui est en même temps une totalité[452]. Certes, bien que la révolution ontologique tentée par Spinoza et Leibniz réaffirme le modèle mathématique cartésien dans l'étude de la nature, elle peut être tenue comme un effort exceptionnel d'en dépasser le dualisme à l'aune d'une philosophie de l'organisme[453]. Or, Jonas soutient que contrairement à Spinoza dont le modèle engloutit l'individuel dans le tout, Leibniz réussit à expliquer plus adéquatement le phénomène de l'individualité organique. Doit-on tenir ce succès comme synonyme du triomphe de Leibniz sur le dualisme cartésien ?

---

451 Voir A. Bitbol-Hespériès, *Le principe de vie chez Descartes*, Paris, 1990 ; F. Duchesneau, *Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz*, Paris, 1998 ; C. T. Wolfe, « La catégorie d' « organisme » dans la philosophie de la biologie. Retour sur les dangers du réductionnisme », dans *Multitudes* 16 (2004), pp. 27-40 ; M. Heller, « Chapitre 4. René Descartes (1596-1650) : une tentative de trouver la jonction entre corps et âme, pour assurer les fondements de la science à venir », dans M. Heller, *Psychothérapies corporelles*, Bruxelles, 2008, pp 149-161 ; R. Andrault, *La raison des corps*, Paris, 2016.

452 Ces tentatives rappellent que le cartésianisme nait du vivant même de Descartes comme un mouvement critique. Voir F. de Careil, *Leibniz, Descartes et Spinoza*, Paris, 1862 ; J. Moreau, « Nature et individualité chez Spinoza et Leibniz », dans *Revue Philosophique de Louvain* 32(1978), pp. 447-456 ; P. Guenancia, *La voie des idées. De Descartes à Hume*, Paris, 2015, pp. 111-144 ; Y. Belaval, « Leibniz lecteur de Spinoza », dans *Archives de Philosophie* 46 (1983), pp. 531-552.

453 Yvon Belaval pose trois traits majeurs pour asseoir la crique que Leibniz fait de Descartes : l'esprit de la méthode, le modèle mathématique et la vision du monde. Du point de vue de la méthode, l'intuitionnisme et le formalisme cartésiens deviennent une technique opératoire pour Leibniz chez qui l'ordre de la raison inspiré des mathématiques n'est plus le siège de la certitude. Si le dogmatisme cartésien, qui est restreint, a sa source et sa limite dans la règle de l'évidence, celui de Leibniz se veut large et pose le principe de contradiction excluant l'impossibilité et l'incompatibilité de l'entendement divin. Si la position sceptique de Descartes vis-à-vis de l'histoire des idées met en œuvre une histoire de la philosophie pour en faire l'épreuve, Leibniz pour sa part ouvre la possibilité d'une véritable philosophie de l'histoire. S'agissant du paradigme mathématique qui n'a pas la même signification chez les deux penseurs, Yvon Belaval note que Leibniz rejette la règle de l'évidence et s'inspire de l'idée classique du vrai. Tandis que Descartes s'attache davantage à la géométrie qui exige plus de génie que d'opiniâtreté, Leibniz voit dans l'arithmétique le paradigme même de la science générale : deux orientations divergentes au regard de la multiplicité du contenu (*cogitata*) de l'unique *cogito*. Quant à la vision du monde, alors que Descartes fait dépendre le contingent de la volonté divine, Leibniz, qui traite le possible comme la mesure du réel, le fait dépendre aussi bien de l'entendement, de la volonté divine que du rapport entre l'entendement et la volonté. Voir Y. Belaval, *Leibniz, critique de Descartes*, Paris, 1960.

Comment la monadologie de Leibniz explique-t-elle la relation au sein de l'organisme et dans quelle mesure la perception et l'appétition, qui caractérisent la monade, témoignent-elles de la critique de Leibniz à l'égard du géométrisme et du mécanisme ? En quoi la figure de Whitehead devient-elle importante dans l'analyse jonassienne de l'individualité leibnizienne ?

Ce sixième chapitre a pour objet la lecture que Jonas fait de la philosophie de l'organisme de Leibniz et de sa reprise critique par Whitehead. Il vise à montrer que pour Jonas, en dépit de ses exploits que s'autorise son individuation de l'essence, l'œuvre de Leibniz, qui reste en-deçà de la dialectique spinoziste dans la résolution du dualisme et du problème psychophysique, tente une critique du géométrisme et du mécanisme (cf. EPh, [219], note 1). C'est contre la géométrisation de l'individualité que « se fixe la critique de Descartes par Leibniz » (cf. KGA II/3, 253)[454]. Nous insistons sur le fait que Jonas lit la pensée de Leibniz essentiellement comme une métaphysique générale et surtout comme une philosophie de l'organisme.

> On peut même aller jusqu'à dire que chez Leibniz se présente à nous pour la première fois dans la philosophie moderne, c'est-à-dire depuis le renversement de l'aristotélisme, une véritable philosophie de l'organisme, et ceci au sens whiteheadien, à savoir, non pas comme une doctrine particulière conçue pour exposer *une province spécifique au sein de la* réalité, qui requiert ses termes descriptifs spécifiques, mais comme une doctrine *métaphysique* générale qui s'applique à la substance ou à la réalité en tant que telle (…). Dans l'ensemble, la critique de Leibniz s'attache à la définition cartésienne de la matière à travers l'attribut d'extension (KGA II/3, 257).

On se demandera au fil de notre étude si la lecture de Leibniz par Jonas n'est pas en définitive organiciste, évacuant la teneur intelligible de la monade et réduisant celle-ci à un organisme. Cette interrogation n'est pas nouvelle et a occupé depuis quelques décennies le noyau du débat entre les protagonistes de l'idéalisme et ceux du réalisme dans l'interprétation de la *Monadologie.* François Duscheneau, dans sa contestation de l'hypothèse de l'impuissance pour la science moderne mécaniste à développer des perspectives originales dans la réflexion sur l'organisme, soutient que Leibniz constitue une instance cruciale de la philosophie de

[454] Malgré la critique qu'il adresse à Leibniz, Jonas indique clairement que, en vertu de la réponse que ce philosophe réserve à la question de l'individualité et de l'identité, il le préfère à Kant : « En conclusion, je tiens à dire qu'en dépit de cette critique, je considère la tentative de Leibniz comme la seule de son histoire de pensée aux XVIIe et XVIIIe siècles qui affronte véritablement le problème de l'organisme et offre une tentative en termes d'une théorie totale de la réponse à ce défi. Pour cette raison, j'ai traité Leibniz plutôt que Kant » (KGA II/3, 270).

l'organisme au dix-septième siècle[455]. Il démontrait que le projet moderne de la géométrisation intégrale de la nature s'accompagne d'un effort renouvelé de penser l'organisme vivant[456]. Dans cette perspective, en faisant la différence entre deux registres d'interprétation de la pensée de Leibniz, la métaphysique et la physiologie, Raphaële Andrault note que la lecture vitaliste de la nature mise en lumière par des commentateurs de Spinoza alimentera également la réception de l'oeuvre de Leibniz, car pour elle, ces deux penseurs modernes indiquent la voie d'une nouvelle approche du concept de l'organisme[457]. Bien avant ces commentateurs, Jonas soulignait qu'il n'était nullement question de séparer les deux registres, mais il importait plutôt de tirer les conséquences décisives de la métaphysique leibnizienne pour l'interprétation de l'existence organique. En d'autres termes, dans la *New Yorker Vorlesung*, il n'est pas directement question d'un commentaire de la pensée de Leibniz, mais de l'examen de l'ancrage leibnizien de la pensée de Jonas : « Selon le principe général de Leibniz , le caractère métaphysique doit être la vérité du caractère extérieur ou phénoménal pour que ce dernier se révèle comme une traduction symbolique des faits intérieurs ou monadologiques en termes d'externalité perceptive » (KGA II/3, 265).

Ce chapitre distinguera ainsi deux niveaux de lecture : la pensée de Leibniz et la lecture de Leibniz par Jonas ; mais seul deuxième niveau sera développé étant d. En effet, s'il n'est pas convoqué au cours de Jérusalem (*Jerusalemer Vorlesung*, 1947), Leibniz est annoncé après Hobbes à la fin de la huitième séance du cours de New-York (*New yorker Vorlesung*) de 1951 et est étudié de la neuvième à la onzième séance (cf. KGA II/3, 252) [458]. En résumé, pour Jonas, Leibniz dont la critique s'attache à la révision de la définition cartésienne de la substance, fixe cette critique sur la conception de l'étendue (cf. KGA II/3, 253). Ce cours rappelle que cette tentative de la révision de la substance trouve son point de départ dans les

[455] Cf. F. Duscheneau, *Les Modèles du vivant de Descartes à Leibniz,* Paris, 1998, pp. 315-372 ; Idem, *Leibniz, le vivant et l'organisme,* Paris, 2010, pp. 9-13.

[456] Deux aspects forment ensemble l'« armature conceptuelle » du modèle leibnizien de l'organisme : l'opposition aux agrégats dont la composition et la décomposition suivent les seules lois mécaniques et la singularisé de son union à la manière d'une monade. cf. F. Duchesneau, « II. Leibniz et le destin d'une science des vivants », dans Idem, *Leibniz, le vivant et l'organisme. op. cit.*, pp. 47-84 ; Idem, *Organisme et corps organique de Leibniz à Kant*, Paris, 2018, p. 475.

[457] Voir R. Andrault, *La vie selon la raison. Physiologie et métaphysique chez Spinoza et Leibniz*, Paris, 2014.

[458] Après le cours de 1951, il y en a eu d'autres sur le monde organique, en particulier celui d'automne 1957 sur « Le problème de l'organisme en sciences et en philosophie » qui mentionne la critique de Leibniz contre le mécaniste, un autre au printemps 1958 sur « La position de l'homme dans l'échelle de la vie », et un autre encore de 1960/61 sur « La position de l'organisme dans les sciences modernes et en philosophie ». Mas ces textes n'ont pas été transmis dans le centre d'archives de Jonas. cf. J. P. Brune et J.O. Beckers, *Einleitender Kommentar*, dans KGA II/3, 32.

questions sur l'unité de l'organisme et sur la relation entre les parties et le tout, telles que posées à l'époque de Leibniz : « l'importance de son entreprise pour notre sujet réside dans le fait que sa révision le conduit à une compréhension explicite du phénomène de l'existence organique » (KGA II/3, 257). Cet intérêt de Jonas pour cette approche de Leibniz est tellement manifeste que le cours sur *Life and Organism* de 1963/ 64 et celui sur Whitehead de 1970/71 reviendront longuement sur cette révision ontologique[459]. Notre analyse va naviguer entre ces trois cours tout en assumant les analyses du *Phenomenon of Life* et des *Philosopical Essays*.

Ce chapitre connaîtra trois sections. D'abord, l'alignement de la monade non directement sur l'ontologie générale, mais sur la théorie de l'organisme, décrira la solution de Leibniz à la double question de la relation et de l'individualité, réponse qui s'éclaire davantage dans l'examen de deux caractéristiques de la monade : la perception et l'appétition. Ensuite, l'analyse de la gradation infinie des étants et de la loi sérielle qui forme l'essence de la monade, montrera la critique du géométrisme et du mécanisme, sous-jacente à la monadologie leibnizienne. Enfin, nous verrons que si c'est au sens whiteheadien que la philosophie de l'organisme de Leibniz, sans être une résurgence de l'aristotélisme, représente la tentative moderne la plus pertinente, c'est parce que Jonas voit chez Whitehead la critique aussi bien de l'individualité comme processus que du rationalisme dans son ensemble. Il explique que l'aspect métaphysique de l'organisme qui fournit une seconde différence spécifique aux complexes organiques, doit être privilégié d'autant plus qu'il en constitue la vérité du caractère phénoménal (cf. KGA II/3, 265).

6.1. Monade et organisme vivant

Une monade est une substance individuelle composée d'une série d'autres monades, caractérisée par la perception et l'appétition, bénéficiant de l'unité de l'âme dite principe actif ou loi de la série et du corps comme *materia prima* ou potentiel[460]. Assurément, depuis

[459] Curieusement, la figure de Leibniz s'éclipse quasiment dans *Life and Organism* de 1966/67 où l'auteur de la *Monadologie* est évoqué juste pour signaler qu'il avait revitalisé la théorie aristotélicienne de l'entéléchie. Mais contrairement aux cours précédents, ce cours dispensé dans le contexte de la publication du *Phenomenon of Life* renseigne sur la place qu'occupe Lamarck et Darwin durant ces années. cf. KGA II/3, 454.

[460] L'expression « monade » qui vient du « *monas* » (unité), n'est pas une invention de Leibniz. Philolaos de Crotone et Archytas l'avaient employée par opposition à la dyade, pour désigner le principe de toutes choses en tant qu'unité originelle. Platon nommait ses Idées ou essences des choses, monades, puisque chacune d'elle réalisait l'unité d'une multitude de copies. Après un usage fort varié dans l'Académie, la monade viendra à être assimilé à l'Un par Jamblique et d'autres néoplatoniciens, et à un point de vue par Plotin qui en admet une infinité. Plus tard, Nicolas de Cues emprunte ce terme pour désigner une unité en miniature,

la *New Yorker Vorlesung* de 1951, Jonas interroge particulièrement la *Monadologie* de Leibniz pour mieux expliquer la structure et la genèse de l'organisme en tant que processus d'individualité[461]. La question, qui guide cette phase de son étude jonassienne de la *Monadologie,* consiste à déduire la portée de cette métaphysique générale pour la conception de l'existence organique (cf. KGA II/3, 261). Autrement dit, après avoir dégagé la structure ontologique de la monade, Jonas s'interroge sur la signification de ladite structure pour la théorie du vivant (cf. KGA II/3, 262). Or, cette lecture de Jonas ne semble pas faire justice au platonisme de la *Monadologie*, puisqu'elle l'interprète dans un horizon qui ne semble pas être directement celui de Leibniz[462]. Aussi, notre auteur écrit : « chaque corps est une assemblée d'un nombre immense de monades et donc, une accumulation d'unités de vie ou d'âme. C'est aussi vrai pour un morceau de roche que pour un arbre ou un animal » (KGA II/3, 264)[463]. Force est de constater que cette approche jonassienne orientée en direction de la philosophie de l'organisme semble plus étroite que celle de Leibniz qui distingue deux registres : la monade comme réalité métaphysique et réalité physique telle que l'organisme.

6.1.1. Le problème de la relation à l'époque de Leibniz

A travers le problème de la relation, nous entrevoyons différents problèmes de l'existence organique soulevés au dix-septième siècle et que Leibniz tente de résoudre en dégéométrisant les concepts de substance et de l'organisme. Lors de la septième séance de *Life and Organism* de 1963/64 (*New Yorker Vorlesung,* 1963/64), Jonas aborde la pensée de

---

un miroir du tout. G. Bruno qui consacre deux poèmes latins sur la monade. cf. Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, VIII, 25, trad. Balaudé et Brisson ; Platon, *Philèbe*, 15 ab, trad. L. Robin ; Ph. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, La Haye, Nijhoff, 1953, p. 96-128 ; W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, trad., Harvard University Press, 1972, p. 232 ; G. Deleuze, *Le pli, Leibniz et le baroque*, Paris, 1988 ; G. Bruno, *Le triple minimum. (De triplici minimo)*, trad. B. Levergeois, Fayard, 1995, p. 447.

[461] Certains auteurs montrent la différence et l'évolution dans la pensée de Leibniz entre la monade et la monadologie, au point de déceler un conflit tantôt latent, tantôt manifeste entre les deux. En réalité, cette question liée à l'individuation de la substance s'élabore depuis le mémoire de Baccalauréat à Leipzig sur le « Principe d'individuation » (1663). La problématique de l'individuation apparaît tôt dans la thèse de baccalauréat de Leibniz menée sous la direction de J. Thomasius. Elle est, selon la note de Schelling sur la lecture de Jacobi, le point de départ et d'arrivée de la pensée de Leibniz. Cette problématique, d'après Hegel, demeure le principe fondamental de l'œuvre de Leibniz. C'est sur l'arrière-plan de cette question d'individuation qui n'a jamais quitté la scène de la pensée de Leibniz que Jonas défend la profonde originalité de la philosophie leibnizienne de l'organisme. Voir C. Wilson, *Leibniz's metaphysics: A historical and comparative study,* Princeton/Manchester, 1989.

[462] Voir A. Philonenko, « VI. Leibniz et le platonisme », dans Idem, *Le transcendantal et la pensée moderne. Études d'histoire de la philosophie*, Paris, 1990, pp. 148-171.

[463] Le débat sur cette posture herméneutique reste ouvert et peut être relancé à partir des commentaires de François Duchesneau ou de Jeanne Roland. En particulier cette dernière note qu'à l'époque où Leibniz proposait une position idéaliste, sa métaphysique se tournait également vers la réalité de l'individualité organique, vers les conditions de l'existence des corps vivant. Voir J. Roland, *Leibniz et l'individualité organique,* Montréal/Paris, 2012.

Leibniz à partir de deux problèmes de brûlante actualité à l'époque du philosophe hollandais : le problème de la relation entre les parties et le tout et celui du rapport entre l'individualité et l'identité[464]. Plus en détail, il est question de quatre problèmes (le problème psycho-physique, le problème de l'unité, le rapport entre le tout et les parties, la relation entre l'individualité et l'identité) interdépendants et liés à la conception de la substance. Jonas écrit à ce propos : « En vérité, ces sujets sont si étroitement interconnectés qu'ils se développent d'eux-mêmes dans une explication du problème fondamental de la nature de la substance » (KGA II/3, 254). Interconnectés, ces problèmes jalonnent deux pistes sécantes qui conduisent Jonas à traiter de la *Monadologie* de Leibniz : l'échec de la révision spinoziste de la substance et la question de la genèse de la structure organique. D'après notre auteur, c'est dans sa tentative de dépasser les réponses apportées par Descartes, les atomistes et Spinoza, problèmes, que la *Monadologie* leibnizienne répond particulièrement à ces problèmes de la relation. Or, il s'avère impérieux de souligner qu'il n'existe pas à strictement parler de relation entre les monades, d'autant plus que celles-ci sont « sans fenêtres » et ne peuvent s'influencer les unes les autres. Tout au plus, la seule influence possible entre les monades se veut idéale et a été déterminée par Dieu. Cependant, selon Jonas, ce problème de la relation des parties au tout se voit crucial pour Leibniz qui examine en même temps les concepts d'individualité, d'identité et d'unité (cf. KGA II/3, 330). Cette relation n'est pas spatiale, géométrique, mais elle se veut intégralement interne, une relation interne de représentation symbolique (cf. KGA II/3, 331)[465]. Pourtant, on doit reconnaître que la notion même de relation semble problématique pour la monade qui n'est ni spatiale, ni temporelle, puisqu'essentiellement intelligible. Toutefois, pour clarifier son propos, Jonas trouve important de comprendre ce problème de relation à travers deux débats de brûlante actualité au dix-septième siècle : la génération et la structure des organismes.

La *New Yorker Vorlesung* de 1951 rappelle rapidement quelques réponses dominantes qui ont alimenté ces débats. Elle indique que la réponse de Descartes à ce problème entrevoyait la cause de l'unité dans l'intention du créateur des organismes vivants ou dans le fabricateur des machines (cf. KGA II/3, 254). Tandis que chez Spinoza que Jonas lit également comme

[464] Dans la *New Yorker Vorlesung* de 1951, cet aspect est abordé à la troisième séance consacrée à Leibniz, soit à la onzième conférence du cours : « Leibniz and growth ». cf. KGA II/3, 271-274.

[465] Si dans le *Discours de Métaphysique* (1686), Leibniz élabore son concept de phénomène en déterminant corrélativement l'indépendance et la relation entre les substances individuelles, cette critique du dualisme cartésien était davantage manifeste dans les *Notationes Generales* (1683-1685) où l'opposition entre intériorité et extériorité cède le pas à la relation totalement interne et temporelle entre les perceptions du moi. cf. J. Roland, *Leibniz e l'individualité organique. op. cit.*, pp. 22-32

un penseur de l'organisme, l'unité réside dans l'aptitude de l'organisme à conserver sa forme en dépit du changement (cf. KGA II/3, 255). Par ailleurs, pour les théistes du dix-septième siècle, Dieu est conçu comme créateur et principe d'explication de cette unité entre la machine organique et les parties de celle-ci, alors que le déisme anglais réduit le rôle du créateur ou de Dieu à la mise en mouvement des mécanismes vivants (cf. KGA II/3, 252). En associant le problème de l'unité à l'hypothèse d'un créateur divin, ce cours rencontre le problème de l'origine de ces structures. Il s'agit notamment de la fameuse question de l'origine par la génération de la graine, question qui voit s'affronter deux doctrines : la préformation et l'épigenèse.

> Deux doctrines qui ont été avancées en réponse à cette question étaient l'épigenèse et la préformation. Discutons d'abord de la seconde de ces deux théories. Préformation : dans le germe, il y a toute la structure sous forme microscopique, et la croissance est une augmentation de l'ampleur de quelque chose qui est déjà entièrement articulé dans la graine. C'est ce qu'on appelle « développement » (qui dérive du *développement*, un mot français puisque cette théorie a été avancée par les Français). Or le développement implique l'enveloppement. Ce qui est enveloppé (c'est-à-dire enfermé dans la graine sous forme microscopique) se développe, ce qui signifie qu'il se déplie, pour ainsi dire (KGA II/3, 328, cf. *Ibidem*, p. 271).

Rappelons que Jonas situe la pensée de Leibniz au cœur du débat opposant l'épigenèse à la préformation, débat qui appartient à la problématique de la genèse de l'organisme, de sa composition, de son développement et de son évolution. En effet, c'est en s'appuyant sur l'observation des corps physiques et des embryons à l'aide du microscope récemment inventé, que Leibniz soutient la préformation qui explique le développement embryonnaire par le grossissement de structures préexistantes dans l'œuf[466]. Par conséquent, la révision ontologique de la substance leibnizienne reste largement tributaire de ce nouveau mode d'observation de l'organisation de la matière apporté par cette découverte qui relançait sur une arène plus ferme le débat entre atomistes et mécanistes[467].

Contrairement à ces approches, la doctrine de la préformation bénéficiera de l'observation à l'aide du microscope de la nature grouillant partout de vie et d'activité et d'innombrables

[466] Leibniz avait bénéficié du concours d'autres chercheurs tels que Hooke, Leeuwenhoek, Swammerdam et Malpighi. Sur base des expériences des Microscopes, il soutient que la plante ou l'animal sont déjà contenus de façon minuscule dans les semences et subissent une transformation et un accroissement. cf. G. W. Leibniz, *Considération sur la doctrine d'un esprit universel unique* (1702), dans *Œuvres philosophiques de Leibniz*, Texte établi par Paul Janet, Félix Alcan, Tome I, Paris,1900, pp. 681-690., GP VI, 534.

[467] Le microscope était une composante fondamentale de la révolution scientifique au dix-septième siècle. cf. C. Wilson, *The invisible world : early modern philosophy and the invention of the microscope*, Prinstone/New-Jersey, 1996, pp. 176-250.

formes de vie dans la moindre goutte d'eau[468]. Pour la préformation, les parties viennent après la totalité, en ce sens que la structure déjà offerte se développe progressivement[469]. Ce positionnement en faveur de la préformation est un axe essentiel du système de Leibniz, car il permet notamment d'articuler l'existence de l'organisme comme un enveloppement et un développement, comme une évolution et une involution. Cette théorie de la préformation était donc une tentative de réponse aux deux questions de la structure et l'organisme. La structure n'est que le développement de ce qui était enveloppé au départ dans la graine[470]. Par exemple, la structure de la poule est déjà donnée par le poussin et dans l'œuf, si bien que « le poussin n'est en fait jamais généré, la génération et la croissance signifiant simplement développement, évolution de quelque chose déjà là sous une forme impliquée » (KGA II/3, 271). De même, la moisson est déjà présente dans la semence. La structure de l'arbre qui éclot avec la germination est déjà impliquée dans la graine, elle n'aura qu'à se développer. Or, cette graine elle-même vient d'une autre graine et ainsi de suite. Jonas évoque en guise de comparaison la métaphore de la boîte chinoise qui empile une série des boites les unes dans les autres, des plus petites aux plus grandes (cf. KGA II/3, 328)[471]. Chaque graine porte le passé de plusieurs générations et contient aussi l'avenir des générations futures. Non seulement les niveaux d'organisation ou de structure sont reliés ou emboités, reliés entre eux, du niveau « micro » au « macro », mais surtout les germes des générations futures sont présents dans les germes des générations actuelles qui à leur tour étaient déjà contenus dans ceux des temps immémoriaux.

Cependant, le contexte théiste interdit que ce processus soit une *regressio ad infinitum*, étant donné qu'il faut admettre un Dieu tout-puissant et créateur de l'univers. En conséquence, il faut affirmer notamment que le premier homme créé contenait en germe toutes les générations ultérieures de l'humanité. Or, on peut objecter contre cette affirmation que la question de la création n'est pas le seul point d'orgue du mécanisme moderne. On sait que de façon générale, le théisme postule l'existence d'un Dieu bon, tout-puissant, créateur,

[468] Cf. A. Becchi, « Leibniz, the microscope and the concept of preformation », dans *History and Philosophy of the Life Sciences* 39 (2017), pp. 1-23, https://link-springer.com.acces.bibl.ulaval.ca/content/pdf/10.1007/s40656-017-0130-9.pdf.

[469] La conception leibnizienne de l'organisme et de sa préformation s'est élaborée à travers différentes étapes, en discussion notamment avec Friedrich Hoffmann, Georg Ernst Stahl ou Pierre Bayle. cf. F. Duchesneau, *Organisme et corps organique de Leibniz à Kant. op. cit.,* pp. 63-67.

[470] Jonas explique que la théorie de la préformation sera abandonnée en faveur de celle des dispositions, dans la mise en place progressive de la théorie de l'évolution. cf. KGA II/3, 328.

[471] Cette métaphore de la boite chinoise sert de paradigme également dans des perspectives épidémiologiques et écologiques. cf. M. Susser et E. Susser, « Choosing a future for epidemiology. II. From black box to Chinese boxes and eco-epidemiology», dans *Am. J. Public Health* 86 (1996), pp. 674-677.

différent de l'univers physique, soutenant la marche de ce dernier et qui y réalise certaines fins déterminées dans l'histoire[472]. Ce refus d'un cloisonnement dans le dogme de la création va dès lors, dans le contexte de la mécanique moderne, amener à distinguer le théisme du déisme.

> Au 17è siècle, les théistes ont fait de Dieu le Créateur, l'explication, car le but est nécessaire pour l'expliquer. Le déisme anglais, pour le distinguer du théisme, restreignit le rôle de Dieu à l'acte de création (la mise en mouvement de la machine organique, comme cela devenait de plus en plus compris) (...). Le déisme croit en une création une fois pour toutes. Puis l'acte de création impliquait de mettre toutes les générations futures dans le germe de matière à transmettre à travers les âges (KGA II/3, 328-329).

Cette distinction entre différence théisme et déisme oriente le problème de la relation dans une perspective finaliste. Contrairement au déisme, le théisme affirme que Dieu, qui est la cause du monde, y a inscrit des lois immuables, intervient dans le cours du monde et dans les affaires humaines, en leur assignant certaines finalités. Si une intelligence a causé le monde, la nature doit poursuivre alors certaines finalités puisque l'intelligence est le pouvoir des fins. De ce point de vue, le finalisme n'est pas immanent mais essentiellement transcendant puisque Dieu ne se confond pas avec la nature qui d'elle-même ne poursuit pas des finalités autonomes. Cependant, dans le contexte mécaniste où la connaissance des structures de la nature conduit vers sa reproduction, la question qui se pose est celle de savoir si l'humain peut être considéré comme créateur selon la proportion qui est la sienne. La science moderne semble dès lors interdire au théisme de reconnaître la créativité au créé, sans pour autant qu'il s'agisse d'une créativité concurrente à la divine (cf. PhV, [96]). On voit bien la difficulté qui profile à l'horizon étant donné que le théisme semble alors induire un dualisme entre Dieu et le monde, et surtout entre Dieu et l'humain, de sorte qu'il y a une opposition diamétrale entre cette doctrine et tout monisme qui supposerait une identité de nature, malgré la différence de degré, entre Dieu et l'humain. Leibniz devra alors concilier ces différents pôles : la création et le mouvement immanent, l'identité et la différence formelle entre Dieu et la nature, la relation entre Dieu et la création en même temps que l'individualité de chaque étant, etc. Par rapport à Descartes et à Spinoza, qu'apporte la révolution ontologique de Leibniz et que signifie le concept de relation dans ce nouveau contexte ?

[472] Cf. P. Gagnon, « Ce que le théisme demande à la science », dans *Laval théologique et philosophique* 58 (2002), pp. 457-487, p. 457.

6.1.2. Relation et *ego* perceptif

Restituer l'apport de Leibniz dans le contexte des débats de son époque signifie également pour Jonas rappeler dans ses grandes lignes la posture de l'auteur de la *Monadologie* vis-à-vis de Descartes, de Spinoza et des atomistes, en particulier. Dans cette veine, le deuxième problème discuté dans la septième séance de la *New Yorker Vorlesung* de 1963/64, celui du rapport entre individualité et de l'identité, amenait notre auteur à soutenir que Leibniz s'oppose à la fois aux atomistes et à Spinoza en proposant sa solution d'un *ego* perceptif. Notons que L'arrière-fond de ces deux problèmes est que l'organisme vivant, qui se découvre comme une individualité, un processus d'individuation, garde son identité à travers ses divers changements et échanges avec la matière et le milieu (cf. KGA II/3, 330). Au problème de la relation entre le tout et les parties, s'ajoute celui de la préservation de l'identité à travers un possible développement des entités individuelles. En effet, la conservation de cette identité au regard de la croissance de la graine ou du germe qui devient un individu complexe, suppose le maintien de l'unité malgré la diversité des parties. La question principale consiste à déterminer lequel du tout et des parties représente véritablement la réalité. Mais la question sous-jacente à cette étude est de savoir si les différentes tentatives qui ont précédé Leibniz ont été pertinentes. Quelle est l'originalité de la *Monadologie* leibnizienne par rapport notamment à l'apport de Descartes, des atomistes ou de Spinoza ? La *New Yorker Vorlesung* de 1963/64 y répond rapidement et schématiquement, tandis que celle de 1951 lui réserve un exposé davantage détaillé (cf. KGA II/3, 254-261). Suivant ce cours, en assumant partiellement le modèle cartésien de la substance de l'*ego* cartésien et l'unité indivisible du moi embrassant une multiplicité de contenus, l'*ego* perceptif leibnizien résulte d'une critique de deux modèles de substance axés sur l'étendue : l'atomisme et le spinozisme. Jonas démontre que ces deux modèles sont diamétralement opposés et absolument inconciliables.

Dans le cadre de notre étude, l'opposition qui intéresse le plus est celle de Leibniz à Spinoza, puisqu'il est question d'évaluer l'influence que chacun de deux exerce sur la pensée de Jonas. En effet, ce dernier montre clairement que Spinoza et Leibniz ont chacun tenté une révision ontologique qui mérite l'éloge et présente des limites. D'abord, il y a l'éloge commun de ces deux philosophes qui ont su dépasser le cadre dualiste pour oser une autre approche de la substance. Associant Leibniz à son éloge à Spinoza, Jonas écrit : « notre admiration est un peu celle que l'on a pour un exploit accompli les mains liées derrière le

dos » (PhV, [62]). Ensuite, il y a des éloges séparés pour Spinoza qui a su mobiliser la dialectique de la vie organique et pour Leibniz qui est parvenu à une théorie pertinente de l'individualité. Puis, il y a la faiblesse de ces deux systèmes qui n'ont pas pu dépasser le contexte de la substance dans lequel le dualisme cartésien était posé. Enfin, Jonas poursuit avec la critique que Leibniz adresse directement à Spinoza et de ce fait à Descartes. Les deux géométrisent la nature et obstruent la voie d'une conciliation entre son infinie divisibilité et l'admission d'une structure ultime :

> A cet égard, le point de vue de Spinoza est en fait le même que celui de Descartes. Si l'extension est considérée comme la caractéristique essentielle de la nature corporelle, alors toute division en son sein est arbitraire puisque le continuum spatial lui-même est identique au corps, et sa divisibilité infinie, qui découle de sa conception géométrique, n'admet aucun élément ultime dont le continuum peut être conçu pour être composé. Ainsi, toute grandeur étendue dans l'extension n'est que, pour des raisons phénoménales, coupée du continuum total homogène, et ce n'est pas tant l'existence du tout qui constitue le problème, mais l'existence des parties (KGA II/3, 256).

Comme on le verra, Leibniz fustige ici la géométrisation de la nature qu'il s'agisse du dualisme cartésien ou du monisme spinoziste. Pour Leibniz, la nature est infinie et si l'on doit admettre une divisibilité, celle-ci également doit être marquée du même sceau de l'infinité. Or l'étendue et le mode tels que pensés respectivement par Descartes et Spinoza, n'acceptent nullement cette divisibilité à l'infini. D'où la nécessité de concevoir une individualité qui soit à la fois une et multiple, s'autorisant cette divisibilité à l'infini.

Après avoir précisé la posture de la pensée de Leibniz dans la phénoménologie de la vie de Jonas, revenons sur cette opposition de l'auteur de la *Monadologie* à Spinoza et aux atomistes. La *New Yorker Vorlesung* de 1951 montre que le problème métaphysique de la relation entre le tout et ses parties, tel que posé à l'époque moderne, découle du dualisme cartésien qui conçoit différemment la substance, selon qu'il s'agit de l'*ego* ou de l'étendue. En effet, le moi en tant que substance se voit non composite et quantitatif, tandis que la *res extensa* dans sa nature corporelle introduit le rapport le tout et ses parties (cf. KGA II/3, 254)[473]. C'est justement sur ce plan géométrique que Spinoza représente « la contre position extrême » des atomistes (cf. KGA II/3, 255). Si pour les atomistes, ce sont les parties ultimes, et non pas le tout, qui sont les unités réelles et indestructibles, Spinoza au contraire conçoit

[473] Le *cogito* comme totalité ou individualité est une unité indivisible composée des idées. A chaque instant, ce contenu varie et configure l'essence accidentelle du *cogito* qui ne devient pas pour autant composite et quantitatif, puisqu'il n'est jamais la somme des idées qui le composent. Les étants étendus en revanche représentent toujours la somme des parties qui les constituent. cf. KGA II/3, 330.

le tout comme l'unité véritablement réelle et non pas les individus qui sont des modes de cette substance unique (cf. KGA II/3, 245). Dans ce sens, s'il est vrai que le monisme spinoziste « efface la véritable individualité » absorbée dans le tout, car seule existe vraiment la substance, si bien que le changement et la relation dans les modes ne sont des apparences ; il n'en demeure pas moins que l'atomisme engloutit l'individualité et la relation dans la multiplicité des parties (KGA II/3, 256).

> Nous devons nous contenter ici de la brève réponse que le principe de Spinoza de détermination négative est de nature logique tandis que le principe d'agrégation atomiste est celui d'interaction mécanique selon les lois du mouvement individuel. Cependant, malgré l'opposition métaphysique totale des deux positions, toutes deux aboutissent à rendre curieusement impossible d'appréhender la nature de l'individu (…). Dans les deux cas, l'énigme de la relation entre le tout et les parties est résolue par l'abolition de l'un ou de l'autre des membres du puzzle (KGA II/3, 256-257).

S'agissant de la conception atomiste, elle est fondée sur le principe mécaniste d'interaction. La relation est ramenée à une simple coordination des parties géométriques (cf. KGA II/3, 258). Sans doute, selon les atomistes, les atomes sont des ultimes parties qui constituent un individu. Celui-ci est essentiellement un agrégat, tandis que l'atome seul dispose d'une unité réelle et d'une simplicité irréductible. Ici également, l'unité de l'atome implique l'indivisibilité. Un individu ne saurait être réductible à l'infini puisque l'on doit arrêter la division de la matière au niveau des atomes (cf. KGA II/3, 330). C'est suivant des lois mécaniques que les atomes s'agrègent pour former un individu ou un tout. Mais Jonas explique que Leibniz, qui concède que seules unités de l'agrégat sont réelles, récuse que ces unités soient des atomes dont il conteste le caractère indivisible (cf. KGA II/3, 258). Quant à Spinoza, il applique son axiome : « *omnis determinatio est negatio*» (toute détermination est négation), aussi bien à la pensée qu'à l'étendue. La nature logique de ce principe de détermination s'oppose ici à l'ordre chronologique et signifie que ces déterminations sont tirées à partir de la constitution même du concept de substance[474]. Les relations sont réduites à des simples instants logiques dans l'unique substance infinie (cf. KGA II/3, 258) [475]. Spinoza dissout l'individualité dans le tout et abolit toute substantialité individuelle. Pour lui, seule l'unité originaire est réelle, tandis que les parties ultimes de la réalité ne sont que des modes de l'unique substance et sont obtenus suivant un processus soustractif de détermination. En effet, toute division de l'étendue s'avère arbitraire puisque cette dernière

[474] Voir P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Paris, 1990, pp.139-260.

[475] Cf. A.-L. Rey, « Les paradoxes de la singularité : infini et perception chez G.W. Leibniz », dans *Revue de Métaphysique et de Morale* 70 (2011), pp. 253-266, p. 253.

est un continuum infini qui sur ce plan géométrique n'admet pas des parties ultimes qui la composeraient (cf. KGA II/3, 256). Jonas explique qu'en adoptant le principe de la pluralité de la substance réelle contre le monisme spinoziste, Leibniz condamne l'abolition de l'individualité, car le changement et le changement perdraient leur consistance ontologique (cf. KGA II/3, 258).

D'autre part, face à l'impossibilité pour Descartes, Spinoza et les atomistes à résoudre ce problème de la relation, Leibniz propose comme solution un *ego* perceptif[476]. Cette résolution du problème s'inspire certes de la conception cartésienne de l'*ego cogito,* mais s'efforce également de dépasser le dualisme en intégrant la variété dans l'unité, la perception du multiple dans l'essence même de l'*ego*. L'expression « *ego* perceptif » contient deux mots : *ego* et perception.

> Les membres ultimes d'un système relationnel doivent donc être non étendus - parce que l'extension signifie divisibilité, pluralité, et nous aurions une régression infinie. Les réels ultimes ne peuvent pas être des points géométriques parce que ces points appartiennent à l'espace en mathématiques, comme des limites. Le point spatial n'est pas réel et ne peut pas servir de lieu de substance (…). Un ego perceptif est la seule qui résout le problème (KGA II/3, 331).

Selon Jonas, Leibniz pense que seul l'ego satisfait aux exigences essentielles de la nature de la substance qui doit subsister en elle-même et non dans un agrégat, qui doit être simple (cf. KGA II/3, 258). Cette simplicité chez Leibniz admet la pluralité comme postulat de l'existence individuelle et relance de ce fait la problématique de la relation. Ainsi, la nouvelle interprétation que tente Leibniz se donne la tâche de sauvegarder l'unité de l'ego dont l'existence se veut intégralement une intériorité. Cette nouvelle interprétation de la substance remplace les termes extensifs ou géométriques par des caractéristiques intensives, puisque la pluralité admise se réalise par intension. Jonas considère ce remplacement comme « le secret de base de la révision ontologique de Leibniz » (KGA II/3, 259). En conséquence, comme sujet de la perception, cet *ego* est alors un, indivisible, non-géométrique, intensif et interne. Quant à la perception, Jonas note que Leibniz la définit comme un « collecteur dans l'unité », un seul acte qui recueille la multiplicité ou la variété perçue (cf. KGA II/3, 259). Il

[476] Pour Leibniz, la substance, qui est un *ego* perceptif, ne peut pas être conçue sans un corps organique. Dans sa lettre au physicien hollandais B. De Volder du 20 juin 1703, Leibniz précise : « Même si les monades ne sont pas des choses étendues, elles ont néanmoins un certain genre de situation (situs) dans l'étendue, c'est-à-dire qu'elles ont une certaine relation ordonnée de coexistence, par l'intermédiaire de la Machine qu'elles gouvernent », cité par A.-L. Rey, « Les paradoxes de la singularité : infini et perception chez G.W. Leibniz ». *art. cit*., p. 253.

y a ainsi « inversion intensive de la relation extensive entre le tout et les parties », car avec la représentation symbolique par laquelle chaque unité individuelle représente le tout dans lequel elle se voit elle-même représentée, la relation dépouillée de toute détermination géométrique s'opère par inclusion mutuelle (cf. KGA II/3, 260). Il convenait absolument de libérer la conception de la substance de la dépendance à l'espace, puisque ce dernier, loin d'être une vérité métaphysique de la matière, ne résulte que des relations métaphysiques (cf. KGA II/3, 258). Constatons ici que sans encore nommer explicitement la monade, Jonas en évoque pourtant des caractéristiques saillantes. Il s'intéresse ici particulièrement au type de relation qui réalise l'unité entre les parties et le tout. D'après lui, Leibniz conçoit cette représentation symbolique comme genre de relations internes au sein du contenu perçu. Cette représentation symbolique consiste en ce que la variété fait partie de l'unité, non pas par extension mais plutôt par intension. Elle est le type d'inclusion mutuelle qui fait la parenté des parties réalisant un continuum.

6.1.3. Perception et appétition

La dixième conférence de la New Yorker Vorlesung de 1951 s'ouvre par la définition de deux caractéristiques essentielles de la monade : la perception qui fournit l'unité du contenu multiple et l'appétition qui offre le motif du changement de ce contenu (cf. KGA II/3, 261). En approfondissant la caractéristique de la monade comme *ego* perceptif, Jonas montre l'appétition est également fondamentale à la définition de la monade, en comparaison du binôme espace-temps pour la conception de la matière (cf. KGA II/3, 261). Suivant la ligne interprétative de Jonas, ces deux caractéristiques rendent compte de l'inversion opérée par Leibniz dans la relation entre la matière et l'organisme : ce n'est plus l'organisme qui est la combinaison d'une diversité des corps, mais le corps qui se veut la combinaison de différents organismes (cf. KGA II/3, 261). C'est à l'aune de cette inversion dans la compréhension de l'organisme que la monade leibnizienne est dite organique. Plus nettement, la monade est organique parce que comme *ego* perceptif, elle existe telle une unité vivante ou une « histoire de la conscience » en vertu de son appétition (cf. KGA II/3, 261). C'est en appliquant cette approche métaphysique à la réalité qu'il est permis de penser que « la matière est composée des monades (…), [que] l'univers est un grand assemblage de vies individuelles mutuellement interdépendantes » (cf. KGAII/3, 261). Mais avant d'approfondir ces deux caractéristiques, il est important de rappeler que suivant l'étude de Jonas, la monade leibnizienne offre de meilleures perspectives dans la résolution du problème de la relation

entre l'organisme et ses parties, en osant une individuation intégrale de la substance. Cette question de la relation tombe sous le sens, puisque c'est en elle que réside l'unité que Leibniz rattache à la monade. Plus que le *cogito* et l'atome, cette unité implique indivisibilité et simplicité (cf. KGA II/3, 331). Mieux que le mode spinoziste, cette unité qui est relationnelle suppose également une individuation de la substance. La monade est elle-même ce système relationnel qui, sans être divisible et sans briser son unité, contient une série des membres également irréductibles, constitués aussi en systèmes relationnels, ainsi de suite. Sûrement dans sa recherche de cette unité qui doit être simple et indivisible, Leibniz s'autorise la nécessité d'une *regressio ad infinitum*, et s'oppose à toute idée qui fait admettre un terminus, un point de départ. La série de la monade doit pouvoir s'étendre jusqu'à l'infini. Il s'agit ici d'un impératif de mouvement constant au sein de la substance recherchée.

Contrairement à Descartes qui limite la *res cogitans* à l'humain, dans la même perspective de Spinoza qui élargit la pensée à chaque individu, Leibniz étend l'*ego* perceptif à tout individu, mieux à toute monade quel qu'en soit le degré dans la série infinie[477]. Or, de par sa nature même l'individuation n'est pas un phénomène statique, stationnaire. Elle est dynamique. D'où la nécessité de conférer à l'*ego* perceptif sa dimension dynamique.

> Les deux caractéristiques fondamentales de la monade sont la perception et l'appétition. Les monades forment une pluralité d'irréductibles perceptions interdépendantes, chaque individu incluant les états contemporains de tous les autres membres, mais les incluant dans son propre mode de perception. Comme indiqué, il s'agit d'un système statique et donc incomplet. Pour Leibniz, la dynamique est essentielle. L'appétition en fait un système en constante évolution. L'être d'une monade existe dans une série d'états mineurs, et il passe de l'un à l'autre par appétition vers l'actualisation de son propre potentiel (KGA II/3, 333).

La perception qui est « l'état intérieur représentant les choses extérieures »[478] et l''appétition qui rend dynamique la perception par la modification des états de la monade, sont les deux caractéristiques qui inscrivent l'ontologie de Leibniz dans un débat permanent avec l'aristotélisme et le cartésianisme. Par sa perception, la monade saisit à la fois la totalité et l'individualité, l'infini et la singularité à condition de se nourrir de sa dynamique propre qu'est l'appétition[479]. La perception est l'enveloppement d'une multitude ou d'une variété

[477] Cf. J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les « Regulae »*, Paris, 1975, p. 188.
[478] Jonas cite G. W. Leibniz, *Les Principes de la nature et de la grâce* (voir *Principes de la nature et de la grâce, Monadologie*, éd. C. Frémont, Paris, 1996, p. 225. cf. KGA II/3, 336.
[479] Cf. A.-L. Rey, « Les paradoxes de la singularité : infini et perception chez G.W. Leibniz ». *art. cit*., p. 253.

dans l'unité et celle-ci est une action perceptive de la variété (cf. KGA II/3, 331)[480]. La nature chez Leibniz se voit à la fois perceptive et appétitive. L'*ego* se veut en même temps perceptif et appétitif.

D'une part, chaque monade perçoit selon son degré propre ou son individualité ce qui lui est intérieur mais également tout l'univers, parce qu'elle est « le miroir de l'univers ». Mais comment cela est-il possible puisque chaque monade est sans fenêtre ? En effet, il y a divers types de monade, par exemple : la roche, la plante, l'animal, l'humain, l'univers et Dieu. Chaque type de monade se caractérise par son degré de perception, mais tout contenu de perception réalise chaque fois une unité. La pierre, la plante et l'animal perçoivent à la fois les états internes de leur série de monade et l'état de l'univers à chaque instant. Chaque monade dans sa perspective propre représente ainsi le tout.

> Chaque unité de perception fait partie d'un tout en raison du fait qu'elle représente ce tout et en étant représentée dans d'autres unités de perception comme des parties du tout. Autrement dit, A représente l'univers, dont B et tous les autres font partie. Par conséquent, A représente B et tous les autres. B représente l'univers et tous les autres, qui font partie de cet univers, et cela inclut A, donc B représente A, et ainsi de suite. Le tout est la variété totale des membres de ces relations internes (KGA II/3, 331).

Cette unité de la perception ne se fait pas sous le mode géométrique de l'extension, mais par intension. Ceci signifie que les relations qui se nouent ne sont pas extérieures mais internes. Il ne s'agit pas d'une représentation des éléments relevant de l'étendue, mais d'une représentation essentiellement symbolique. Chaque monade comme unité de perception perçoit le tout en tant qu'elle est perçue comme par d'autres monades faisant parties intégrantes de ce tout (cf. KGA II/3, 331). Cette perception demeure symbolique parce qu'elle n'est pas incorporée dans la monade qui perçoit les relations possibles (KGA II/3, 332). Il y a dès lors, constate Jonas, une « inclusion mutuelle par représentation symbolique » (KGA II/3, 331). L'individu réalise une perception symbolique aussi bien de l'intérieur au regard de sa série, et extérieure par rapport à l'univers (cf. KGA II/3, 336). Cette dimension symbolique rappelle des travaux antérieurs de Leibniz sur la logique et les mathématiques visant une écriture universelle comme représentation symbolique de tout le savoir humain. Une monade ne perçoit pas directement les monades extérieures de sa série,

[480] Dans *Monadologie*, Leibniz écrit : « L'état passager qui enveloppe et représente une multitude dans l'unité ou dans la substance simple n'est autre chose que ce qu'on appelle la Perception qu'on doit distinguer de l'aperception ou de la conscience […] » (*Monadologie*, article 14, p. 245), cité par M. Parmentier, « Leibniz et la perception du futur », dans *Revue de Métaphysique et de Morale* 70 (2011), pp. 221-233, p. 223.

ni l'univers extérieur, mais plutôt les relations mutuelles au carrefour desquelles elle se trouve. Il y a exclusion mutuelle du contenu de la perception des différentes monades, parce que chaque monade qui perçoit les autres également percevant, inclut le contenu de leur perception dans lequel elle est englobée. Cette inclusion mutuelle ne juxtapose pas simplement les différentes représentations, mais réalise un véritable continuum (KGA II/3, 331).

Selon Jonas, différemment de la juxtaposition qui impliquerait le primat d'une constitution spatiale ou géométrique, le principe de continuité montre qu'il s'agit non pas d'une individuation quantitative, mais essentiellement qualitative. De ce point de vue, les individus dans la nature se distinguent d'après leur degré de perception. L'univers est ainsi une gradation infinie de la qualité de perception. La roche, la plante, l'animal ou l'humain appartiennent à une même échelle qui les distingue suivant leurs degrés de perception et constitue un continuum complexe. Cette échelle s'étend sans admettre de saut ou de vide, de l'absolument confus et obscur vers l'extrême clarté et distinction (cf. KGA II/3, 333). Autrement dit, contre l'atomisme qui sépare les unités irréductibles par le vide, la monadologie leibnizienne exclut le vide et professe une nature infiniment continue non pas extensivement, mais intensivement. Entre la pierre et la plante, il n'y a aucun saut, mais une série d'intermédiaires. Il n'y a pas de saut dans les degrés de clarté dans la nature : « le critère de l'individuation est la distinction ou la confusion des perceptions » (KGA II/3, 333). Suivant le même principe de continuité, la série des monades dans la nature évolue graduellement des perceptions les plus obscures vers la grande clarté. Mais, cette évolution vaut également pour chaque monade qui dans son histoire peut tendre de l'obscurité vers clarté ou décliner de la distinction vers la confusion (KGA II/3, 333).

D'autre part, puisqu'avec la seule perception, la monade reste statique, Jonas note que Leibniz ajoute le pôle dynamique : l'appétition. Celle-ci est la force ou le pouvoir interne qui fait passer la perception d'un état à un autre. Elle désigne le mouvement interne de la monade qui inscrit les perceptions successives dans une continuité sans saut ni terminus. Dans ce continuum infini, une monade passe d'une perception à une autre, d'un état vers un autre, de sorte que ce potentiel qu'elle réalise à chaque instant constitue sa véritable essence (cf. KGA II/3, 333). En tant qu'appétition, la monade est potentialité, virtualité. Jonas pointe ici le deuxième apport de la théorie de l'organisme de Leibniz qui définit l'essence de la vie et de la substance comme un processus (cf. KGA II/3, 338). La vie est une individuation

permanente dont l'essence ne saurait être donnée dans le cliché d'un instant. L'appétition préside dès lors à l'actualisation de l'essence d'une monade, à son auto-réalisation. La réalisation de ce potentiel engage le rapport de l'individu non pas directement à l'espace, puisque la perception n'est pas extensive, mais au temps : « l'espace n'est que la chose qui peut exister ensemble en un temps. Le temps est ce qui ne peut pas coexister et doit donc exister successivement » (KGA II/3, 332). La coexistence des monades d'une série n'est pas géométrique, mais temporelle, trouvant son épaisseur dans le « continuum intensif », dans la succession des états. L'espace signifie la simultanéité, tandis que le temps renvoie à la succession (cf. KGA II/3, 334).

Dans ce continuum qualitatif, les futurs états sont déjà contenus dans la monade qui est grosse de son propre avenir et s'actualise constamment, car l'appétition en tant que potentialité constitutive de la monade « est une perception naissante et germinale » (cf. KGA II/3, 334)[481]. Ni la perception, ni l'appétition ne se déploient à la mesure de l'espace, mais toujours dans un rapport au temps car, on l'a dit, il n'y a pas de divisibilité impliquée par l'espace dans l'individu. A la lumière de cette appétition, l'individu est essentiellement temporal, son épaisseur constituée de la succession des états perceptifs est historiale. Sous ce rapport, la monade perçoit instantanément ses états perceptifs passés, présents et futurs. Comme instant à venir, la réalisation du potentiel est déjà contenue et perçue dans chaque présent perceptif. Il s'agit dans la perception comme dans l'appétition d'une inclusion de l'infini dans le fini, de la totalité dans l'individuel[482]. De même que la totalité est répétée autant de fois qu'il y a des parties, de même l'intégralité de l'infinie temporalité est répétée dans la perspective propre de chaque individu qui a ainsi sa propre histoire (cf. KGA II/3, 332). En d'autres termes, l'appétition est une constante inscription d'une historicité infinie dans un temps fini, de la même manière une couleur telle le bleu ou le rouge se veut en réalité une nuance parmi les nuances infinies de ces couleurs. Une couleur est finie en tant qu'elle est limitée par une autre, le rouge n'étant pas le bleu, et vice-versa ; mais elle est infinie dans ses nuances qui demeurent un continuum intensif ou qualitatif (cf. KGA II/3, 334).

D'après Jonas, Leibniz explique que l'appétition fait de la monade un potentiel, une entéléchie : « la monade n'est qu'une entéléchie » (KGA II/3, 333). Les textes de Leibniz après 1678 désignent par entéléchie la forme substantielle, tandis qu'après 1695, cette notion

[481] Cf. M. Parmentier, « Leibniz et la perception du futur ». *art. cit.*, p. 225.
[482] A.-L. Rey, « Les paradoxes de la singularité : infini et perception chez G.W. Leibniz ». *art. cit.*, p. 254.

sert à nommer la monade comme automate naturel ou atome de substance[483]. D'aucun n'ignore la teneur aristotélicienne de ce concept [484]. Selon Aristote, le potentiel ou la puissance est différent de l'entéléchie. En effet, l'entéléchie est dite première lors de la réalisation d'un potentiel existant préalablement, du passage d'une puissance à l'acte. Par exemple, l'humain qui commence à lire ou à écrire, à force de répétition. Tandis que l'entéléchie seconde est l'exercice d'une capacité, la variation de degré d'actualisation[485]. Or, Leibniz confère à ce concept une autre portée. Par entéléchie, Jonas souligne que Leibniz entend ici « une nécessité totale d'actualisation » (KGA II/3, 333). Il y a dans l'individu, la nécessité d'une puissance interne qui actualise constamment ses différents états. Cette nécessité est interprétée comme une loi dans le sens presque juridique du concept : la loi qui oblige et organise. L'entéléchie se veut dès lors « la loi de la série de ses étapes de vie (…). La loi est le principe opératoire de la production des états » (KGA II/3, 333). Il s'agit ici de l'aspect sériel de la loi en ce sens qu'à la suite notamment de la critique de l'occasionnalisme, Leibniz était conduit à fonder la loi dans la constitution interne de la substance ou de l'individu[486]. Cette loi sérielle ne s'applique pas à un seul instant, mais à la totalité temporelle déjà présente dans l'individu et qui se déploie progressivement. Si l'appétition fait passer la perception d'un état à l'autre, c'est parce qu'en tant qu'entéléchie, elle préside à la

[483] Dans sa critique des positions de E. Rudolph et de C. Wilson, A. Latour note que Leibniz fait explicitement référence à la notion d'entéléchie première à partir de 1691. L'auteur de la Monadologie assume et transforme le sens aristotélicien de ce concept dans quatre directions possibles : le fondement substantiel animé du monde, la perfection, la finalité et la réalisation de l'acte substantiel. Cette transformation efface du coup la polarité entre la puissance et l'actualisation. Voir E. Rudolph, « Die Bedeutung des aristotelischen Entelechiebegriffs für die Kraftlehre von Leibniz », dans *Studia Leibnitiana, Sonderheft* 13 (1984), pp. 49-54 ; C. Wilson, « De Ipsa Natura, Sources of Leibniz's Doctrines of Force, Activity and Natural Law », dans *Studia Leibnitiana* xix (1987), pp.148-172 ; A. Latour. « Le concept leibnizien d'entéléchie et sa source aristotélicienne », dans *Revue Philosophique de Louvain*100 (2002), pp.698-722 ; p. 705 ; M. Gaudemard, *Leibniz. De la puissance au sujet*, Paris, 1994.

[484] L'individu est puissance d'autoréalisation d'une essence infinie. Dans l'analogie entre l'étant naturel et l'art, Aristote, contre les physiologues qui font de la matière la nature même des choses, identifie la matière à un simple potentiel, une entéléchie qui atteint sa réalisation dans la forme. Tandis que suivant l'art, le bois ou un tas de planches n'est pas directement une table en bois, celle-ci n'advient que lorsque le charpentier a fini d'imprimer une certaine forme à ces planches qui n'étaient qu'en puissance la table finalement réalisée. Or, contre notamment les atomistes, Aristote soutient que la matière, bien que caractérisée par la potentialité et l'indétermination, n'en constitue pas moins la condition nécessaire si une fin doit être atteinte. Différentes dimensions de pierres sont nécessaires si l'on veut construire un solide mur de protection, de même qu'un métal de bonne qualité est nécessaire si on veut forger une scie réellement tranchante et résistante. A l'horizon de la fin, il y a ainsi une véritable dialectique dans la nature entre la matière et la forme : la matière qui reçoit une forme pour réaliser une fin donnée. Ainsi, définir la monade comme entéléchie, c'est décidément réintroduire la téléologie dans l'étude de la nature. cf. Aristote, *Physique*, II, 193a31-b8.

[485] Voir Aristote, *De Anima* II, 5, 417 a22-b2 ; A. Latour. « Le concept leibnizien d'entéléchie et sa source aristotélicienne ». *Art. cit*., pp. 699-703.

[486] Cf. B. Gnassounou, « Causalité, puissance et lois de la nature chez Leibniz », dans *Revue d'histoire des sciences* 66 (2013), pp. 33-72, p. 39.

production même de ces états successifs. En ce sens, elle est une puissance d'auto-réalisation. Cependant, on doit se demander si l'idée de perfection et donc celle de finalité ne demeurent pas sous-jacente à la notion leibnizienne d'entéléchie, car l'étymologie de ce terme a pour racine le τελοσ (la fin) et ce qui s'actualise de la sorte est le meilleur possible.

Par ailleurs, Jonas signale un conflit interne entre la perception en tant que perspective particulière d'une monade et l'appétition qui conduit cet atome de substance à la réalisation de soi. Ce conflit consiste dans la difficile conciliation entre l'autosuffisance d'une monade et l'assignation en elle de la représentation et de la mobilité d'un univers infini. Comment une monade qui est sans fenêtre, ne disposant pas d'ouverture sur le monde, parvient-elle à une perception de l'univers, quand bien même celle-ci se limiterait à sa perspective singulière ? Cette question en appelle une autre : d'où vient que les états perceptifs évoluent à l'aide de la force même de la monade (cf. KGA II/3, 334) ? Jonas, qui rattache ce conflit à l'absence d'interaction interne et externe à la monade, note là l'une des faiblesses criantes de la monadologie. Leibniz était conscient de ce paradoxe entre les lois de la substance et ce qui s'observe dans la nature : « une substance particulière n'agit jamais sur une autre substance particulière et n'en pâtit pas non plus »[487]. Mais, dans l'appendice à l'étude sur « La noblesse de la vue » (1954) : « Vue et mouvement », Jonas remarque que le concept même de monade qui se défait de toute interaction avec l'univers perçu, échoue dans une contradiction interne : l'individu « perçoit, par la nature même de la perception, doit être aussi agent » (PhV, [156], note 3)[488]. Il ne manque cependant pas de commenter le principe de l'harmonie préétablie qui est la solution leibnizienne à ce problème d'interaction. Les substances sont réglées par Dieu depuis la création du monde pour se conformer les unes aux autres, pour être en harmonie entre elles. Cette harmonie préétablie signifie la conformité entre des essences qui évoluent de façon autonome selon l'ordre des monades, sans aucune influence, ni détermination mutuelle (cf. KGA II/3, 334). L'adaptation de la synchronisation occasionnaliste de l'esprit et de la matière, Leibniz postule un réglage préalable de tous les mouvements du monde, si bien qu'il en vient à récuser l'existence de toute causalité directe d'une substance sur l'autre, à réfuter toute interaction entre l'esprit et la matière. Bref, la résolution du conflit entre la perception et l'appétition par le principe de l'harmonie

[487] G.W. Leibniz, Discours de métaphysique (1686), § 9, cité par B. Gnassounou, « Causalité, puissance et lois de la nature chez Leibniz ». *art cit.*, p. 33.

[488] Jonas renvoie aux Gifford Lectures de 1953 dans lesquelles on retrouve des thèses de John Macmurray (The Self as Agent) qui lui sont proches.

préétablie soulève la question du rapport entre les lois de la substance et les lois de la nature, rapport qui commande la possibilité même de la physique comme science des lois. Mais, de façon plus stricte, c'est la question même de l'idéal de la géométrisation de l'univers qui est ici impliquée, étant donné que la définition même de la monade exclut toute idée de l'étendue, la perception n'a rien de spatial dans le contexte d'une représentation essentiellement symbolique.

6.2. Infinité de la monade et critique du géométrisme

Il semble bien que la sobriété du commentaire de Jonas vise à faire ressortir deux aspects de la monadologie leibnizienne : l'échelle infinie d'une vie comprise comme processus et la critique tant du géométrisme que du mécanisme. Ces deux aspects sont intimement liés puisque l'inscription de l'infini dans les différentes dimensions de la substance, annonce une nouvelle articulation entre les expressions métaphysiques et mathématiques de cet infini. Ils se rattachent aux deux voies d'explication de la différence spécifique qu'indique Jonas chez Leibniz : la voie externe ou mécaniste selon laquelle le vivant diffère du non-vivant en tant que machine naturelle et la voie interne qui signale la présence d'une monade dominante de la monade vivante (cf. KGA II/3, 264). La voie interne qui se rapporte à la coordination de l'échelle infinie de la monade montre que celle-ci ne saurait être réduite ni en un point géométrique, ni en une machine artificielle. Singulièrement, le rappel par Jonas du fait que la monade ne constitue pas un point géométrique, mais métaphysique nous amène à interroger la critique du géométrisme cartésien par Leibniz, s'il est par ailleurs acquis que la position de ce dernier vis-à-vis du mécanisme ne souffre d'aucune ambiguïté. Pour élucider les deux aspects susmentionnés, Jonas se laisse guider par trois questions que soulève l'approche organique de la monade : « (1) Si les entités primaires de base sont organiques, qu'en est-il des choses inorganiques dans la nature ? (2) Quelle est la distinction entre le corps et l'âme ? (3) Quelle est l'explication de la vie et de la mort ? » (KGA II/3, 335). Ces questions concernent respectivement l'échelle infinie des individus, l'unité psychophysique et la nature de la mort chez Leibniz. Nous allons les suivre en commençant par la distinction entre le corps et l'âme.

6.2.1. Loi de la série et unité de la monade

La différence spécifique interne présente la monade dominante comme le « centre » d'une échelle infinie des monades (KGA II/3, 265)[489]. Cette monade dominante est dite loi de la série, âme de la monade. Elle est la monade centrale ou supérieure. Cette loi sérielle convoquée dans la caractérisation de l'appétition joue en faveur d'une approche non géométrique de l'individu[490]. En effet, la monade possède une âme qui est la monade dominante ou la loi de la série et un corps qui n'est pas étendue. Au début de la neuvième conférence du cours sur « Vie et organisme » de 1963/64, Jonas écrit :

> Nous poursuivons notre discussion sur la théorie de l'organisme de Leibniz. Nous discutions des monades organisées qui forment la vie. S'il y a un organisme, alors il y a une âme et cette âme est la monade dominante de l'organisme. La Monade est âme en tant qu'elle perçoit et corps en tant qu'elle est perçue. La monade n'a de réalité que dans la série continue de ses états successifs. Une monade est une variété dans sa propre intériorité, mais pas dans ses parties extrêmement coordonnées (KGA II/3, 336).

Nous pouvons nous servir de deux caractéristiques de la monade pour exprimer le rapport de l'âme au corps. L'âme est le sujet de la perception, tandis que le corps en est l'objet ou l'état, le corps étant impliqué dans la perception[491]. De même l'âme comme loi de la série est l'agent, tandis que le corps est la réalisation de la puissance. L'âme est l'actuel, le corps est le virtuel ou le potentiel. Pour confirmer cela Jonas note : « La monade est une entité organique. Chaque monade est une unité d'âme et de corps, si par âme nous comprenons l'actuel et par corps nous comprenons le potentiel » (KGA II/3, 335). On peut comprendre cette unité organique soit à partir de la perception, soit à l'aide de l'appétition. Mais, ce double rapport ne se rapporte pas à l'étendue, mais uniquement au temps en tant que continuum des états de la monade. Il ne se rapporte pas non plus à l'extériorité, puisque le corps et l'âme se distinguent particulièrement par leur intériorité. Etant donné que le concept d'organisme suppose une certaine union de l'âme et du corps, du tout et de ses parties, il n'est pas exagéré de déduire une certaine unité psychophysique dans laquelle le problème d'interaction est complètement désactivé. Puisque la monade se distingue principalement par son unité, la perception doit également être marquée par la même unité : la variété ou le

---

489 Jonas note que Leibniz utilise cette image du « centre » en analogie avec les phénomènes optiques. cf. KGA II/3, 268.

490 Leibniz distingue entre les lois de la nature et la loi sérielle. Les lois de la nature, à l'occurrence la loi de choc, sont générales, relationnelles et communes aux substances. Tandis que la loi de la série est individuelle en tant que principe de changements internes à chaque substance. cf. B. Gnassounou, « Causalité, puissance et lois de la nature chez Leibniz ». *art. cit.*, p. 37.

491 Cf. J.-M. Buizard, « De la séparation entre perception et conscience », dans *L'Évolution Psychiatrique* 80 (2015), pp. 29-40, p. 38.

divers perçu réalise constamment une unité (cf. KGA II/3, 331)[492]. Avec l'unité également sur l'axe d'appétition, le degré de clarté ou de confusion de la représentation se présente comme le véritable critère d'individuation de la monade (cf. KGA II/3, p. 333). Bref, l'étendue n'est pas une propriété du corps, ni elle, ni son interaction avec l'âme ne peuvent rendre compte de l'individualité organique.

Jonas souligne que la question cruciale de la monadologie leibnizienne consiste à savoir la signification de l'épithète « dominant » rattachée à la monade (cf. KGA II/3, 266). La question qui y est ici subséquente concerne la manière dont cette domination se rapporte à la qualité de toute la série concernée désignée comme le corps de la monade (cf. KGA II/3, 266). Jonas évoque les paragraphes 3 et 4 de *The Principles of Nature and Grace* qui précisent que la domination de l'âme et la subordination du corps dépend du degré de la perception : « Dominatio ... et subordinatio monadum in ipsis considerata monadibus non consistit nisi in gradibus perceptionum »[493]. « Omnis monas creata est corpore aliquo organico praedita, secundum quod percepit appetitque »[494]. La monade dominante dispose de la perception la plus élevée par rapport aux autres monades de la série, dites monades subordonnées dont les perceptions enrichissent celle de la première (KGA II/3, 268). A l'aune de cette unité psychophysique, il existe dans un organisme une hiérarchie infinie de l'intensité mentale dont le degré le plus élevé appartient à la monade dominante (cf. KGA II/3, 336). En vertu de l'intensité de sa perception, la loi sérielle est un « principe unificateur » pour les autres monades qui forment avec elle l'organisme (cf. KGA II/3, 336). La différence au sein de l'organisme se joue uniquement au niveau de la perception, mais pas directement au niveau de l'appétition, puisque aucune monade n'exerce sur une autre une influence particulière, ni une force donnée, quand bien même indirectement l'appétition commande l'intensité mentale d'une monade. Ainsi, de la même manière qu'une monade dominante joue le rôle du centre ou de foyer dans l'organisme vis-à-vis des autres monades, de même celles-ci ont chacune dans leur organisation une monade dominante qui unit les autres monades de la série, de sorte qu'il établit dans l'organisme une véritable « hiérarchie de dominance et de subordination » (cf. KGA II/3, 336). Toutefois, on doit se demander si

[492] On doit se poser la question de la constitution de ce qui est perçu par l'*ego* perceptif, chez Leibniz : est-il un objet, une idée ou un phénomène ? cf. J. Roland, *Leibniz et l'individualité organique*, Montréal, 2012, p. 22 ; M. Parmentier, « Leibniz et la perception du futur ». *art. cit*, p. 223.

[493] G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriffen*, hg. v. C. I. Gerhardt, Bd. II, Berlin, 1879, p. 451, cité par KGA II/3, 267.

[494] G. W. Leibniz, *Opera Philosophica*, hg. v. J. E. Erdmann, Berlin, 1840, p. 678, cité par KGA II/3, 267.

une loi sérielle conserve indéfiniment sa position privilégiée, puisque l'appétition est censée en modifier constamment l'intensité mentale. En d'autres termes, si les monades n'agissent pas les unes sur les autres, qu'est-ce qui les maintient alors ensemble ?

Selon Jonas, l'alliance des monades peut se former soit par parenté de degré de perception, soit par distribution aléatoire. Plus nettement, il s'agit de deux exigences de la monade dominante et par conséquent de l'organisation au sein de l'organisme : la capacité à la représentation plus élevée et plus claire, et l'alliance avec des monades capables de l'enrichir (cf. KGA II/3, 337). D'une part, la position centrale de la monade dominante résulte de l'alliance de cette dernière avec un agrégat de monades apparentées dans leur commune aptitude à la plus haute représentation et dans la plus claire perception de l'univers (cf. KGA II/3, 337). Autrement dit, cette alliance suivant le critère d'une proximité dans le degré de perception et représentation symbolique, enrichit la monade dominante qui conserve ainsi sa position aussi longtemps que s'affermit cette alliance. D'autre part, lorsque l'alliance se fait de façon aléatoire, il en résulte un système confus. Il s'ensuit dès lors une désintégration, un appauvrissement. Donc, il n'y a véritablement d'organisme, et partant d'organisation, que dans une alliance sur fond de la parenté des degrés de perception, ce qui « conduit à l'accumulation et à la concentration des contenus, de sorte que les autres monades servent d'organes à la monade dominante » (KGA II/3, 337).

6.2.2. L'échelle infinie de la nature et la critique du mécanisme

La différence spécifique mécanique de la monade décrit celle-ci comme un tout dont les parties infinies forment une échelle de perception. De ce point de vue, la monade appartient chaque fois à une série infinie interne et externe, en maintenant une unité, une corrélation dans les deux sens. Par conséquent, l'unité organique entre l'âme et le corps caractérise toute la série à l'interne comme à l'externe, si bien que la nature décrit une inclusion complexe de séries infinies. Rappelons que cette unité ne s'opère pas par extension mais par intention, non pas par juxtaposition mais par inclusion dans un continuum résultant de l'interdépendance au sein du divers perçu (cf. KGA II/3, 331). Pour Leibniz, l'univers est une monade, plein des monades, plein de vie, plein d'organismes [495]. Les entités primaires

[495] Cf. G. W. Leibniz, *Principe de la nature et de la grâce fondée en raison*, §1, GP VI, 598.

comme l'amibe et les choses inorganiques telles que la pierre appartiennent toutes à la même échelle infinie de la vie qu'est la nature. Tous les étants forment :

> « (…) une hiérarchie de monades. À la limite inférieure, nous avons les parties inconscientes de la pierre, par exemple. À la limite supérieure se trouve, bien sûr, Dieu. D'après ce classement, nous pouvons parler des âmes des plantes, des animaux et des hommes » (KGA II/3, 336).

Pour Leibniz, « Il n'y a pas un point de portion de la matière où il n'y a pas une infinité de corps organiques et animés »[496]. Certes, Dieu est une monade non organique, totalement simple, disposant de la totalité infinie des perceptions et dépourvu de toute appétition, puisqu'en tant que transcendant, il « est complètement actualisé » (KGA II/3, 334). Seul Dieu dispose d'une connaissance totale du dynamisme infini de toutes les monades (cf. KGA II/3, 333). Cependant, l'univers créé par Dieu est une monade composée de monades différentes les unes des autres, celles des minéraux, des végétaux, des animaux et des humains. Chaque étant naturel forme une monade des monades et se caractérise selon les degrés par l'appétition et la perception. La perception étant une caractéristique fondamentale de la monade, les minéraux, les végétaux, les animaux perçoivent, mais indistinctement, sans être conscients de leur acte perceptif (cf. KGA II/3, 336). A un certain stade apparaît la conscience ou connaissance réfléchie de l'intensité interne d'un ego perceptif, qui est appelée aperception et « n'est pas donnée à toutes les âmes ni à la même âme en tout temps » (cf. KGA II/3, 336).

De cette échelle infinie, il sied d'extirper les machines artificielles dont les parties ne sont aucunement des machines, à la différence d'une machine organique (cf. KGA II/3, 336). Cette analogie montre bien que Leibniz demeure sous l'influence du mécanisme cartésien qu'il combat d'ailleurs et qui comprend l'organisme vivant comme une machine.

> Leibniz adopte sans réserve la pensée mécaniste dominante de l'époque, et il ne dépasse les cartésiens qu'en se posant la question, en quoi la machine naturelle diffère d'une machine artificielle. La différence ne réside pas dans le principe de fonction (…). La différence que Leibniz fait remarquer est la suivante : dans la machine artificielle, les parties ne sont pas elles-mêmes des machines (KGA II/6, 264).

Cette différence spécifique externe réside dans le fait que la monade est une machine dont les parties sont elles-mêmes des machines (cf. KGA II/3, 265). Mais même si Leibniz adopte

[496] G. W. Leibniz, *Considérations sur les principes de vie et les natures plastiques par l'auteur du Système de l'Harmonie préétablie,* GP VI, 539.

le mécanisme de son époque, il le critique en ce qu'il pense que c'est l'intérieur qui doit régir l'externe. Le principe métaphysique doit être la vérité du principe phénoménologique. Cette critique implicite atteste dès lors clairement que « les relations internes des monades (…) ne sont pas mécaniques » (KGA II/3, 265). On sait que chez Descartes, un tel mécanisme qui établissait une relation mécanique entre les parties d'un organisme vivant, pour s'articuler avait besoin de fonder la physique sur deux préalables métaphysiques majeures : l'existence de Dieu, et la distinction substantielle du corps et de l'âme[497]. Nourri dans le terreau de ce mécanisme cartésien, Spinoza se réapproprie les fondements de l'analogie de l'animal-machine qu'il tente par ailleurs de dépasser par le *conatus* qui forme le tissu de chaque mode[498]. Leibniz pour sa part maintient l'analogie de la machine à condition de concevoir les parties de l'organisme également comme des machines, puisque l'organisme comme unité est composé d'autres organismes (cf. KGA II/3, 336). Ce n'est pas le principe de fonctionnement qui fait la différence entre les organismes, mais plutôt l'organisation en vertu de laquelle chaque organisme est un agrégat d'organismes dotés chacun par un degré de perception spécifique, variant selon un dynamisme également singulier. Par exemple, le corps humain qui est un organisme, est composé de la tête, du thorax et des membres supérieurs et inférieurs qui sont à leur tour des organismes composés d'autres organismes. Une partie telle que la tête est à son tour un organisme composé d'autres organismes comme le cerveau, les yeux, le nez, les oreilles et la bouche, etc.

En définitive, ce qui vient d'être dit questionne la frontière entre l'organique et l'inorganique. D'après Jonas, il importe de souligner au préalable que cette frontière reste floue en raison des gradations infinies entre les étants (cf. KGA II/3, 337). Notre auteur constate que Leibniz demeure silencieux sur cette question, puisque même si l'on fait de la qualité minimale nécessaire à la vie, le critère de la distinction entre le vivant et le non-vivant, cela n'explique pas les raisons qui président à l'alliance des monades qui en raison de leur degré de représentation, enrichissent la monade dominante (cf. KGA II/3, 337). Ces raisons demeurent d'autant inexpliquées que l'âme ne peut servir de principe organisateur

[497] Cf. S. Mazauric, *Histoire des sciences à l'époque moderne*, Paris, 2009, p. 127 ; F. Duchesneau, « Du modèle cartésien au modèle spinoziste de l'être vivant », dans *Canadian Journal of Philosophy* 3(1974), pp. 539-562, p. 541.

[498] Dans la troisième section de son article indiqué ci-bas, F. Duchesneau critique la lecture jonassienne de la théorie de l'organisme de Spinoza. Contre Jonas qui soutient le rejet par Spinoza de l'analogie de l'animal-machine, au bénéfice d'une individuation en interaction avec les autres modes, F. Duchesneau défend que l'individuation chez Spinoza fait concourir un processus de détermination mécanique et le conatus en tant que processus de détermination dynamique. cf. F. Duchesneau, « Du modèle cartésien au modèle spinoziste de l'être vivant ». *art. cit.*, pp. 555-556.

dans un organisme dépourvu d'interaction entre ses parties. Sous cet angle, la vie qui caractérise l'organisme, est un dynamisme d'enrichissement de la monade dominante en vertu d'alliance entre cette dernière et les monades qui accroissent sa perception, tandis que l'inorganique semble ne pas exister, car « la monade est indestructible. [Et] la mort n'est qu'une nouvelle involution » (KGA II/3, 337). A la lumière de ce terme qui en mathématique indique une bijection réciproque à elle-même, la mort qui n'est nullement une destruction, se comprend comme un développement en repli ou à rebours, une sorte d'évolution dégénérative[499]. A l'opposé de l'évolution, la mort comme involution signifie le retour de la monade à la condition implicite de la vie et la perte de la jouissance inhérente à un certain degré de perception. Elle est un simple repli qui ne saurait détruire la vie qui est également enveloppée à l'infini dans les semences de chaque organisme. L'écart entre vie et mort comprend des discrets états intermédiaires, tandis que la différence entre les deux se calque sur celle entre évolution et involution, à travers laquelle la mort apparaît justement comme une perception infiniment petite, une appétition de très faible intensité. Selon Jonas, cette interprétation de la mort en marge de toute destruction ou corruption, aveugle sur le danger ou la menace qui pèse constamment sur la vie, et par ce fait même, vicie le système leibnizien (cf. KGA II/3, 337).

Pourtant ces différents aspects d'un univers infini ayant une dynamique également infinie qui s'individualise en des degrés aussi infinis rappelle bel et bien la critique de Leibniz à l'égard de la mécanique classique. Dans cette nature infinie, la dynamique qui engage l'organisme dans un processus permanent, qui se conserve en dépit de ses multiples variations, apparaît comme la véritable essence de l'individu. La révision de la géométrie a permis de comprendre les rapports entre monades en termes de relations, et celles-ci ne sont pas mécaniques. Le concept des entités théoriques représente des propriétés et des relations essentielles des corps, en dehors des déterminations étudiées par la géométrie telle que la grandeur[500]. En particulier, c'est le concept de force ou d'appétition qui est comme la force vive de la substance qui impose la nécessité de la réforme du principe de la conservation de

[499] Dans la critique de la géométrie de l'incidence, Leibniz stigmatise la négligence par Pascal de l'involution à laquelle se rapporte la préservation des relations de proportions. Justement, la naissance et la mort dans la lecture de Leibniz par Husserl sont respectivement perçues comme évolution et involution. cf. V. Debuiche, « L'invention d'une géométrie pure au 17e siècle : Pascal et son lecteur Leibniz », dans *Studia Leibnitiana* 48 (2016), pp. 42-67, p. 47 ; M. Vergani, « La lecture husserlienne de Leibniz et l'idée de « monadologie » », dans *Les Études philosophiques* 71 (2004), pp. 535-552, p. 537.

[500] Cf. L. Boi, « Leibniz sur l'espace, le continu et la substance ». *art. cit.,* p. 415.

la quantité de mouvement développé par la mécanique cartésienne[501]. Leibniz distingue la quantité de mouvement qui relève d'une force morte (*conatus*), de la force vive (*impetus*). Il remplace ainsi le principe cartésien de la conservation de la quantité de mouvement par celui de la conservation de la force vive (de mv à mv^2) pour contester l'anéantissement totale de la cause dans son effet, comme dans les cas de collisions[502]. Ceci s'emploie notamment dans l'interprétation de la mort dans laquelle la force vive ne s'anéantit pas, mais se conserve dans un degré très faible.

Somme toute, la critique de Leibniz est insuffisante pour combler de façon satisfaisante l'impasse causée par l'interprétation cartésienne de l'organisme vivant. Certes, la nouveauté apportée dans la compréhension à la fois de la relation entre l'organisme et ses parties, et de la vie comme processus permet au système de Leibniz de franchir un cap décisif qui sera mis largement en contribution par la théorie de l'évolution. Mais à bien des égards, Jonas constate que Spinoza comme Leibniz combattent encore dans l'arène de la philosophie cartésienne. Par conséquent, il estime que c'est Whitehead qui offre la possibilité de dépasser la posture générale du cartésianisme.

6.3. La révision ontologique chez Whitehead : une critique de Leibniz

Jonas, qui rappelle que Whitehead (1861-1947) nomme son ontologie théorie générale de l'organisme, précise que celle-ci poursuit la même visée que l'ontologie de Leibniz qu'elle critique par ailleurs. Le deuxième appendice à l'article « Dieu est-il mathématicien », intitulée : « Note sur la philosophie whiteheadienne de l'organisme » explique ce rapport à Leibniz en ces termes :

> Whitehead, qui, c'est significatif, appelait sa théorie générale de l'être une « philosophie de l'organisme », transforma en effet la différence d'essence entre la vie et l'absence de la vie en différence de degré. En cela comme à d'autres égards, il suivait Leibniz et, pas plus que lui, n'avait de place réelle pour la mort dans l'explication conceptuelle de la vie (PhV, [95]).

Même si cette révision ontologique de Whitehead recours comme Leibniz à certaines notions de la philosophie péripatéticienne, tels que l'acte, l'entéléchie, l'actualisation, elle n'est nullement un retour à Aristote (cf. PhV, [2]). Comme chez Leibniz, pour Whitehead, toute la nature est vivante et l'être s'identifie à la vie. La nature forme une échelle infinie au long

[501] Cf. *Ibidem*, p. 414.
[502] Cf. B. Gnassounou, « Causalité, puissance et lois de la nature chez Leibniz ». *art. cit.*, p. 40.

de laquelle la différence entre le vivant et le non-vivant n'est qu'une affaire de degrés au regard de ce qui constitue l'essence de l'être. Est-ce à dire que les deux philosophes conçoivent cette essence de la même manière ? Qu'est-ce qui fait de l'ontologie whiteheadienne une pertinente critique de la Leibnizienne ? Dans quelle mesure Whitehead apporte-t-il une solution au dualisme cartésien qu'il nomme « bifurcation de la nature » (Eph, xiii) ?

6.3.1. Whitehead et la métaphysique de l'expérience

Certes, c'est depuis le cours de 1951 que Whitehead apparaît chez Jonas comme la critique satisfaisante de la révision ontologique menée de façon générale par le rationalisme moderne et plus particulièrement par Leibniz dont la tentative reste encore tributaire de la définition cartésienne de l'étendue qui est matière, quantité et répétition continue des éléments (cf. KGA II/3, 257)[503]. Mais, le cours de 1963/64 fait trois allusions importantes aux limites de la philosophie de l'organisme de Whitehead, sans les développer. Tout d'abord, Jonas montre qu'à la différence du progrès créatif de Whitehead, le *conatus* thématisé par Spinoza qui se veut une reconduction du principe de l'inertie dans le domaine de l'organisme et en ontologie, n'est nullement créatif puisqu'il n'ajoute rien à la chose, ne produit pas de nouveauté (cf. KGA II/3, 327). Ensuite, dans une discussion autour du métabolisme dans le cadre de la théorie darwinienne, Jonas souligne la difficulté à laquelle conduit Whitehead lorsqu'il étend l'identité biologique à tout l'univers, occultant le danger constant auquel s'expose le vivant et privant dès lors l'organisme du défi qui le caractérise. Cette manière de résoudre le problème de l'identité physique en termes d'identité biologique, bien qu'elle ait l'avantage de faire de la vie une question de degrés tendant vers une intériorité, rappelle cependant le modèle classique pour laquelle l'identité physique se rapporte à une extériorité dimensionnée à l'aide de l'espace et du temps (cf. KGA II/3, p. 354). Enfin, dans la même veine, Jonas s'oppose diamétralement à l'abandon par Whitehead de la distinction entre l'identité organique et l'identité physique, entre le vivant et le non-vivant, abandon qui

[503] La révision ontologique de Leibniz critique la perspective ouverte par Spinoza dont le processus soustractif de la détermination, négative par son essence, s'inscrit également dans l'optique cartésienne d'une étendue essentiellement matérielle, géométrique et divisible à l'infini. (cf. KGA II/3, 256). Pourtant, Leibniz qui dépasse la conciliation entre cette divisibilité infinie et l'approche atomiste, confère dans la monade la primauté à la structure d'arrangement des parties, rappelant ainsi la théorie mécaniste (cf. KGA II/3, 424). Nonobstant cela, pour Jonas, cette perspective de Leibniz, qui est une philosophie de l'organisme digne de ce nom, doit accepter le correctif que lui suggère Whitehead, quand bien même notre auteur émet de sérieuses réserves sur certains aspects de la doctrine whiteheadienne, notamment la nécessité des objets éternels (cf. KGA II/3, 297).

aboutit à la négation de la mort, face à laquelle se jouent pourtant les polarités du vivant entre la liberté et le besoin, entre l'ipséité et l'altérité, dans la transcendance respective du temps et de l'espace (cf. KGA II/3, p. 359). Tel est *grosso modo* le grief de Jonas à l'égard de Whitehead. Toutefois, c'est au cours de 1970/71 : « Alfred North Whitehead », que Jonas a consenti au besoin d'un développement approfondi de la pensée de Whitehead[504].

Dans ce cours, le premier geste que Jonas salue chez Whitehead est l'inscription de la théorie et de la pratique fondamentalement dans l'expérience. La pensée whiteheadienne a son fondement dans une ontologie de la vie en tant qu'expérience. Tout est vie et « La vie s'identifie à l'expérience. Il y a une unité entre les expériences et ce qui est vécu – une potentialité permanente du tout fait de la potentialité des parties une actualité » (KGA II/3, 497). La nature est intégralement vivante et la vie est expérience, occasion d'expérience. Dans une acception très large, le terme expérience est appliquée aux choses depuis les processus ou éléments primitifs de la nature, tel que le choc des particules. Toute réalité, qu'il désigne par « entité » peut être « expériencée ». Tout étant, toute actualité est sentiment, expérience (PhV, [25], note 2).

> Whitehead fait toujours appel à l'expérience. Ainsi, la métaphysique de Whitehead est empiriste. Il critique les rationalistes pour le manque d'accent sur certains types d'expérience qui est nécessaire pour rendre compte de ce qui est. D'eux, nous obtenons une vision pratique de la réalité (KGA II/3, 504).

Au fait, dans son grief contre le rationalisme, Jonas fustige le délaissement de l'expérience. Contre le cartésianisme et le rationalisme qui font découler l'intelligibilité de l'abstraction et comprennent le monde à partir de la conscience, il est question de retourner à l'expérience qui est mouvement de soi, création, sentiment de soi au bénéfice d'une nature non plus morcelée mais comme continuum (cf. KGA II/3, 497). Ce que la tradition philosophique a nommé objet, chose ou substance, n'existe vraiment que comme expérience, ce sentiment originaire de mouvement à soi et de relation à soi. Sans doute, le rationalisme moderne avait opéré une « bifurcation » de la nature à travers laquelle la réalité était conçue en termes de

[504] Ce cours s'est étendu du 14 octobre 1970 au 20 janvier 1971 sur dix séances. Après quelques considérations générales, ces séances ont abordé respectivement les aspects ci-après : la nature vivante, l'argument métaphysique contenu dans *Modes of Thought,* l'ordre et le désordre, les quatre fondements de l'ordre (ordre, intensité, superjet, sujet), les deux modes de perception (immédiateté de présentation et efficacité causale), suite sur l'immédiateté de présentation, les catégories d'explication, et d'autres notes (théorie des sentiments, différence entre considération objective et formelle de l'entité présente, préhensions négatives, le principe des compossibles de Leibniz, etc). Dans l'ensemble, ce cours suit pas-à-pas les cinq parties de *Process and Reality* : le schème catégorial, l'application des catégories aux sujets, la préhension, l'extension et la dialectique des opposés et le rôle de Dieu mathématique du salut. cf. KGA II/3, 497-554.

substance et d'attributs. Il plongeait ainsi la philosophie dans une profonde détresse et occultait la signification même de la vie (cf. KGA II/3, 498). Mais, pour Whitehead, la pierre, l'amibe, la chaise, l'animal ou l'humain sont des occasions d'expérience. Ils ne sont pas en relation et en mouvement, mais se constituent eux-mêmes comme connexion et mobilité. En ce sens, ils sont des événements. Par exemple, au lieu de voir une chaise comme un assemblage des bois ayant une forme donnée, il sied de l'appréhender comme un ensemble d'interactions, de mouvements et de relations au carrefour desquels apparaît alors ce qui se donne comme matière. L'erreur des Modernes, également dans une large mesure celle des Anciens, est de méconnaître que la nature est vivante, et par conséquent de la chosifier, de l'objectiver, de la géométriser. Le modèle géométrique devenait le seul domaine dans lequel l'explication scientifique opérait (cf. KGA II/3, 500).

Les deux substances irréductibles du dualisme cartésien, la substance unique aux attributs et modes infinis dans le monisme spinoziste, et la monade leibnizienne en tant que substance individuelle comprenant une série de monades ne trouvent pas leur fondement dans l'expérience mais dans une intuition de raison, qui est pour Jonas un moment dogmatique. Le principe de l'interprétation de l'être qu'elles représentent ne se fonde pas sur la vie dans sa dimension préthéorique comme expérience de soi. Jonas constate que Leibniz et le cartésianisme de façon générale ont méconnu la place de l'expérience en accordant le primat au *cogito*, de sorte que l'intelligibilité et le sens en tant que dynamisme interne de soi ont été abolis (cf. KGA II/3, 497). Au lieu que le sujet légitime l'expérience, c'est plutôt l'inverse qui se réalise : c'est de l'expérience qu'émerge la subjectivité[505]. Ceci montre que Jonas était bien informé du débat entre rationalisme et empirisme, ainsi que des différentes solutions proposées par l'histoire de la pensée, en particulier la solution kantienne. Or, si l'on s'accorde que Jonas plaide en faveur d'une rationalité dialectique, il devrait alors porter son choix pour la solution kantienne qui, en dépit de son dualisme résiduel, entend trouver une voie médiane entre le rationalisme dogmatique et l'empiriste. Mais, Jonas porte sa préférence sans ambiguïté sur Whitehead.

[505] Le problème est de savoir si l'on peut éviter de fonder la pensée autrement que sur la subjectivité. Autrement dit, il faut examiner si le fait de fonder la pensée sur l'expérience, invalide la puissance même de la subjectivité. Le problème est d'autant plus épineux que Whitehead lui-même reconnaissait qu' « on ne peut échapper à la subjectivité car on la porte en soi ». X. Verley, « Whitehead et la subjectivité », dans *Les Etudes philosophiques* 63 (2002), pp. 511-525, p. 512.

La métaphysique de Whitehead qui rend compte de l'expérience, trouve son ancrage aussi bien dans les notions d'entité, de préhensions et de relations, à l'horizon d'une créativité dans la nature (cf. KGA II/3, 505). Ce qui véritablement existe ce sont des occasions d'expériences qui tissent la trame de l'identité de la chose ou de la personne. Il est question d'une métaphysique de l'expérience : les objets de la métaphysique ou de l'ontologie peuvent être soumis à l'expérience[506]. Cet empirisme qui fait de l'expérience la source de la métaphysique ou de la représentation du monde s'oppose à l'innéisme des idées chez Descartes, à l'existence des vérités analytiques indépendantes de l'expérience chez Leibniz ou au conditionnement de l'expérience par les formes a priori du sujet chez Kant. Le fer de lance de sa critique contre le rationalisme est que ce dernier rate un certain type d'expérience, de sorte que ce ratage barre la route à la fois à une représentation du monde conforme de l'univers et à une approche pratique du réel. C'est sur fond de ce type d'expérience que l'empirisme de Whitehead dit empirisme spéculatif, reste différent de l'empirisme sceptique de Hume, de l'empirisme logique de Moritz Schlick et de Rudolf, ou encore de l'empirisme radical de W. James.

Suivant Whitehead, l'expérience est intériorisation dynamique ou force d'internalisation. La réalité est un organisme, un processus et donc une expérience dont l'intelligence est à isoler progressivement des conditions abstraites de sa présentation immédiate[507]. D'après Jonas, la métaphysique empiriste whiteheadienne veut surmonter l'héritage de l'ontologie rationaliste pris au piège d'un dualisme flexible, au nom d'une substance auto-subsistante imposant l'extériorité comme seul type de rapport possible au sujet (cf. KGA II/3, 500). Tout en reconnaissant le mérite de la critique interne dans le rationalisme au sens d'une intériorisation, elle repart plutôt sur une nouvelle base. Celle-ci consiste dans l'acte même d'être qui est connectivité ou relation en tant que témoignage de l'esprit comme fait réel (cf. KGA II/3, 500). Justement, si pour Leibniz la loi sérielle forme l'essence de la monade, c'est l'esprit en tant qu'intériorité relationnelle qui constitue l'essence même de la réalité chez Whitehead. Comme Jonas, on doit se poser la question sur la portée de cette notion d'expérience qui implique une union indéfectible avec la spéculation. Pour Whitehead, toutefois, l'expérience doit s'aligner sur la spéculation et s'unir à elle avec cohérence. La

[506] Pour la signification et la portée du terme métaphysique chez Whitehead, voir D. Janicaud, « Introduction », dans *Procès et réalité*, Paris, 1995, p. 16.
[507] Cf. *Ibidem*, p. 31.

signification de l'expérience chez Whitehead est censée intégrer un aspect leibnizien, l'intériorisation.

> Mais pourquoi l'expérience ? Dans quel sens Whitehead veut-il dire *expérience* ? Cela signifie *dynamisme, intériorisation* [internalisation] (voir Leibniz), non seulement une dynamique mais aussi une intériorisation de quelque chose d'extérieur (par exemple manger). Cela vaut également pour la sensation corporelle. Ainsi, dans l'expérience, nous avons un rapport à un autre et une unification dans mon propre être par voie d'intériorisation (KGA II/3, 507).

Jonas veut comprendre la notion de l'expérience de Whitehead à partir des deux caractéristiques de la monade chez Leibniz : la perception et l'appétition. S'il est vrai que la perception se veut une intériorisation de ce qui est perçu à l'extérieure, il n'en reste pas moins vrai que l'appétition qui rend compte du caractère dynamique de la monade et préside aux changements des états perceptifs, est aussi une intériorisation de la nécessité dans la substance. Le dynamisme constant de cette intériorisation à l'horizon de l'immanence de l'individu transforme la perception en intelligence, et l'appétition en volonté[508]. L'univers perçu est intériorisé, avec lui, les autres monades de la série et les états perceptifs passés et actuels. La relation et le processus organique sont essentiellement une intériorisation, puisqu'il n'y a pas d'extériorité chez Leibniz. L'action immanente de la monade comme « agens in se ispum » est intériorisée (internalisée), et intériorise également l'action transitive dans le rapport avec d'autres corps[509]. Or, on trouve un écho direct de cette ontologie de l'intériorité dans la tradition d'interprétation que Leibniz inaugure à partir de sa lecture de la philosophie spinoziste de l'immanence[510]. C'est à la suite de Spinoza qui dicte un mouvement vers et dans l'immanence que Leibniz tente une naturalisation, mieux une intériorisation de la nécessité conditionnelle à travers l'individuation de la substance. De même que Leibniz mobilisait le dynamisme immanent de la monade à partir du concept aristotélicien d'entéléchie, de même l'expérience chez Whitehead est potentialité. Cette

---

[508] Cf. M. de Gaudemar, « De la substance individuelle à la monade : vers l'immanence du destin individuel », dans D. Berlioz et F. Nef (éd), *L'actualité de Leibniz : les deux labyrinthes. Décade de Cérizy La salla,* Stuttgart, 1999, pp. 177-191, p.190.

[509] Cf. B. Gnassounou, « Causalité, puissance et lois de la nature chez Leibniz ». *art. cit*., p. 44.

[510] La position de Leibniz, P. Bayle, Hegel, J. Bennet, en faveur d'une philosophie spinoziste de l'intériorité trouve son antithèse notamment chez C. Ramond qui juge que Spinoza procède à une extériorisation de l'intériorité. cf. M. Laerke, « Immanence et extériorité absolue. Sur la théorie de la causalité et l'ontologie de la puissance de Spinoza », dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 134 (2009), pp. 169-190, p 170 ; C. Ramond, « Éternité, externité : sur une dimension prophétique de la philosophie de Spinoza », dans L. Vinciguerra (éd.), *Quel avenir pour Spinoza* ?, Paris, 2001, pp. 207-228.

potentialité permanente du tout accordée à la permanence sans cesse actualisée des parties (cf. KGA II/3, 497).

Cette ontologie de l'expérience ne constitue pas une réforme du cartésianisme ou du rationalisme moderne, mais inaugure une voie nouvelle qui résout l'impasse du dualisme par cette intériorisation dynamique ou immanence mutuelle (cf. KGA II/3, 498). Pour mettre en place une science physique opératoire, l'ontologie moderne a recouru à un concept de nature déficient, incapable de rendre pleinement compte de la nature de la vie, du processus et des relations, seule condition pour élaborer un concept de nature adéquat (cf. KGA II/3, 499). On ne le dira jamais assez : la nature est vie, et en cela, elle est expérience, processus et intelligibilité. Mais avec son ontologie de l'expérience, Whitehead parvient à surmonter les écueils de la métaphysique cartésienne de la substance en pensant l'étant comme entité ou occasion. Il n'est plus question de penser une nature composée de deux substances différentes, ni de poser une nature comme une substance unique et infinie comprenant une infinité d'attributs parmi lesquels l'esprit et l'étendue, encore moins de postuler un *ego* perceptif composé d'innombrables monades caractérisées toutes par la perception et l'appétition, mais plutôt d' « expériencer » une nature vivante.

Au demeurant, cette révolution ontologique de Whitehead oppose à l'abstraction du rationalisme l'intelligibilité de l'expérience. Qu'il s'agisse du *cogito* cartésien, du mode spinoziste ou de la monade leibnizienne, le binôme clarté-distinction qui servait à la définition de l'évidence chez Descartes, constituait le critère de la graduation des étants dans la nature. Le concept de « préhension » chez Whitehead à la fois élargit la perception à tous les étants et en supprime tout aspect subjectif ou rationnel, puisqu'il s'agit d'une intériorisation, d'une incorporation de la chose perçue.

> (…) l'intégralité de la cohérence des choses n'est pas le résultat de constructions abstraites, mais vice versa : toute construction abstraite doit présupposer une conscience de la cohérence. Whitehead apporte une correction de la tradition rationaliste. Selon Leibniz, la *clarté* et la *distinction* sont la mesure de la représentation du monde. Chez Whitehead, au lieu de sortir de l'obscurité et de la clarté, le passage à l'immédiateté de présentation est une aliénation à partir de l'interconnexion de l'inclusion mutuelle des choses dans les choses. Les scientifiques dans leurs recherches suppriment l'élément subjectif (KGA II/3, 552).

La perception n'est plus un certain degré d'obscurité ou de clarté, mais une causalité originelle résultant de l'inclusion mutuelle des entités et fondant dès lors l'immédiateté de

la présentation. Cette critique du rationalisme qui impose la révision des notions modernes de perception et de force (conatus, appétition), dicte *ipso facto* la refonte du concept de la causalité en supprimant toute césure entre la cause et son effet : telle est la causalité efficiente. Ainsi, l'étant est en relation. Il n'est pas isolé, mais témoigne d'une connectivité (cf. KGA II/3, 500). Abordons à présent la notion d' « entité » pour éclairer ces différents aspects.

6.3.2. Monade de Leibniz et entité de Whitehead

Un deuxième geste intéressant de Whitehead est la création du concept d'entité qui apparaît comme une critique de la monade. Selon Jonas, quatre notions apparaissent fondamentales dans la philosophie de l'organisme de Whitehead : l'entité, le nexus, la préhension et le principe ontologique (cf. KGA II/3, 517). Comme des atomes de la nature ou des choses ultimes qui tissent l'épaisseur du monde, les entités sont des « gouttes de l'expérience » et bénéficient d'une primauté logique sur les autres déterminations. Plusieurs entités réelles forment un nexus et leur lien consiste dans la préhension. Celle-ci est le terme formel ou l'aspect relationnel de l'expérience (cf. KGA II/3, 507). L'entité, le nexus comme la préhension constituent dès lors des principes ontologiques dans l'explication de la nature comme processus (cf. KGA II/3, 517). Jonas attire l'attention sur le fait que Leibniz et Whitehead conçoivent la réalité comme une unité, une individualité, mais chacun des deux confère à celle-ci une constitution sans doute différente. Leibniz définit cette unité comme monade en tant que celle-ci individualise la substance, se compose d'autres monades, tel un organisme qui se distingue par sa perception et son appétition. Tandis que Whitehead ne s'intéresse pas à la substance mais à la réalisation qui dans l'entité pose l'unité comme entité qui n'individualise non pas la substance, mais la réalisation. Chaque existence est une entité qui est une somme des relations avec d'autres entités avec lesquelles elle réagit.

Whitehead distingue deux types d'entités ; les entités actuelles et les entités abstraites. Notons que les entités actuelles sont des processus de réalisation des choses ou des évènements qui constituent la réalité. A l'instar de l'atome, une entité désigne l'élément fondamental de la chose ou de la réalité. Elle est une unité composée d'une infinité d'occasions d'expérience en tant que processus d'interaction immanente.

> L'entité réelle n'est pas la même chose que les choses, mais ce sont des occasions atomiques dont la séquence cohérente légale et relativement stéréotypée et le regroupement parallèle constituent les choses. Comme chez Leibniz (tout est conçu

> comme constitué de monades en tant que centres de perception, de sentiment), de même chez Whitehead - tout est l'apparence générale d'occurrences réelles successives et simultanées (KGA II/3, 533).

Chaque entité actuelle est une occasion d'expérience ou une « goutte d'expérience » qui représente aussi le tout ou l'univers. Elle « se conçoit comme une expérience en acte surgissant à partir de données. Elle consiste en un procès, celui de sentir les nombreuses données en les résorbant dans l'unité d'une même satisfaction individuelle »[511]. Malgré leur apparente différence, les entités actuelles bénéficient d'une similitude quasi-totale. Ces entités actuelles constituent des occasions d'expérience, puisqu'à l'exception de Dieu, elles sont toutes temporelles. Contrairement à Leibniz dont les monades sont sans fenêtres, chaque occasion d'expérience est consécutive d'une occasion d'expérience précédente et influence une autre occasion d'expérience future.

Jonas souligne que l'entité en tant que réalité ultime de la nature, « goutte de l'expérience », est une unité qui comporte une constitution interne, une structure de naissance, de satisfaction du but initial et une multiplicité (cf. KGA II/3, 505). On peut être tenté de rapporter la métaphore de la goutte à Leibniz qui dans l'observation d'une goutte d'eau au microscope, apercevait des centaines des milliers d'individus. Mais, Whitehead tire cette métaphore de W. James, en modifiant à la fois sa charge sémantique et son contexte d'application. En plus de la prédiction qui est constitutive de l'expérience de la chute de la goutte, il se pose la question de savoir pour quelle raison la goutte doit tomber (cf. KGA II/3, 506). L'entité est plus qu'un atome qui est là sans « raison ontologique », puisque la goutte compose sa raison d'être dans un antécédent. A l'opposé de Descartes qui juge que Dieu renouvelle à chaque instant l'acte de création pour le passage d'un segment à un autre, Whitehead soutient que l'entité réelle qui se veut déjà constituée et une permanente répétition de processus de naissance, doit avoir sa raison d'être en elle-même (cf. KGA II/3, 507). En comparant la monade de Leibniz et l'entité de Whitehead, Jonas écrit :

> Qu'est-ce que cela signifie que les entités actuelles sont des données positives dans la constitution d'une entité actuelle concrescente ? *(Leibniz :* chaque monade est un miroir vivant de l'univers entier, c'est-à-dire que chaque monade peut se rapporter à tous les ensembles de monades, pourtant il n'y a pas de condition identique pour toutes les monades, donc il y a un principe de sélection ; mais *chaque monade a une perspective unique,* qui est en un sens complet, n'omettant rien, mais différent). Whitehead dirait aussi que chaque occasion réelle est en quelque sorte une représentation de tout, utilise

[511] A.-N. Whitehead, *Proces and reality*. *op. cit.,* p. 99.

> sa constitution dans l'univers. Toute entité actuelle, en vertu de l'interprétation complète de la préhension de l'univers, participe à la totalité de l'univers. Dans l'appropriation d'une entité réelle comme donnée, on incorpore ce qui a été incorporé dans cette donnée, et ainsi de suite (KGA II/3, 541).

Jonas cible ici les aspects inhérents à la composition des structures atomiques, à l'identité de ces structures et à la modalité selon laquelle elles représentent l'univers.

D'abord, soulignons que la concrescence est le processus par lequel plusieurs entités actuelles s'associent et donnent naissance à une nouvelle entité. Cette unité des entités actuelles consiste en une relation que Whitehead nomme nexus (cf. KGA II/3, 507). Si la monade leibnizienne se compose d'autres monades et un tel contenu représente l'univers extérieur, l'entité réelle whiteheadienne résulte d'une association des différentes entités réelles. L'approche de Leibniz qui s'appuie sur l'hypothèse de la préformation, pointe le contenu de la monade comme un œuf qui contiendrait déjà en germes des générations d'individus qui naitront de lui, alors que Whitehead s'appesantit sur l'aspect formel même du processus créatif. En d'autres termes, pour Leibniz, si l'univers est comparé à un « jardin plein de plantes, et comme un étang plein de poissons (…), [alors] chaque rameau de la plante, chaque membre de l'animal, chaque goutte de ses humeurs est encore un tel jardin ou un tel étang »[512]. Il convient de remarquer que pour Whitehead, l'univers est un procès créatif composé des entités actuelles et des occasions d'expérience qui en sont les éléments derniers indivisibles ou inanalysables. Ensuite, dans les deux cas, la question de l'identité se pose différemment. Alors que Leibniz pense que les monades ne sont pas identiques, Whitehead explique l'identité quasi-totale des entités. La métaphore du miroir est très importante chez Leibniz, car elle se rapporte à la substance et indique la différence au sein des monades : « De plus, toute substance est comme un monde entier et comme un miroir de dieu ou bien de tout l'univers, qu'elle exprime chacune à sa façon, à peu près comme une même ville est diversement représentée selon les différentes situations de celui qui la regarde » [513]. La perception rend les monades différentes les unes des autres puisque chacune perçoit ce qui est extérieure selon son propre point de vue, et l'appétition aiguise cette différence dans la singularité des variétés continues qu'elle fournit à chaque monade. Cela s'explique du fait que « Chaque monade est un miroir vivant, ou doué d'action interne, représentatif de l'univers, suivant son point de vue, et aussi réglé que l'univers lui-même »[514]. Finalement,

[512] G. W. Leibniz, *Monadologie*, §.67.
[513] G. W. Leibniz, *Discours de Métaphysique*, § 9.
[514] G. W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, § 3, 1714

de même que la monade représente l'univers, de même l'entité « s'approprie, en vue de fonder sa propre existence, les éléments variés de l'univers d'où elle émerge »[515]. Tout ceci peut être explicité à partir de deux cadres théoriques : l'immanence mutuelle et l'actualisation.

D'une part, selon Jonas, la doctrine de l'immanence mutuelle des entités, si elle est proche de la position de Leibniz qui pense l'inclusion d'une série des monades dans une monade, les deux positions présentent pourtant des divergences significatives.

> Le monde est inclus dans les occasions dans un sens, l'occasion dans le monde dans un autre. Telle est la doctrine de l'immanence mutuelle. On détecte ici une proximité avec Leibniz - le tout est inclus dans la pièce par représentation et vice versa. Toutefois, la façon dont cette inclusion est faite chez Leibniz est différente de Whitehead chez qui il est inclus dans le très seyant. L'inclusion chez Whitehead ne se fait pas uniquement par représentation symbolique, mais par immanence mutuelle (KGA II/3, 504).

La théorie de l'immanence mutuelle est le point d'orgue de la solution de Whitehead au dualisme (cf. KGA II/3, 498). Chez Leibniz, le monde inclut une infinité de monades dont chacune est constituée d'une série des monades, ainsi de suite, et cette monade perçoit l'univers extérieur et l'intègre par représentation symbolique. Bien que selon la métaphysique de Leibniz, la monade ne soit pas temporelle, Jonas considère que chaque monade, appliquée à la réalité organique, hérite de son passé et est grosse de son avenir. Mais l'inclusion chez Whitehead accompagne la représentation mutuelle par l'immanence mutuelle qui fait qu'une entité actuelle hérite de l'histoire de l'entité antécédente et intériorise ainsi la nature et son histoire (cf. EPh, [96]). Par-delà l'impossibilité d'une saisie extérieure de l'univers, chaque entité appréhende intégralement la nature et est reliée à tous les points de vue possibles à travers l'ensemble du procès de la nature[516]. C'est à la fois chaque entité actuelle qui présente partout dans le continuum et ce dernier qui est présent dans chaque entité actuelle reliée autres entités actuelles[517].

D'autre part, d'après Jonas, l'actualisation est fonction de degré de clarté chez Leibniz, tandis qu'elle relève de l'intensité pour Whitehead. Pour Leibniz, les basses monades disposent du niveau inférieur de perception, avec une obscurité bien confuse, et les monades élevées ont un niveau également élevé de clarté et de distinction. Tandis que Whitehead

[515] A. N. Whitehead, *Procès et réalité*. *op. cit.,* p. 353
[516] Cf. *Ibidem*, p. 138.
[517] Cf. *Ibidem*, p. 139.

estime que chaque niveau de vie inclut les niveaux précédents dans un dynamisme autocréatif occasionnant une intensité différente (cf. KGA II/3, 516)). La gradation des entités et des étant dans la nature décrit une échelle infinie en raison non plus du niveau de la clarté ou de l'obscurité de la perception, mais en vertu de l'intensité. Dans le nexus où sont corrélées les entités, l'ordre qui est un principe de réalité, permet la réalisation d'une fin et résulte d'une fin déjà réalisée. L'ordre doit ici être entendu dans une portée très large dont les aspects géométrique et mécanique n'en constituent que des cas limités (cf. KGA II/3, 515). Sans être synonyme de donation, il se détermine par l'actualisation ou la réalisation d'une fin qui s'adapte dans l'interrelation, tandis que le désordre signifie l'absence d'une telle adaptation de la fin réalisée (cf. KGA II/3, 511). Ceci montre que dans chaque situation et selon une certaine durée, l'ordre demeure corrélatif au désordre, car la fin n'est jamais atteinte complètement. La nature étant un devenir permanent, l'adaptation ou la compatibilité n'est pas non plus intégrale (cf. KGA II/3, 517).

Dans cette partialité spécifique, il y a inclusion mutuelle de l'ordre et du désordre. Ceci suppose une appétition constitutive de l'entité qui augmente ou diminue d'intensité de satisfaction. Dans un contexte où en dehors de Dieu, il y a toujours un univers antécédent, l'actualisation ne se fait plus par degré de clarté mais d'intensité.

> L'intensité est fonction du pouvoir d'entretenir une richesse de préhensions contrastées. Plus un sentiment est monotone, plus l'intensité est faible (…). Des états de perception plus élevés représentent une intensité d'être plus élevée. En fin de compte, c'est le modèle de l'obscurité ou de la clarté de la perception, dirait Leibniz, mais pour Whitehead, c'est une question d'intensité dans le divertissement d'un champ plus petit ou plus grand d'éléments contrastés. L'objectivation fait partie de la réalisation de soi et du processus. Par conséquent, l'intensité plutôt que la clarté est impliquée ici. En conséquence, ce que nous avons est une gradation d'intensité plutôt qu'une gradation de clarté (KGA II/3, 514).

Puisque chez Whitehead, l'expérience est un sentiment de soi originaire, la réalisation d'une fin se mesure alors par l'intensité de la satisfaction : « Toute entité réelle se termine par une satisfaction, sinon elle ne serait pas réelle » (KGA II/3, 513). La satisfaction consiste en une transmission des fins réalisées, en une histoire d'héritage. La transmission des caractères d'une occasion de sentir à une autre fait qu'une entité actuelle hérite d'un passé par l'intériorisation de l'actualisation ou de la satisfaction de l'entité précédente. Cette appropriation d'héritage se répète continuellement en déployant chaque fois un avenir qui, lorsque s'achève son actualisation, est intériorisé à son tour comme héritage d'une entité

précédente (cf. PhV, [95]). Cette inclusion mutuelle d'héritages dans une entité actuelle incorpore quelques expériences éternelles et détermine l'identité de l'entité non pas actuelle, mais future, car en raison du principe d'héritage, la jouissance est du ressort de l'héritier. L'objectivation fait survivre éternellement une entité actuelle dans des héritages futurs sans que celle-ci puisse en jouir (cf. KGA II/3, 514). Cette mouvance d'auto-création de la nature, s'intériorise l'histoire et émerge la mémoire. Celle-ci dévoile un degré élevé d'intensité résultant de cette histoire d'héritage dans laquelle le renouvellement permanent du passé s'accompagne de la créativité (cf. KGA II/3, 514-515). L'intensité de la satisfaction se joue à la fois dans la permanence et la création. La permanence fait l'occasion réelle une *causa sui* décidant sur l'héritage du passé et sur l'objet éternel, tandis que la création met en jeu la liberté lors de l'intériorisation de l'héritage dans la nouvelle entité (cf. KGA II/3, 515).

Conclusion

C'est également sur base de cette lecture de Leibniz et de la critique croisée de Whitehead en direction de l'organisme que Jonas va consolider les fondements de sa philosophie de la nature et de son anthropologie. Il y a au moins quatre points majeurs que Jonas va reprendre à son compte : la dialectique de l'existence, l'échelle de la nature, la nature de la vie comme processus, la constitution symbolique de la perception. Au cœur de ce quadruplet, trône l'éloge que Jonas fait de Leibniz qui a mis en lumière la nature même de l'individualité. Le concept des monades comme substances individuelles inscrit de la façon la plus radicale la transcendance dans l'immanence dotée d'une perception totalisante, d'une autonomie relationnelle et d'un dynamisme interne sans causalité extérieure.

Tout d'abord, Leibniz ne semble pas avoir approfondi la dialectique de la vie, ce qui justifie qu'il n'en ait pas tiré toutes les conséquences au regard de la constitution du vivant. Contrairement à Spinoza, Leibniz n'insiste pas sur la dialectique de l'existence qui est pourtant souterraine à sa démarche. L'opposition manifeste dans le dualisme entre Dieu et le monde, l'humain et la nature, la perception et l'étendue, l'âme et le corps, tend à s'effacer. La monade unit ces différentes polarités dans une même série complexe. Dieu qui est la source du monde composé d'une infinité de monades indépendantes et autonomes considérées comme des petits dieux ayant en elles-mêmes leur effort de persévérer dans leur être. En dehors de Dieu, les autres monades ayant dans leur centre chaque fois une monade dominante, développent une dialectique entre leur perception et leur appétition, dialectique qui les inscrit dans une historicité. Mais ce qui doit être souligné davantage ici c'est la

structure même de l'appétition, une critique du *conatus* de Spinoza, que Jonas va nommer auto-acquiescement.

Ensuite, la nature de Leibniz décrit d'une échelle infinie d'individus qui sont liés les uns aux autres par la perception symbolique, étant donné que les monades, les « miroirs de l'univers », qui sont sans fenêtres, ne perçoivent que les relations internes et externes. Or, pour Whitehead qui accrédite cette échelle de la nature, l'inclusion ou l'intériorisation se fait surtout par immanence mutuelle qui fait que chaque entité perçoit intégralement la nature à partir de sa perspective spécifique et est présente dans toutes les entités du continuum. Pourtant, d'un côté, Jonas va limiter cette échelle simplement au niveau de la sphère du vivant, tout en montrant la dialectique entre la vie et le milieu. De l'autre, en interprétant cette échelle comme gradation de la subjectivité ou de la liberté, Jonas montre que le niveau humain de la perception se veut essentiellement symbolique. Contrairement à Descartes qui pense l'humain comme *cogito*, Jonas explique que le stade transanimal est celui de l'*homo pictor*, de l'*homo symbolicus*.

Puis, la monadologie de Leibniz aussi bien que la théorie de l'organisme de Whitehead mettent en évidence la constitution de la vie comme processus. La nature est processus permanent de flux, de modification, de création, dont les entités ontologiques portent la totalité de l'histoire universelle selon leurs points de vue. Mieux que chez Leibniz pour qui la monade répète le passé commun et recèle l'horizon d'avenir mutuel, avec Whitehead, il y a répétition de transmission d'un héritage des expériences éternelles dans chaque entité qui devient en cela même créative. D'après Jonas, la vie est histoire et processus auto-créatif. Il appelle ainsi à dépasser le caractère monologique de la compréhension historique où il y a déjà assomption du passé et de l'éternel présent dans les traces humaines. La vie comme horizon interne de transcendance informe sur la nature de l'histoire, une vie dont la mobilité anthropologique exige de transcender la nécessité physique par la production, la perception passive par l'imagination, et la mort par la métaphysique (cf. EPh, [237]-[260]).

Enfin, la révolution ontologique de Leibniz mène la critique de l'idéal de la géométrisation intégrale de la nature. Jonas propose dès lors une critique générale des sciences naturelles qui ont évacué toute téléologie dans la nature sous le coup du dogme d'une nature conçue comme un livre écrit en langage mathématique. La nature est une et déploie une échelle infinie de formes de vie. Selon Jonas, ce qu'est la nature ne peut être compris que par le témoignage qu'elle donne d'elle-même et dont la voie d'accès par principe d'éclairage est

offerte par l'expérience que l'humain a de lui-même. Or, de façon délibérée et confortée par cet idéal de géométrisation, les sciences de la nature ignorent ce témoignage de notre propre être, d'où notamment l'impasse qu'elles font sur le problème psychophysique ou sur les fins non-subjectives (cf. PR, [136]-[143]). Bref, c'est en discutant avec le rationalisme moderne que Jonas va conquérir le sol de sa propre pensée. Comment la critique des Modernes a-t-elle transformé les concepts fondamentaux discutés dans les investigations de jeunesse ? Est-il plausible de considérer qu'il s'opère une transfiguration ou une réfiguration de concepts de Dieu, de nature, d'humain ou de volonté (liberté) mis en évidence par le jeune Jonas et reconsidérer dans la remise en question du rationalisme moderne ?

Partie III : Transfiguration de la critique du rationalisme moderne dans la philosophie de la nature et l'anthropologie jonassiennes

Chapitre 7 : Phénoménologie du témoignage de la nature et néo-finalisme chez Jonas

Introduction

Le néo-finalisme de Jonas que certains commentateurs tiennent comme une pierre d'achoppement dans sa philosophie de la nature, assume son anthropomorphisme et élargit son concept de liberté[518]. Sans doute, le nouveau regard porté sur la nature au début du dix-septième siècle mettait en place sur le plan ontologique un inédit concept de nature et sur le plan méthodologique une science typiquement nouvelle centrée sur la géométrisation du réel et sur la séparation foncière entre l'homme et la nature[519]. La critique du rationalisme moderne, qui contribue au tournant de la pensée de Jonas à l'horizon d'une phénoménologie de la vie, montre que c'est essentiellement une confusion entre le registre ontologique et le domaine méthodologique dans les sciences naturelles qui a poussé à l'exclusion du finalisme et de l'anthropomorphisme comme « témoignage de la nature »[520]. Jonas veut clairement sauver la biologie de cette confusion et du diktat du mécanisme. Pourtant, cette critique jonassienne du rationalisme, si elle s'est farouchement opposée au dualisme cartésien, a positivement réinterprété le concept de nature propre à Spinoza et à Leibniz en particulier, afin de mieux l'intégrer dans ce tournant qui semble nous diriger sinon vers une phénoménologie du « témoignage de la nature », du moins vers une réadmission du finalisme et de l'anthropomorphisme. Que signifie dans ce contexte « témoignage de la nature » et quel grief cette phénoménologie du témoignage adresse-t-elle aux sciences naturelles ? Quelles sont les différentes expressions de ce témoignage de la nature ? Qu'est-ce qui justifie dans ce témoignage l'assomption par Jonas de l'anthropomorphisme et de la téléologie dans la nature ? En quoi le principe de la liberté occupe-t-il le cœur d'un tel témoignage ?

Notre propos vise à démontrer l'évidence d'une phénoménologie du témoignage de la nature chez Jonas qui exhume la subjectivité et la liberté depuis les formes élémentaires du vivant comme une fin en soi. Cette contribution de Jonas à une philosophie de la nature, même si elle apparaît clairement dans le *Principe responsabilité,* ne dérive pas directement du constat de la crise causée par les technosciences, mais s'est élaborée avant tout à travers sa critique

[518] Voir R. Theis, *Habiter le monde. op. cit.*, p. 37 ; G. Hottois, « Une analyse du néo-finalisme dans la philosophie de H. Jonas », dans G. Hottois et M.- G. Pinsart (éd.), *Hans Jonas. Nature et responsabilité. op. cit.*, pp. 27-32 ; M.- G, Pinsart, *Jonas et la liberté. op. cit.*, pp. 102-112.

[519] Voir C. Duflo, « La mise à l'écart méthodique des causes finales », dans Idem, *La finalité dans la nature. De Descartes à Kant*, Paris, 1996, pp. 14-36.

[520] Cf. G. Hottois, « Une analyse du néo-finalisme dans la philosophie de H. Jonas ». *art. cit*., p. 24.

du rationalisme moderne[521]. Trois sources renseignent sur cette philosophie de la nature[522]. D'entrée de jeu, le *Phénomène de la vie* (*The Phenomenon of Life,* 1966) montre les limites des sciences naturelles modernes à écouter le témoignage de la nature et regroupe des articles confirmant la critique jonassienne du rationalisme moderne. Ensuite, *Evolution et liberté* (*Orgnanismus und Freiheit,* 1973) explique que le témoignage de la nature dévoile le principe de la liberté et celui de la médiateté au fil de l'évolution biologique. Enfin *Le Principe responsabilité* (*Das Prinzip Verantvortung,* 1979) développe le témoignage de la finalité que livre la nature, dans la perspective d'une fondation ontologique de la responsabilité éthique à l'ère des technosciences. Pour Jonas, la nature n'est plus neutre. Elle est pénétrée des fins et des valeurs. Cette philosophie de la nature élaborée dans *Le Principe responsabilité* s'inscrit dans la continuité de la phénoménologie jonassienne de la vie.

Sans aucun doute, en décryptant ces sources, N. Frogneux n'aborde pas directement la philosophie de la nature de Jonas, mais interroge sa phénoménologie du vivant qui représente l'instant crucial du dépassement du dualisme anthropologique et biologique[523]. Cependant, M.- G. Pinsart distingue chez Jonas le principe de liberté démarquant la vie du monde non-vivant, du concept de liberté en tant qu'outil épistémologique dans l'interprétation de la vie. Elle met en évidence la dimension à la fois ontologique et épistémologique de la médiateté dans l'explication de chaque niveau de l'échelle de la vie, atteignant son sommet dans la quête dialectique de la vérité[524]. D'après M.-G. Pinsart, la nature dans laquelle émerge la vie est un vecteur orienté par l'évolution naturelle hautement finalisée et culminant dans l'homme, producteur des finalités[525]. Pourtant, sur un ton sévèrement critique, G. Hottois note qu'il s'agit d'une « phénoménologie de la nature en évolution » avec une « tendance finalisée et finalisante vers toujours plus de capacité finalisatrice »[526]. Il épingle l'étroitesse

[521] Hubert Faes épingle cinq types d'approches en philosophie de la nature : (1) l'histoire de la philosophie et le commentaire des traditions et d'œuvres antérieures, (2) la critique des sciences et l'érection d'un nouveau modèle scientifique comme principe d'interprétation globale, (3) la pratique et l'observation dans les sciences naturelles ou historiques, (4) la crise écologique et les conséquences des technosciences, et (5) des tentatives d'origine proprement philosophique, en dehors de l'épistémologie et de la philosophie des sciences. cf. H. Faes, « Une philosophie de la nature aujourd'hui : état des lieux ». *art. cit.,* pp. 169-170.

[522] N. Frogneux retient deux sources : *Phénomène de la vie* et *Principe responsabilité* puisqu'elle insiste sur le fait que *Evolution et liberté* (*Organismus und Freiheit*), en dépit des avancées qu'elle introduit, est à la fois une œuvre intermédiaire entre les deux sources et une version allemande de *Phénomène de la vie.* cf. N. Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde. op. cit.,* pp. 152-153.

[523] Cf. *Ibidem,* p. 273.

[524] Cf. M.-G. Pinsart, *Jonas et la liberté. op. cit.,* pp. 91-136.

[525] Cf. M.-G. Pinsart, « Introduction », dans G. Hottois et M.-G. Pinsart (éds.), *Hans Jonas. Nature et responsabilité,* Paris, 1993, p. 7.

[526] G. Hottois, « Une analyse du néo-finalisme dans la philosophie de H. Jonas », dans G. Hottois et M.-G. Pinsart (éds.), *Hans Jonas. Nature et responsabilité. op. cit.,* pp. 22-23.

du concept jonassien de la nature, concept limité à la planète Terre et oubliant la dimension véritablement infinie de l'univers. Un concept qui fond dans la confusion entre l'évolution terrestre et l'évolution cosmique[527]. D'après O. Depré, ce finalisme de Jonas se veut une radicale ouverture sur le possible, sur la possibilité en tant qu'épaisseur ontologique essentielle, au sens heideggérien du terme[528]. En somme, on ne peut s'empêcher de remarquer que ces différents commentaires sur la philosophie de la nature de Jonas mettent en évidence la phénoménologie de la vie axée sur la théorie de l'évolution, le néo-finalisme et l'anthropomorphisme[529].

En tenant compte de ces commentaires, notre hypothèse est que, en situant le phénomène de la subjectivité ou le principe de la liberté dans les formes les plus élémentaires du vivant, Jonas tente une phénoménologie du témoignage de la nature, en ce sens que le tribunal de la raison ou de la science doit accepter l'auto-attestation de la finalité et de la liberté s'il veut établir une vérité sur la nature[530]. Sous cet angle, le propos de ce chapitre s'organisera autour de trois sections. D'abord, nous relèverons que la notion du témoignage de la nature est au cœur de la conquête par Jonas d'un concept adéquat de nature et de la critique que cet auteur adresse aux sciences naturelles. Ensuite, nous analyserons le témoignage des fins subjectives et naturelles afin de mieux apprécier le néo-finalisme jonassien. Enfin, nous vérifierons

---

527 Cf. *Ibidem*, p. 31.

528 Cf. O. Depré, « De l'être au devoir-être chez Hans Jonas », dans *Etudes phénoménologiques* 17 (2001), pp. 111-129, pp. 128-129.

529 On peut à ce propos lire R. Theis, *Jonas. Habiter le monde. op. cit.*, pp. 33-43.

530 Il est question de prendre la nature comme témoin ou guide dans l'analyse phénoménologique, afin de résoudre l'énigme de la finalité et de la transcendance. Dans sa démarche, Jonas s'appuie sur le phénomène de l'attestation (auto-attestation) et distingue nettement le spectateur du témoin qui s'engage à énoncer la vérité et jouit de façon privilégiée de la proximité de l'événement. Assurément, nous devons relever le caractère problématique d'une telle approche, car le concept même de témoignage est foncièrement lié au statut de la subjectivité et répond ainsi à la question : qui ? Nous pourrions plutôt postuler sans aucune ambiguïté cette phénoménologie du témoignage chez Heidegger dont le concept d'attestation renvoie au pouvoir-être-soi-même se réalisant dans la décision anticipante devant la mort (cf. GA 2, § 250 ; Yasuhiko Sugimura, « Pour une philosophie du témoignage : Ricœur et Heidegger autour de l'idée d'« attestation » (Bezeugung) », dans *Études théologiques et religieuses* 80 (2005), pp. 483-498). En pensant un soi, quoi que brisé mais actif et vivant, P. Ricoeur pose la dialectique entre le témoignage extérieur et l'attestation intérieure, entre l'actualisation ou la figuration de l'absolu dans le procès et l'interprétation de la vérité par la volonté répondant à l'appel à être soi-même (cf. P. Ricoeur, « Préface », dans J. Nabert, *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale. op. cit.*, xxvi ; J.-Ph. Pierron, « De la fondation à l'attestation en morale : Paul Ricœur et l'éthique du témoignage », dans *Recherches de Science Religieuse* 91 (2003), pp. 435-459 ; E. Alloa, « Du témoignage ou de l'ininterprétable », dans *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies* 6 (2015), pp. 94-110). Au contraire, chez Jonas, il n'est pas question directement d'un témoignage rapporté à la subjectivité humaine, mais du témoignage d'une subjectivité élargie à toutes les formes vivantes. Etant donné que le témoignage émane d'un sujet et que la subjectivité devient le lot de tout vivant, alors un témoignage est attendu de la nature comme auto-attestation de sa propre vérité.

comment ce témoignage s'exprime différemment sur l'échelle de la vie et révèle la dialectique de la liberté organique.

7.1. Témoignage de la nature et dogmatisme des sciences naturelles.

Dans sa critique du rationalisme moderne, Jonas interroge les sciences naturelles et veut reconquérir un concept de nature qui reflète le témoignage de la nature [531]. Ce concept de nature que Jonas élargit en y enchevêtrant les causes mécanistes et les causes finales découle de l'expérience préthéorique et se démarque de celui qui opère dans les sciences naturelles[532]. Nous savons que l'idée de nature pour Descartes appartient aux idées innées co-originaires à notre faculté de penser ; ces idées innées de l'étendue, de la divisibilité et du mouvement que la pensée ne saurait abolir et qui conduisent au concept d'une nature géométrique et mécaniste[533]. Ce que Jonas récuse dans le dualisme, c'est le désenchantement de la nature qui n'a plus d'âme, une nature dépourvue d'intériorité. Or, le concept cartésien de nature est-il un système de lois de la causalité mécaniste[534]. Dans cette même perspective rationaliste, Spinoza pensait que la Nature ou Dieu constitue la « cause immanente mais non transitive de toutes choses »[535]. Le concept spinoziste de la nature est celui d'un système de lois générales et universelles du mouvement ou de la causalité qui régissent toutes choses et

[531] La philosophie de la nature de Jonas se situe dans le sillage de la phénoménologie qui aborde le concept de nature en partant de l'expérience vécue. En particulier de Husserl à Henry, en passant par Jonas, la nature est interprétée à partir du concept de la vie comme vécu. Cet intérêt de la phénoménologie pour le concept de la nature aide à combler le fossé creusé par le rationalisme moderne entre l'esprit et la matière, le sujet et l'objet, l'homme et le monde. Voir L. Brogowski, P. Destrée (Coll.), *Phénoménologie et philosophie de la nature*, dans *Études Phénoménologiques*, 23-24 (1996) ; C. Vishnu Spaak, « Vers une philosophie phénoménologique de la nature (Schelling, Heidegger, Patočka) », dans *Alter* 26 (2018), pp. 65-83 ; H. Faes, « Une philosophie de la nature aujourd'hui : état des lieux », dans *Recherches de Science Religieuse* 98 (2010), pp. 167-192.

[532] Cf. M.- G, Pinsart, *Jonas et la liberté. op. cit.*, pp. 103. La critique jonassienne du concept de nature peut se comprendre aussi à partir de la critique que H. Bergson réserve au concept de temps : « Ce fut l'analyse de la notion de temps, telle qu'elle intervient en mécanique ou en physique, qui bouleversa toutes mes idées. Je m'aperçus, à mon grand étonnement, que le temps scientifique ne dure pas (…) que la science positive consiste essentiellement dans l'élimination de la durée » (H. Bergson, « Lettre à James », dans H. Bergson (1889), *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, 2013, p. 283). En réalité, H. Bergson fustigeait déjà une mathématisation du concept de temps comme de celui de liberté, dont le problème est né à la suite d'un malentendu. cf. *Ibidem*, p. vii et p. 180.

[533] « Par la nature considérée en général, je n'entends maintenant autre chose que Dieu même, ou bien l'ordre et la disposition que Dieu a établie dans les choses créées ». R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, (Méditation sixième), AT IX, p. 64 ; voir M. Crampe-Casnabet, « Descartes : La nature n'est pas une déesse », dans *Littératures classiques* 17 (1992), pp. 15-24 ; B. Tocanne, « L'Idée de nature en France dans la seconde moitié du XVIIe siècle. Contribution à l'histoire de la pensée classique », dans *Revue d'Histoire littéraire de la France* 80 (1980), pp. 802-804.

[534] Cf. R. Descartes, *Discours de la méthode.* Présentation par L. Renault, Paris, 2016, pp. 98-99.

[535] B. Spinoza, *Éthique*, I, 18.

s'expriment dans les variations des phénomènes naturels particuliers[536]. Il n'est pas formé par imagination de choses singulières de l'expérience sensible, représentées de façon mutilée et confuse, ni par la raison qui donne accès aux idées adéquates des propriétés des choses, mais s'élabore par intuition de l'idée adéquate de l'essence formelle des attributs de Dieu ou de la Nature. Cependant, par la refonte des notions aristotéliciennes notamment de formes substantielles et d'entéléchie, Leibniz, qui articule le réel et l'idéal, tente un concept de nature qui concilie l'expérience et la raison[537]. Ainsi, en reconduisant jusqu'à sa racine l'intérêt leibnizien et whiteheadien pour l'expérience, la conquête jonassienne du concept de nature ravive la dialectique de l'objectivation découverte dans les investigations de jeunesse et dénonce la dogmatisation à laquelle aboutit toute rationalisation hostile au témoignage originaire de la nature[538]. Quelle est la genèse du concept jonassien de la nature et quel reproche principal Jonas adresse-t-il aux sciences de la nature ?

7.1.1. Du témoignage au concept de nature

Un témoignage est une déclaration qui confirme la véracité d'une expérience vécue, de ce que l'on a vu ou entendu. Il en est la preuve ou la marque[539]. Il désigne l'acte d'attestation publique de l'authenticité de ce vécu. Il se veut aussi l'attestation officielle des attributs ou compétences reconnues à une chose ou à une personne. Il s'exige à la suite d'une expérience dont il devient l'instance d'attestation. Si chez Jonas l'attention sur le « témoignage de la nature » émerge de sa critique des modernes, son analyse de l'expérience originaire était déjà présente dans ses œuvres de jeunesse. Ainsi, le concept de nature auquel il revient

[536] Cf. Y. Ofrath, « Le concept de forme dans la philosophie de Spinoza », dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 139 (2014), pp.147-173 ; E. Scribano, « Causalité de la raison et liberté chez Spinoza », dans *Revue Philosophique de Louvain* 107 (2009), pp. 567-582 ; P. Malapert, « L'amour intellectuel de dieu d'après Spinoza », dans *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 26 (1888), pp. 245-258 ; C. Chalier, « L'amour intellectuel de Dieu », dans Idem, *La gravité de l'amour. Philosophie et spiritualité juives*, Paris, 2016, pp.121-128.

[537] Cf. P. Beeley, « Les sens dissimulants. Phénomènes et réalités de l'*Hypothesis physica nova* », dans M. de Gaudemar, *La notion de nature chez Leibniz. Colloque d'Aix-en-Provence du 13 au 15 octobre 1995*, Stuttgart, 1995, pp. 17-30.

[538] Selon Paul-Émile Littré qui en répertorie vingt-neuf acceptions, la nature désigne principalement l'ensemble des étants de l'univers que l'ordre et le système des lois de l'univers. Mais quelle que soit la démarche adoptée pour rendre compte de l'analyse jonassienne, à la suite des analyses de Heidegger, en particulier, il est intéressant de garder à l'esprit la différence entre le terme nature qui vient du latin « nascor » désignant le caractère inné et le terme grec « phusis » qu'il traduit et dont l'origine incertaine semble renvoyer au verbe « phuein », éclore. Voir P.-E. Littré, *Dictionnaire de la langue française*. Tome 4. *op. cit.*, pp. 4454-4458 ; *Grand Larousse de la langue française*, Tome 4, Paris, 1986, p3556-3557 ; P. Arjakovsky, F. Fédier et H. France-Lanord (dir.), *Le Dictionnaire Martin Heidegger : Vocabulaire polyphonique de sa pensée*, Paris, 2013, p. 1292 ; J. Grondin, « Le drame de la physis », dans J.-F. Courtine (dir.), *L'Introduction à la métaphysique de Heidegger*, Paris, 2007, p. 149.

[539] Nous considérons ici surtout la septième acception que P.-E. Littré confère à la notion de témoignage. cf. P.-E. Littré, *Dictionnaire de la langue française.* Tome 6, Paris, 2007, p. 6738.

continuellement dans ses œuvres de maturité, nous apparaît-il suffisamment marqué par la dialectique de l'objectivation. Pour rappel, le jeune Jonas soutient que, à la racine de toute élaboration des concepts fondamentaux, se déroule une expérience originaire telle que celle de la liberté ou de la volonté rapportée par Paul et réinterprétée par Augustin. Cette expérience antéprédicative, en tant qu'expérience de vie facticiel, indique la mobilité constitutive de l'existence, oriente le sens de l'accomplissement de soi et décide du rapport de soi au monde[540]. Ensuite, intervient un premier niveau d'objectivation au cours duquel l'humain objective dans les images cette expérience originaire et existentielle vécue dans un stade préthéorique. La poésie et la religion explorent généralement ces images dans lesquelles est objectivé le vécu facticiel vis-à-vis des dieux, de la nature ou de soi-même en tant qu'ipséité ou altérité. Le premier stade est celui de la « sympathie », tandis que le deuxième correspond à l'« imagination » ; les deux relevant d'un type singulier de connaissance qui oscille entre le concret et l'abstrait, entre la pratique et la théorie, entre l'expérience et la pensée (cf. EPh, [256])[541]. Enfin, Jonas mentionne un deuxième niveau d'objectivation qui est une rationalisation ou une conceptualisation de l'expérience fondamentale élevant l'image précédemment objectivée à la clarté du concept, en l'occurrence le concept de nature[542]. Dans cette perspective, la généalogie d'un concept tel que celui de nature, de force, de cause ou de liberté doit exhumer l'expérience originaire du rapport de l'humain au monde et interroger les différentes images objectivées à partir de cette expérience en vue d'évaluer le concept correspondant opératoire notamment dans les sciences naturelles.

A la genèse de toute image et de tout concept de nature, Jonas place le témoignage de la nature dont l'écoute ou le refus structure le vécu facticiel humain, son expérience originaire. A partir du tournant manifeste dans les *Lettres d'Apprentissage,* il explique que cette expérience originaire se déroule grâce au témoignage de la nature en tant qu'auto-attestation[543]. En effet, c'est à l'aide de ce témoignage qu'il est possible de faire l'expérience

[540] Cf. M. Heidegger, *Phénoménologie de la vie religieuse,* Paris, 2021, p. 205.

[541] Cf. H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience. op. cit.*, p. 55.

[542] Mais le problème auquel Jonas faisait face consiste dans le fait que cette rationalisation peut s'avérer une dogmatisation pure et simple de l'expérience originaire qui perdrait dès lors sa structure dialectique. En conséquence, il proposait une éventuelle dédogmatisation capable de retrouver la réflexion originaire du phénomène sédimenté par les procédés de la raison, de retrouver l'acte de naissance de cette expérience originaire conformément à son surgissement. cf. KGA III/1, 28.

[543] La *New Yorker Vorlesung* de 1951 plaidait dès l'abord en faveur de la valorisation de l'expérience ordinaire à partir de laquelle on pouvait peindre l'image de la réalité et en élaborer un concept ontologique adéquat. En réalité, « 1) nous sommes nous-mêmes des organismes (…) nous nous inscrivons dans le schéma général

originaire de la nature, d'en objectiver l'image et d'en élaborer le concept. D'une part, Jonas pense qu'il y a un témoignage spécifique de la nature dans son unité (cf. PR, [136]). La sensibilité est le niveau élémentaire de cette expérience (cf. PR, [140]). Au centre de ce témoignage de la nature, la sensibilité relève de l'auto-attestation de la vie (cf. PR, [142]). Cependant, même chez les plantes dépourvues de sensibilité, il y a un niveau originaire, étant donné que le sentir n'est que « la pointe de l'iceberg » du « témoignage universellement admis » d'une auto-attestation encore obscure (cf. PR, [140]). Autrement dit, dans le monde végétal, il y a une expérience dont rend compte l'auto-attestation de la vie. Aussi, la mise en évidence de cette expérience originaire fraie-t-elle la voie vers une phénoménologie du témoignage qui se décentre du sujet et des événements de l'histoire et se déploie autour de la nature qui ne sert plus de source positive, mais plutôt de trace, de « goutte » de l'expérience non répétable[544]. D'autre part, la démarche de Jonas suppose la présence d'un observateur capable de comprendre et d'interpréter ce témoignage de la nature (cf. PR, [120]). Cet observateur doit être raisonnable et préparé par la nature pour être à la hauteur de cette tâche (cf. PR, [124]). Autrement dit, il « juge en se basant sur l'intuition de ce qu'est un soi agissant librement dans un monde de la nécessité » (PR, [170]). Avant toute observation externe, il est guidé par l'expérience interne car il y est préparé par la vie ou la nature. Mais on doit se demander ici s'il élabore directement son concept de nature ou s'il est obligé de transiter par l'objectivation de l'image. Même si Jonas ne se pose pas directement cette question, ses analyses conjecturent que l'objectivation de l'image demeure une étape cruciale et irremplaçable dans la généalogie des concepts fondamentaux. Non seulement l'objectivation impose-t-elle chaque fois une subjectivation, mais surtout l'image représente une exigence fondamentale pour maintenir le rapport entre la théorie et la pratique, entre le futur concept et le type d'usage que doit en faire la vie.

Sans doute, dans *Le Principe responsabilité*, cette démarche d'objectivation reste souterraine à la conquête jonassienne d'un concept de nature comprise comme fin en soi et valeur en soi. En situant la genèse du *Principe responsabilité* dans les années 1959 avec l'article : « The

---

des choses, 2) parce que l'organisme est devenu une pierre de touche pour toute théorie de la réalité (…), son témoignage doit être entendu » (KGA II/3, 217).

[544] En faisant ressortir notamment la parenté entre attestation et témoignage, P. Ricoeur a ouvert des perspectives heureuses pour l'herméneutique du témoignage. cf. P. Ricoeur, « Préface », dans J. Nabert, *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*. *op. cit.*, p. xxvi ; P. Ricoeur, « L'attestation : entre phénoménologie et ontologie », dans J. Greisch et R. Kearney (dir.), *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, 1991 ; P. Ricoeur, « Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage », dans *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, 1994, pp. 82-106 ; E. Alloa, « Du témoignage ou de l'ininterprétable », dans *Études Ricoeuriennes* 6 (2015), pp. 94-110.

Pratical Uses of Theory », Jonas constate que la transformation du rapport entre la théorie et la pratique dans le savoir moderne s'accompagne du fait que « la dialectique abyssale de l'usage du pouvoir est devenue plus visible » (PR, [10]) [545]. Sous le coup du dualisme moderne, la perte de la dialectique entre la pratique et la théorie est symptomatique d'une perte plus dramatique, celle de la dialectique originaire entre l'homme et la nature, cédant le pas à une « dialectique abyssale » du pouvoir[546]. Plus nettement, un exemple de ce processus génétique d'images et de concepts fondamentaux est offert dans le rappel du chœur d'*Antigone* de Sophocle (cf. PR, [17]). Notons que le concept antique de nature était une rationalisation de l'image de la nature objectivée à partir de l'expérience préthéorique dans la poésie et la religion grecques anciennes, comme peuvent le certifier la légende de Prométhée chez Hésiode ou d'Eschyle et *Antigone* de Sophocle. A juste titre, au début du *Principe responsabilité,* l'évocation d'un extrait du chœur d'*Antigone* sert à montrer la différence entre l'objectivation de l'expérience originaire dans l'Antiquité et celle de l'Époque moderne[547]. En effet, ce chœur d'*Antigone* rend compte fondamentalement d'une expérience originaire conçue comme horizon de la compréhension de la nature et à partir de laquelle est objectivée l'image de la nature durant l'Antiquité[548]. Sous ce rapport, Sophocle renseigne sur la façon dont dans l'Antiquité l'action humaine sur la nature restait superficielle, en préservait l'équilibre au point que la domestication de la nécessité n'octroyait aucunement un pouvoir illimité à l'humain (cf. PR, [19]). Il brosse le tableau d'une nature sans âge, infatigable, féconde, inaltérable, grandiose malgré les interventions

[545] Ce que Jonas désigne comme révolution technique ou moderne peut équivaloir au concept de « coupure épistémologique » de G. Bachelard ou de Althusser et à celui de changement de « paradigme » de T.S. Khun. Voir Th. S. Kuhn, *La révolution copernicienne*, Paris, 1973, p. 93 ; E. Balibar, « Le concept de « coupure épistémologique » de Gaston Bachelard à Louis Althusser », dans E. Balibar, *Écrits pour Althusser*, Paris, 1991, pp. 9-57.

[546] Confortée par un concept dogmatique de la nature, cette nouvelle dialectique du pouvoir donne lieu à un nouveau type de rapport de l'homme à la nature. Or, même dans un tel contexte, le concept moderne de nature réalise une nouvelle objectivation de l'image correspondante préalablement élaborée à partir de l'expérience préthéorique. Cette rationalisation moderne résulte de la révolution radicale, globale, tragique et rapide qui inaugure l'âge moderne et refaçonne les conditions externes de la nature, les modes de pensée et les façons de vivre (cf. EPh, [45]-[48]). Avec ce tournant qui révolutionne le rapport entre la théorie et son usage à des fins pratiques, l'avènement des technosciences modernes supposait non seulement une nouvelle métaphysique en raison de l'expérience préthéorique, mais surtout un « nouveau concept de nature » (EPh, [48]). Cependant, Jonas ponctue que la racine de cette rationalisation est minée par une dogmatisation chaque fois que cette deuxième objectivation méconnaît ou déleste la dialectique originaire de l'expérience et débouche sur une entité métaphysique.

[547] La modalité d'objectivation dépend chaque fois de l'esprit d'une époque (*Zeitgeist*) qui est le principe herméneutique de cette époque donnée et qui ne se constitue lui-même que sur fond de la communication avec l'esprit des autres époques (cf. EPh, [244]). C'est en fonction de ce *Zeitgeist* en tant que souche existentiale unifiante que la constitution totalisante de la nature se temporalise et peut être objectivée. cf. N. Frogneux, « Présentation », dans H. Jonas, *La gnose et l'esprit de l'Antiquité tardive. op. cit.,* pp. 46-47.

[548] Cf. *Ibidem*, p. 46.

humaines. Il célèbre la dialectique entre la nature et l'homme en termes d'équilibre d'un pouvoir ou d'un savoir humain respectueux de l'intégrité de la nature (cf. PR, [19]). Dans ce chant comme dans d'autres poésies antiques, il est question d'un premier degré d'objectivation. C'est la constitution d'un rapport préthéorique à la nature dont l'équilibre n'est pas violé par l'action de l'homme. Cet équilibre implique la dialectique d'un pouvoir humain à la fois pratique et théorique, un pouvoir accompagné de son autolimitation, de son auto-instruction en vue de créer au sein de la nature, un espace collectif habitable et humain (cf. PR, [20]).

Avec la production de l'image de la nature, se trouve en même temps objectivée celle de l'humain, les deux appartenant à un même horizon. Plus clairement, l'usage pratique à travers des matériaux des travaux agricoles, les engins de pêche, les outils de la chasse ou de la guerre rend l'humain maître de la nature. Autrement dit, cette incursion par laquelle l'humain s'aventure dans les éléments de la nature, le rend maître et témoigne d'un certain pouvoir, quoi que superficiel, en ce qu'il s'ensuit le domptage des autres vivants ou la domestication de la nécessité naturelle (cf. PR, [18]). Mais cette maîtrise a pour outil principal, la parole ou la pensée, mieux l'ordre théorique qui permet à l'humain de créer la cité dans ses institutions et dans son architecture, la cité à travers laquelle une partie de la nature devient sa demeure (cf. PR, [17]). Avant que cette situation change avec l'avènement d'un esprit propre (*Zeitgeist)* de l'Antiquité tardive, cette dialectique entre la pratique et la théorie signifie que « le viol de la nature et son auto-éducation marchent la main dans la main » (PR, [18]). Toutefois, cette dialectique se joue principalement entre la puissance de l'homme et son impuissance, sa petitesse qui rend tolérables ses incursions répétitives et intempestives dans la nature : « l'homme, comparé aux éléments, est toujours encore petit » (PR, [19]). On le voit : l'image de l'homme objectivée par Sophocle est celle d'un être à la fois puissant et faible, grand et petit. Une dialectique de la puissance et de l'impuissance, de la maîtrise et de l'auto-éducation qui fait que l'action de l'homme laisse « inchangée la nature englobante de ces règnes et ne diminue pas leurs forces créatrices » (PR, [19]). Bref, la dialectique du pouvoir humain était reconduite vers un nouvel équilibre entre la cité, enclave humaine, et le reste de la nature, entre le muable et l'immuable, entre l'artificiel et le naturel, entre l'éphémère et ce qui est sans âge.

Plus tard, l'objectivation guidée par l'esprit moderne abolira la césure entre la cité, l'artefact social, et le reste de la nature. Elle supprimera la différence entre l'artificiel et le naturel.

Cette nouvelle objectivation amène une nouvelle image et un concept inédit de nature. Ce dernier n'assume plus la dialectique originaire du pouvoir humain, refuse d'accorder le respect à la nature, la dépouillant de toute finalité (cf. PR, [29]). La rupture de cette dialectique déborde les limites de la cité et s'empare de toute la nature, si bien que la petitesse de la condition humaine se mue en grandeur.

> Car la frontière entre « État » (*Polis*) et la « nature » a été abolie : la cité des hommes, jadis une enclave à l'intérieur du monde non humain, se répand sur la totalité de la nature terrestre et usurpe sa place. La différence de l'artificiel et du naturel a disparu, le naturel a été englouti par la sphère de l'artificiel, et en même temps l'artefact total, les œuvres de l'homme devenues monde, en agissant sur lui-même et par lui-même, engendre une nouvelle espèce de « nature », c'est-à-dire une nécessité dynamique propre (PR, [32]).

L'usurpation de la place de la nature par l'extension de la cité est à l'origine du concept de monde. La nature est une nécessité d'un pouvoir intrinsèque et immanent. Mais à l'Époque moderne, elle devient « l'artefact total », la machine universelle. Son concept est entièrement imbu du mécanisme. C'est en réalité le témoignage de la nature qui est aboli et rejeté au profit d'un concept dogmatique. C'est ce nouveau concept qui désormais oriente l'expérience que l'homme fait de la nature. Avec cette perte de l'originarité de l'expérience, le *Zeitgeist* moderne invalide l'imagination et commande un concept mis en évidence surtout par F. Bacon et R. Descartes. En réalité, ce concept moderne de nature est une dogmatisation qui méconnaît l'expérience antéprédicative et la dialectique qui la caractérise. C'est au prix d'une neutralisation, d'une démondanisation que ce concept moderne apparaît et qu'émerge le monde moderne. Cette neutralisation finit par englober tout autant l'humain, l'auteur de ce pouvoir (cf. PR, [57]). Quel est l'impact de cette nouveauté dans le développement des sciences naturelles ?

7.1.2. Témoignage et vérité de la nature dans les sciences naturelles

Selon Jonas, lorsque les sciences naturelles excluent le témoignage de la nature, elles s'excluent elles-mêmes de ce qui doit être expliqué (cf. PR, [140]). Cette critique jonassienne des sciences de la nature ne vise pas uniquement la physique, mais essentiellement la biologie dans laquelle l'intrusion du mécanisme réduit l'explication de la vie à la seule nécessité et en oublie la contingence essentielle[549]. Cette critique montre que les sciences naturelles modernes, par le biais de leur concept de nature, procèdent à une dogmatisation

[549] Cf. R. Theis, *Habiter le monde. op. cit.*, p. 34.

de l'expérience préréflexive. Cette dogmatisation méconnaît le témoignage de la nature et barre la route à une frange plus large de la manifestation de la vérité au sujet de cette nature (cf. PR, [387]). Sans aucun doute, il y a une relation substantielle du témoignage à la vérité qui crée l'impératif de dire (témoigner) et d'être écouté. Ceci signifie que s'il existe un témoignage de la nature, la vérité sur elle concernerait alors le mode et le contenu de la formulation de l'attestation. Or selon Jonas, les sciences de la nature ignorent délibérément ce témoignage (cf. PR, [136]). Par conséquent, elles « ne livrent pas toute la vérité au sujet de la nature » (PR, [30] ; cf. *Ibidem*, p. [140]). Comme le remarque G. Hottois, la principale articulation du *Principe responsabilité* est que les sciences de la nature et leur principe d'objectivité scientifique excluent les causes finales du champ de leur explication et opposent l'être au devoir-être[550]. Pour Jonas, les sciences naturelles sombrent dans le dogmatisme, le nihilisme, l'antifinalisme puisqu'elles refusent d'écouter le témoignage de la nature. Elles échouent dans un « totalitarisme scientiste » qui glisse d'une option méthodologique vers une décision ontologique[551].

Aussi, pour asseoir son grief contre les sciences de la nature, Jonas s'appuie-t-il sur les acquis de l'évolutionnisme interprétés à la lumière du concept leibnizien et whiteheadien d'héritage (cf. PhV, [95] ; KGA II/3, 520). La prise en compte du témoignage conduit à la reconnaissance de l'héritage. A son tour, le témoignage rend compte de l'expérience originaire grâce à l'attestation qui fait écho d'un héritage sans cesse enrichi et enrichissant au gré de l'évolution. Ce concept d'héritage structure dès lors les deux principes de l'interprétation de Jonas : celui de continuité au regard du mouvement ascendant de l'évolution et l'autre de l'éclairage rapporté au mouvement ascendant essentiellement théorique. En effet, de façon continue l'héritage est transmis d'un individu à l'autre, à telle enseigne que chaque fois le nouvel individu hérite de tout le passé non pas seulement du géniteur, mais du passé intégral et du patrimoine total du processus héréditaire. Cette transmission d'héritage fait que le plus évolué manifeste ce qui était en germe depuis les étapes primitives de ce processus ; héritage que chaque organisme individualise, intègre et dont il atteste la présence selon ses modalités spécifiques (cf. PhV, [96]). Raison pour laquelle Jonas plaide en faveur de la responsabilité, d'autant plus qu'« un héritage dégradé dégradera en même temps les héritiers » (PR, [393]). Ainsi pour avoir transmis aux vivants certaines facultés, notamment la raison, l'héritage de l'évolution demeure-t-il un bien à

[550] Cf. G. Hottois, « Une analyse du néo-finalisme dans la philosophie de H. Jonas ». *art. cit.*, p. 23.
[551] *Ibidem*, p. 24.

préserver et à protéger contre les assauts de l'agir technoscientifique (cf. PR, [72]). Dans le cas contraire, la révolution de cet agir est telle qu'avec sa rapidité, elle prodiguerait en peu de temps « l'héritage des millions d'années » (PR, [334]). Mais en quoi, par leur dogmatisation, leur neutralisation de l'expérience originaire, leur refus de l'anthropomorphisme et leur antifinalisme, les sciences naturelles ignorent-elles cette part de vérité contenue dans le témoignage de la nature ?

Notons que le refus du témoignage de la nature par neutralisation de l'expérience originaire aboutit à une dogmatisation, qui permet aux sciences naturelles d'imposer leur critère de véracité et leur modèle de scientificité[552]. Jonas cite deux dogmes majeurs de la science moderne opposés radicalement à toute reconnaissance de l'expérience originaire de la causalité : la négation de toute vérité métaphysique et la suppression de tout passage de l'être au devoir[553].

> Cela se heurte aux dogmes les plus endurcis de notre époque : qu'il n'y a pas de vérité métaphysique et qu'on ne saurait tirer un devoir de l'être. La dernière thèse n'a jamais été examinée sérieusement et s'applique seulement à un concept d'être pour lequel étant donné qu'il a déjà été conçu avec la neutralisation correspondante (…). La non-dérivation du devoir est une conséquence tautologique, mais dont l'extension qui en fait un axiome général équivaut à l'affirmation qu'aucun concept d'être n'est possible (…) (PR, [92]).

Dogmatiser signifie expliquer la nature en excluant toute possibilité d'un concept intégral d'être et toute dérivation déontique. La possibilité de ce concept fondamental signifie radicalement qu'il n'y a rien d'illusoire dans la tentative de remonter jusqu'à l'expérience antéprédicative par-delà l'expérience au sens classique professé par Hume[554]. Contre cette possibilité, ces deux dogmes découlant de la neutralisation du témoignage de la nature,

---

[552] L'insistance de Jonas sur le déficit du témoignage de la nature dans les sciences naturelles le conduit à rappeler la différence entre expliquer et comprendre la nature : « expliquer et comprendre la nature, ce n'est pas la même chose » (PR, [140]). Cette distinction entre comprendre (*Verstehen*) et expliquer (*Erklären*), qui rappelle le débat entre la position de Schleimacher et Dilthey, a été discuté au fil de l'histoire de l'herméneutique et de l'épistémologie au xxe siècle. Pour marquer l'opposition entre les deux, Dilthey écrit : « Nous expliquons la nature, nous comprenons la vie psychique (…) » (W. Dilthey (1894), *Idées concernant une psychologie descriptive et analytique. Le monde de l'esprit*, trad. M. Rémy, Paris, 1947, pp. 149-150). Voir P. Ricœur, « Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire », dans *Revue Philosophique de Louvain* 75 (1977), pp. 126-147.

[553] La neutralisation de l'expérience originaire, qui se nourrit de ces dogmes, crée une nouvelle dialectique de la puissance dont le déséquilibre appelle un autre niveau additionnel de pouvoir afin de l'impasse d'un concept dogmatique. L'idéal baconien du pouvoir porte en lui une dialectique fragile entre la théorie et la pratique : le savoir est un pouvoir. cf. PR, [253].

[554] Cf. Ngimbi-Nseka, *Métaphysique générale,* Kinshasa, 2007, p. 35.

supposent respectivement une conception du savoir d'un côté et une conception non interrogée de l'être de l'autre (cf. PR, [93]) [555]. Ils sont, dans un certain sens, liés, tautologiques et butent sur la question leibnizienne : « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » (cité par PR, [97]). D'après Jonas, si le dogme selon lequel toute possibilité de vérité métaphysique a été discutée dans l'histoire de la philosophie, celui de la séparation entre l'être et le devoir n'avait jamais fait l'objet d'un débat sérieux[556]. L'attitude antimétaphysique, qui s'affirme au XIXe siècle surtout avec les scientistes et les positivistes, rejette toute prétention à une vérité métaphysique et tourne celle-ci en dérision[557]. D'une part, la critique de Jonas soutient que le premier dogme suppose toujours une métaphysique implicite, tacite, minimaliste guidée par le principe de la parcimonie d'Ockham et réglée sur le concept de l'être adopté par les sciences naturelles. A défaut de parvenir à un concept intégral de l'être et de remonter à l'expérience préréflexive, les sciences naturelles se décident pour un certain principe de l'être ou de la nature (cf. PR, [92]-[93]). D'autre part, le second dogme conjecture une certaine approche de l'être et se ramène de ce fait au premier. Si le premier dogme vise une conception du savoir dont la méthode impose un type d'objets connaissables, le second quant à lui postule une ontologie déterminée. Cependant, l'entrelacement de ces deux dogmes met en pleine lumière les limites des sciences naturelles qui prennent une décision ontologique à partir d'une option purement méthodologique. Or, selon Jonas, la métaphysique peut prétendre à la vérité en vertu d'une rationalité intrinsèque, non pas en raison de la rationalité des sciences naturelles ou de la théologie.

Cette dogmatisation des sciences naturelles atteint ses objectifs à l'aide notamment de l'exclusion de l'anthropomorphisme. Dans « Note sur l'anthropomorphisme », un court texte de plus ou moins cinq pages repris comme deuxième appendice du premier essai du

[555] Dès le début des sciences modernes, surgit la question de la conformité entre l'idée de la nature issue de l'observation et l'idée métaphysique de l'univers. Si Descartes et Newton acceptent la possibilité d'une métaphysique de la nature, cette position sera vite abandonnée par le positivisme et le néo-positivisme. Voir I. Omarjee, « Science de la nature et métaphysique : une relation nécessaire ? Réflexion historique et épistémologique à partir du « Scholie Général » des *Principia* de Newton », dans *Le Philosophoire* 40(2013), pp. 127 -167; A. Fillon, « Évaluation des sciences de la nature, critique de la métaphysique chez Nietzsche », dans *Les Études philosophiques* 194 (2019), pp. 581-600 ; F. Valeyre, « « Φυσις et φυσις [ne sont] pas la même chose. » Φυσις, physique, métaphysique dans la pensée de Heidegger de part et d'autre du tournant », dans *Les Études philosophiques* 194 (2019), pp. 601-621.

[556] Voir M. Heidegger, « Dépassement de la métaphysique », dans *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Paris,1958, pp. 80-115 ; Idem, « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », dans *Questions IV*, trad. J. Beaufret et F. Fédier, Paris, 1976, pp. 112-139 ; M. Schlick, « Le vécu, la connaissance la métaphysique », dans A. Soulez et I. Sebestik (dir.), *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, Paris, 1985, pp. 183-197.

[557] Cf. Ngimbi-Nseka, *Métaphysique générale. op. cit.,* p. 12.

Phénomène de la vie, Jonas rappelle Francis Bacon qui condamne, au titre de préjugé inhérent à la nature humaine, la prédisposition à recourir à la causalité finale. D'après R. Theis, cette lutte contre l'anthropomorphisme intègre celle contre le finalisme, car il s'agit d'entrevoir la nature dans le prisme du double principe de continuité et d'éclairage[558]. En d'autres termes, l'anthropomorphisme signifie que la disposition à recourir à la cause finale est plus proche de la condition humaine que de la nature extérieure. Il constitue en cela une source d'erreur et de corruption pour la science[559]. Il relève de la téléologie puisque la tendance à placer ou à trouver des fins dans l'agir demeure une disposition essentiellement humaine qu'on peut élargir à toute la nature. Mais une telle vision rappelle la différence ontologique entre l'homme et le reste de la nature, elle trahit son ancrage dans le dualisme. Dans sa critique de ce dernier, notre auteur explique que « le concept scientifique » de nature s'est élaboré à travers le rejet de cette version anthropomorphique de la téléologie transcendante, qui ne posait aucun problème au mécanisme moderne en raison de l'analogie entre le créateur de la nature et le fabricateur humain (cf. PhV, [34], note 1)[560]. Ce qui revient à dire que c'est une métaphysique dualiste qui est responsable de l'exclusion (cf. PhV, [37]). Or, « ce concept mécaniste » de nature rejetait surtout toute téléologie immanente à la racine de la causalité finale comme « modus operandi » de la nature, en contredisant aussi bien l'ontologie sous-jacente à la science moderne que le concept même de la causalité (cf. PhV, [34]). Aux vues de Jonas, la nouvelle attitude scientifique s'est débarrassée de ce qui demeure « connaturel à l'esprit humain et plus familier à l'expérience humaine de base » (PhV, [35]). Bref, le mécanisme des sciences naturelles, par son refus de toute finalité aux phénomènes de la vie et à la matière inerte, est à la fois contre l'anthropomorphisme et le finalisme, étant donné que les fins auxquelles il s'oppose sont des projections des tendances, des perceptions et des émotions humaines dans la nature[561].

Cette exclusion *a priori* de la téléologie sous couvert du combat contre l'anthropomorphisme aboutit à un concept de nature qui n'est ni le résultat de l'expérience antéprédicative, ni celui de l'induction (cf. PhV, [34]). Cela supposait simplement non pas une invalidation ontologique, mais une posture épistémologique, d'autant plus qu'une explication, qui s'appuierait sur l'anthropomorphisme et les causes finales, ne serait nullement

[558] Cf. R. Theis, *Habiter le monde. op. cit.*, pp. 33-34.
[559] Voir F. Bacon, *Novum organon*, I, 48, cité par PhV, 36.
[560] Cf. G. Hottois, « Une analyse du néo-finalisme dans la philosophie de H. Jonas ». *art. cit.*, p. 21.
[561] Cf. Ngimbi-Nseka, *Métaphysique générale. op. cit.*, p. 93..

scientifique[562]. Puisque la nature devenait l'objet par excellence de la science moderne, elle avait son concept totalement modifié à cause également de la transformation de l'idée de l'« objet » par la métaphysique moderne, un objet complètement géométrisé au gré de la domination épistémologique du mode perceptif du savoir (cf. PhV, [35]). Justement, Jonas fustige cette domination épistémologique qui absolutise finalement sa conception de l'être, de la nature ou de l'objet. Mais, plus radicalement, notre auteur perçoit une dialectique profonde de l'image dans le combat contre l'anthropomorphisme. D'un côté, l'exclusion de la personnification mythique dans l'Antiquité et l'expurgation de la téléologie aristotélicienne des formes substantielles au fil du Temps-moderne, se sont faites au profit d'une certaine explication de la causalité efficiente (cf. PhV, [36]). De l'autre, cette explication dépendait elle-même d'une interprétation des images de force et de causalité dans la description de la nature. Toutefois, c'est au monisme de la théorie de l'évolution que revient le mérite de la réhabilitation de la *res cogitans* et de l'anthropomorphisme dans le champ de l'explication scientifique, validant de ce geste le témoignage de la nature (cf. PhV, [37]) [563]. A partir du moment où les sciences naturelles adoptent les thèses focales de la théorie évolutionniste, elles s'évertueront à réintégrer l'anthropomorphisme et le finalisme. L'évolution ne pouvait aboutir à un cul-de-sac, ni la cause efficiente produire du n'importe quoi.

Remarquons qu'à travers cette neutralisation dogmatique anti-anthropomorphique, Jonas discerne l'orgueil des sciences naturelles et des technosciences, une forme d'arrogance qui voile la contradiction découlant du mépris du témoignage, du résultat de l'évolution. Il note trois postures possibles des sciences de la nature par rapport à ce résultat de l'évolution : la revendication, la déconsidération et la liberté nihiliste du jeu créatif de la technique. Mais ce que Jonas perçoit avec acuité, ce sont les trois prétextes qui entretiennent cet orgueil des sciences naturelles : le refus de l'anthropomorphisme, le principe du rasoir d'Ockham et l'exclusion de la téléologie[564]. Le principe du rasoir d'Ockham est censé favoriser une bonne

[562] Cf. G. Hottois, « Une analyse du néo-finalisme dans la philosophie de H. Jonas ». *art. cit*., p. 22.

[563] La théorie de l'évolution remet en question le matérialisme déterministe. Elle met en lumière des limites de la biologie mécaniste à expliquer la vie, puisqu'avec elle, désormais, l'effet devenait ontologiquement plus riche que les causes, les structures organiques étaient perçues elles-mêmes comme des fonctions du vivant. Et ce dernier se définissait non plus comme substance, mais comme système de relation, comme processus. cf. R. Theis, *Habiter le monde. op. cit*., p. 35 ; G. Hottois, « Une analyse du néo-finalisme dans la philosophie de H. Jonas ». *art. cit*., p. 23.

[564] Selon J. Dewitte, le destin de l'anthropomorphisme dans la science moderne est lié à celui de la téléologie. cf. J. Dewitte, « L'anthropomorphisme, voie d'accès privilégiée au vivant. L'apport de Hans Jonas », dans *Revue Philosophique de Louvain* 100 (2002), pp. 437-465, pp. 438-439 ; G. Hottois, « Une analyse du néo-finalisme dans la philosophie de H. Jonas ». *art. cit*., p. 22.

théorie prédictive et non pas un modèle explicatif quand il s'agit de choisir la plus simple de deux hypothèses vraisemblables, tandis que la géométrisation de l'objet de la connaissance scientifique commande l'exclusion de l'anthropomorphisme et de la téléologie[565]. Mais ces prétextes nous ramènent continuellement à la méthode des sciences naturelles et particulièrement à celle qui était imposée à la biologie.

> Le témoignage de notre propre être est délibérément ignoré par les sciences de la nature en évoquant l'interdiction bien fondée de l'anthropomorphisme tout comme le principe de l'économie ockhamien et en tout dernier lieu déjà le caractère non quantifiable des buts ; et d'un point de vue méthodologique, cela est un bien justifié. Dans l'étude des processus élémentaires de la vie, par exemple au niveau moléculaire, le biologiste procède comme s'il ignorait l'existence de l'organisme (PR, [136]).

La méthode des sciences naturelles est analytique et considère davantage les structures les plus petites de la réalité. Jonas fait surtout allusion à l'importation de l'analyse mécaniste en biologie. Il établit nettement la différence entre la réduction découlant de la décision ontologique de l'exclusion de l'anthropomorphisme et celle qu'opère la fiction méthodologique, commandant de saisir l'objet dans ce qu'il a de plus petit, de plus simple. Cette fiction méthodologique conjugue certes ces trois paramètres de sorte qu'elle réduit artificiellement l'objet étudié qui ne se présente plus dans les conditions de l'expérience quotidienne. L'interdit anthropomorphique impose de ne pas considérer la pensée et la subjectivité quand la science naturelle traite de la vie des organismes et même du cerveau. Dans cette même optique, l'effet du rasoir d'Ockham justifie le fait que le savoir rabat les aspects du donné sur la dimension essentielle de ses analyses ou de son expérimentation en se comportant comme si ces aspects n'avaient jamais existé.

D'une part, Jonas souligne l'ignorance méthodique qui pousse le biologiste à ne pas se rapporter au niveau supérieur, quand il traite d'un aspect inférieur ou élémentaire de la vie. Il cite notamment l'exemple de l'étude des molécules qui semble ignorer l'existence de l'organisme ; l'analyse des animaux les plus évolués qui escamote la subjectivité ; l'anatomie du cerveau qui passe sous silence le phénomène de la pensée (cf. PR, [136]-[137]). D'autre part, ces différents exemples montrent que le principe d'économie ockamien s'accompagne du déni de l'anthropomorphisme et du finalisme, car par exemple les

[565] Cf. Chicoyneau, Verny et Soulier, *Observations et Réflexions touchant la nature, les événements et le traitement de la peste de Marseille*, Lyon, 1721, p. 136 ; P. Pinet, *Pasteur et la Philosophie*, Paris, 2005, p. 173 ; F. Brunner, « Science et anthropomorphisme », dans *Les Études philosophiques* 6 (1951), pp. 267-275.

molécules existent et s'associent dans diverses relations en vue de l'organisme qui apparaît alors comme leur finalité. Or, si l'on considère les organismes les plus évolués, ceux-ci disposent d'un volume crânien qui rend manifeste l'expression de la subjectivité ou l'exercice de la liberté. De ce point de vue, il y a risque pour le biologiste qui refuse de tenir compte de cette manifestation, de se transformer en « un métaphysicien réductionniste sur la foi de l'évidence minimale artificiellement réduite » (PR, [138]). Bien plus, Jonas souligne dans cette « ignorance » méthodologique une contradiction car le scientifique aboutit à l'affirmation de l'autonomie de la liberté et de la pensée. Or, il sied de remarquer que cette autonomie caractérise déjà l'intérêt pour la fiction méthodologique d'investiguer les aspects chaque fois élémentaires de la vie. Comme souligné dans l'étude sur Spinoza, l'intérêt motivant, qui s'empare du désir ou de la volonté dans la recherche, révèle une puissance d'autodétermination qui met le corps en contribution dans la recherche. Par conséquent, autant l'on ne saurait séparer le phénomène de la subjectivité des autres phénomènes organiques, autant il convient d'affirmer l'interdépendance de la pensée et du corps à la fois dans l'ensemble du métabolisme et dans l'activité de la pensée. En conséquence, le déni de l'anthropomorphisme ne peut valoir que comme « fiction méthodologique », mais nullement en tant que « décision ontologique » puisque l'autonomie intrinsèque de la pensée suppose toujours son ancrage dans le métabolisme. Pourtant, même alors, cette alliance entre l'anthropomorphisme et la téléologie pousse notre auteur à se demander si le témoignage de la finalité est toujours subjectif ou s'il peut être dit objectif parce qu'intrinsèque à la nature : « (…) que veut dire la différence de l'artificiel et du naturel du point de vue de l'imputabilité de la « fin » ? » (PR, [115]).

7.2. Téléologie jonassienne : différence entre le naturel et l'artificiel

Le Principe responsabilité aborde la question du témoignage des causes finales dans la nature et dans les productions humaines, en examinant respectivement le marteau, la cour de justice, la marche et l'appareil digestif[566]. C'est dans ce contexte de la différence entre le naturel et l'artificiel que Jonas soutient la thèse de l'attestation des fins non seulement par

[566] G. Hottois explique que le finalisme contribue à la fondation de l'éthique de la responsabilité. Dans les six étapes qu'il retient de l'articulation pragmatique du *Principe responsabilité,* il affirme que Jonas veut restituer la finalité à la nature, contre le nihilisme de l'agir technologique et au bénéfice d'une réelle prise de conscience éthique. En tant que position spéculative à dessein foncièrement pragmatique, cette réanimation ontologique du finalisme, qui confirme l'existence des finalités dans la nature et dans l'évolution, commande la préservation de l'humanité. cf. G. Hottois, « Une analyse critique du néo-finalise dans la philosophie de H. Jonas ». *art. cit,* pp. 17-20.

des subjectivités ou des consciences, mais radicalement par l'intégralité de la nature. Les fins subjectives sont l'expression de l'héritage d'une longue évolution qui conduit sous les projecteurs des formes primitives de subjectivité et de finalité. Sa critique vise également à réhabiliter cette téléologie cosmique abandonnée particulièrement par le rationalisme moderne[567].

7.2.1. Témoignage des fins subjectives des artefacts

Devant l'incapacité flagrante des sciences de la nature à considérer le témoignage de la nature, Jonas indique que, même si le scientifique peut à la limite exclure la téléologie en raison de son caractère indéterminé, la vie est une fin naturelle déterminée qui en tant que telle conduit à déterminer les autres fins. Qu'il s'agisse des fins des artefacts ou celles des organismes, c'est chaque fois le phénomène même de la vie qui donne accès à la découverte d'une téléologie transcendante ou immanente.

> Sur la foi du témoignage de la vie (que nous sommes ses rejetons devenus capables de prendre conscience d'eux-mêmes, nous devions être les derniers à nier) nous disons que la fin comme telle est domiciliée dans la nature et nous pouvons dire encore quelque chose de plus par rapport aux contenus : qu'avec la production de la vie, la nature manifeste au moins une fin déterminée, à savoir la vie elle-même. Nous nous gardons de dire que la vie est « la » fin, ni même la fin principale de la nature, ce dont nous ne pouvons pas avoir une conjecture ; il suffit de dire : une fin (PR, [142]).

[567] Rappelons que dans *Les Principes de la philosophie*, Descartes exclut la téléologie, en rejetant la prétention de vouloir comprendre la totalité de l'action divine, puisque cela limiterait l'essence même de Dieu et par conséquent celle de la nature, également infinie sans le rapport qui est sien (cf. R. Descartes (1644), *Principes de la philosophie*, I, 28 ; H. Höffding, *La Philosophie de la nature chez Descartes*, 2012, §5 ; Hendrik C. D. de Wit, *Histoire du développement de la biologie*, Volume I, Lausanne, 1992, p. 275). Le refus et le démontage du finalisme chez Spinoza, qui ont pour levier à la fois la théorie du Dieu-Nature et celle de la nature humaine, trouvent leur consécration dans la formule : « asylum ignorantiae », employée pour montrer que l'ignorance des causes mécaniques des phénomènes naturels conduit l'humain à recourir à une causalité finale (cf. B. Spinoza (1677), *Éthique*, Partie I, appendice. ; C. Duflo, *La finalité dans la nature. De Descartes à Kant. op. cit.*, p. 37). Pourtant, Leibniz réhabilite la finalité puisque les monades dans leur idéalité réalisent l'unité finale de la multiplicité et les corps, à travers la théorie de l'harmonie préétablie, forment un tout finalisé dans une nature qui produit des structures complexes à travers les formes les plus simples (Voir *Ibidem*, pp. 51-63.). Si cette influence de Leibniz reste présente dans l'analyse de Jonas, on ne doit pas non plus oublier le débat qu'il engage à ce sujet avec Kant dont la *Critique de la faculté de juger* situe la téléologie entre la faculté de connaître et celle de juger. Kant convoque la finalité dans l'expérience esthétique et dans la loi morale, mais la juge illégitime dans l'explication des phénomènes de la nature, alors même qu'elle demeure pour cette nature une idée régulatrice. Voir D. Lories, « Le phénomène de la vie de Jonas : L'absence insistante de Kant », dans *Bulletin d'analyse phénoménologique* VI (2010), pp. 240-261, pp. 240-243 ; H Ginsborg, « Kant's biological teleology and its philosophical significance », dans *Blackwell Companion to Kant*, ed. Graham Bird, Oxford Blackwell Publishing, 2006, p. 4 ; M. Puech, « Éthique et esthétique dans le système kantien de la téléologie transcendantale », Colloque Éthique et esthétique, 2006, p.3.

La vie constitue une fin déterminée qui témoigne d'une téléologie immanente dans la nature. Sans en être la finalité principale ou directrice, elle se voit l'une des modalités diverses de la domiciliation de la téléologie naturelle. Mais, pour mieux accéder au témoignage de cette dernière, Jonas opte pour une phénoménologie de la vie qui discerne la nette différence entre l'artificiel et le naturel pour les mener vers un rapport dialectique.

Selon Jonas : « Une fin est ce en vue de quoi une chose existe et pour la production ou la conservation de laquelle a lieu un processus ou est entreprise une action. Elle répond à la question en vue de quoi ? » (PR, [105]). Il y a lieu de relever ici trois aspects de la chose qui rendent intelligible la notion de fin : l'existence, la production ou la conservation et l'action. La fin signifie que l'existence de la chose est une visée. En effet, la chose existe « en vue de ». Cette visée, qu'elle soit interne, autonome ou externe, reste rattachée à l'existence, comme *factum*. Mais la chose elle-même est un processus ou une action d'exister ou de se conserver. La finalité suppose ainsi que la chose est un processus d'avènement à l'être ou de conservation dans l'être. Si l'on admet qu'il y a ainsi l'auto-attestation des fins dans la nature, alors celle-ci se veut un processus qui fait exister et qui conserve les étants naturels. Elle est une cause d'existence et de conservation de soi ou des autres entités. Pour mettre en lumière ce témoignage téléologique, la démarche de Jonas propose à chaque fois un explorateur extraterrestre mais rationnel, raisonnable, qui vient sur terre et qui observe le marteau, la cour de justice, la marche et l'appareil de digestion. Qu'est-ce qui s'est manifesté vraiment à lui et qu'est-ce qui manifeste vraiment la fin ? Même si l'on refuse de reconnaître la valeur de fin dans les objets, ce refus est un jugement de valeur qui ne saurait contredire le point de vue des objets eux-mêmes. Juger de la valeur de fin est une étape secondaire qui dérive de l'être des choses correspondantes elles-mêmes. La démarche de Jonas est phénoménologique et laisse supposer que des fins se manifestent dans les objets, c'est-à-dire qu'il y a possibilité de percevoir des fins. Mais cette phénoménologie repose sur une ontologie, puisqu'il est avant tout question de considérer « l'être des choses », « l'essence de fin », de former ce concept d'un bien spécifique, avant de s'appesantir sur la valeur des choses (cf. PR, [106]).

Le marteau est le premier artefact que Jonas examine. Il est un artefact matériel, le paradigme des artefacts matériels (cf. PR, [107]). En effet, la nature qui nous entoure se transforme presque immédiatement dans son rapport à l'homme en outil, à ce qui est sous la main. En examinant le témoignage de la fin dans le marteau, c'est la signification d'une « nature reléguée au rang de ce qui est purement et simplement sous la main » qu'il s'agit de

questionner[568]. Même si les artefacts peuvent recevoir d'autres configurations esthétiques, religieuses ou symboliques (images, écriture, tombeau), il reste que l'outil apparaît comme un premier niveau de la médiation de l'homme à la nature (cf. EL, [65]-[66])[569]. S'agissant du marteau comme paradigme d'outils, Jonas note qu'il est fabriqué en vue de marteler. Son concept ou son essence précède sa fabrication, tandis que sa cause efficiente est le fabricateur (cf. PR, [107]). Jonas explique que le fait d'avoir une fin comporte un double sens à la fois comme l'usage qui préside à la production et comme la détermination de la nature véritable de l'essence ou même de la raison d'être des artefacts naturels. Or, ce concept, qui précède l'existence de l'artefact, est en réalité une fin que poursuit le producteur et l'utilisateur et non pas une fin propre (cf. PR, [108]). Cependant, il y a extériorité de la fin dans les artefacts, extériorité totalement subjective. De la sorte, dans les artefacts matériels, le rapport des parties au tout ainsi que la structure physique permettent d'imaginer déjà la fin poursuivie.

Cet examen du marteau cache en réalité la critique de Jonas en direction de la phénoménologie de l'outil, importante à l'horizon de l'analyse de l'agir technoscientifique et de la conception symbolique de l'homme. Pour s'offrir la finalité en chair et en os, il s'avère impérieux de considérer le rapport à l'outil non pas dans le cadre épistémologique mais de le restituer dans sa consistance ontologique, en mettant au défi la description ordinaire et perceptive de l'intentionnalité. D'après Jonas, l'outil, même pris dans un sens métaphorique, est essentiellement finalisé. C'est dans ce sens que le doute et la méthode sont chez Descartes des outils permettant d'examiner le pouvoir de la raison et d'atteindre une première intuition, de remonter jusqu'à l'expérience originaire du *cogito*[570]. De même chez Hegel, la raison humaine apparait cette fois-ci comme un outil de la raison universelle dont la finalité est de parvenir à son ultime perfection dans la perception de soi[571]. Mais au-delà de cet aspect interne et subjectif, Jonas s'intéresse surtout à la dimension matérielle de ce qui est à la portée de la main. Nous pouvons dès lors constater avec Jonas l'irréductibilité de la nature à une quelconque ustensilité et l'incomplétude de toute finalité subjective. Un tel constat apparaissait déjà dans le problème crucial soulevé par Heidegger dans *Être et temps*, il s'agit de savoir si la nature s'épuise dans sa dimension comme outil, comme ressource, ce

[568] Cf. D. Lories et O. Depré, *Phénoménologie de la nature et éthique chez Hans Jonas. op. cit.*, p. 52.
[569] Voir N. Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde. op. cit*, pp. 216-219 ; M.- G. Pinsart, *Hans Jonas et la liberté. op. cit.*, pp. 108-109.
[570] Cf. H. Jonas, « Edmund Husserl et la question ontologique », dans *Alter. Revue de phénoménologie* 22 (2014), pp. 15-28, p. 23.
[571] Cf. *Ibidem*.

dont on fait usage, et si cette nature qui nous assaille s'achève dans son ustensilité (*Zuhandenheit*)[572]. Toutefois, on doit remarquer que le choix de Jonas pour le marteau, en tant que modèle d'outil, n'est pas anodin. Sans allusion peut-être avec le marteau qu'évoque Nietzsche dans la tâche de la philosophie de détruire les idoles du temps, le marteau devient un symbole quand il est utilisé par le président d'une assemblée délibérante, en particulier le président d'une cour de justice.

Après le marteau, Jonas analyse la cour de justice comme deuxième artefact. Ce dernier n'est plus matériel, mais se veut institutionnel. En effet, la nature qui nous entoure n'est pas transformée uniquement en artefact matériel, elle est modifiée aussi par la pratique. Par-delà l'agir productif qui manifeste l'ustensilité de la nature, le savoir pratique (*phronèsis*), l'agir décisionnel (*prohairesis*) transforme la nature en cité et en crée les institutions que consolide un exercice pratique (l'usage des vertus, notamment de la justice). Ces institutions vont poursuivre certaines fins. Plus nettement, il y a immanence de la fin dans la cour de justice qui, comme artefact, suppose que son essence ou son concept précède son existence, son objet. Mais à la différence des artefacts matériels dont la fin n'est qu'extérieure, la cour de justice a sa fin inscrite inséparablement en elle-même et dans son producteur. Ce qui revient à dire que le législateur et la cour de justice « sont ontologiquement le même sujet (…). La volonté du pouvoir instituant se prolonge dans la volonté de l'institution » (PR, [109]). Il en est de même de toutes les institutions créées dans la cité : le parlement, l'administration fiscale, l'école, la police, etc. Jonas explicite son propos en interprétant la signification du ratage dans les deux cas. Lorsqu'un bon marteau rate sa cible, la faute incombe entièrement à celui qui martèle, de même que quand la montre est défaillante, c'est l'horloger qui en porte la responsabilité. En revanche, s'il arrive à la cour de justice de ne pas dire convenablement le droit, c'est en principe au juge que revient la responsabilité (cf. PR, [110]). Ce n'est pas la configuration physique, mais plutôt la fin totalement invisible qui donne sens à tous les actes et verdicts de cette institution de justice (cf. PR, [111]). En conséquence, la cessation d'un artefact institutionnel emporte avec elle la fin poursuivie, même si les moyens physiques mobilisés subsistent. Un artefact matériel, en raison de son aspect physique, peut encore être utilisé des siècles plus tard, tandis que le bâtiment ayant abrité un parlement, une administration fiscale ou une cour de justice tombée en désuétude, ne conserve nullement la fin autrefois poursuivie, puisque celle-ci n'est pas séparée de leur

[572] Cf. M. Sinclair, « L'outil et la métaphysique : (encore une) note sur le statut ambigu de l'« ustensilité » chez Heidegger », dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 133 (2008), pp. 423-441, p. 430.

existence. Quand bien même les artefacts institutionnels recourent à des artefacts matériels porteurs de certaines fins, il reste que la fin « hautement abstraite » des institutions n'est pas indiquée, ni reconnaissable chez ceux qui n'en déchiffrent qu'en partie la fin (cf. PR, [113]-[114]).

Bref, les artefacts matériels (marteau, montres) et les artefacts institutionnels (cour de justice, parlement) ont en commun d'avoir été conçus et produits en vue de certaines fins et en fonction d'elles. Leurs fins sont subjectives (humaines). Leur essence précède leur existence. Mais tandis que la fin des outils matériels est externe, celle des institutions sociales demeure plutôt immanente. Jonas examine en réalité la différence entre le naturel et l'artificiel par rapport à l'imputabilité de la fin pour décider sur la différence entre le volontaire ou la fin subjective et l'involontaire ou la fin ontologique dans la nature (cf. PR, [115]). La question ontologique capitale consiste à savoir s'il existe une fin dans la nature ou si cette fin n'est que subjective (cf. PR, [122]). Nous faisons face à la fois à la question du statut de la fin et à celle du statut de la subjectivité.

7.2.2. Témoignage de fins objectives dans l'organisme

Le témoignage de la nature n'est pas uniquement celui des fins subjectives. Il dévoile aussi et surtout des fins non-subjectives, c'est-à-dire objectives. Comme le souligne M.-G. Pinsart : « L'objectif de Jonas est, ne l'oublions pas, de prouver que le concept de fin n'est pas propre à l'être humain mais qu'il est présent dans la nature en général »[573]. Au fait, la nature qui nous entoure est essentiellement pour Jonas une nature vivante et agissante. En tant que vivante, elle révèle au moins une fin objective qui est la vie elle-même. Aussi les fins dans la nature ne sont-elles pas simplement subjectives, mais sont principalement objectives : « puisque la subjectivité manifeste une fin agissante, et qu'elle vit entièrement de cela (…), la matière doit abriter déjà en elle la fin, sous forme non-subjective » (PR, [139]). En commentant ce passage, F. Tinland note que pour Jonas qui entend remettre radicalement en cause des gestes fondateurs du rationalisme moderne, la subjectivité capable de formuler le « je » se trouve présupposé en ses activités majeures (désir, volonté, sensation) dans des substructures naturelles lentement sédimentées[574]. G. Hottois souligne le fait que la volonté moderne, qui ne reconnaît que les « finalités-intentions-valeurs-buts »

[573] Cf. M.- G. Pinsart, *Hans Jonas et la liberté. op. cit.,* p. 106.
[574] Cf. F. Tinland, « L'évidence d'une nouvelle philosophie de la nature ». *art. cit.,* pp. 64-65.

subjectives, dévoile son caractère nihiliste et dualiste combattu farouchement par Jonas[575]. Dans cette conquête pour la reconnaissance des fins objectives, la marche et l'appareil de digestion peuvent dès lors servir de paradigmes de ces substructures.

En abordant l'analyse de la finalité dans la marche, Jonas rappelle que l' « on marche afin d'arriver quelque part » (PR, [115]). Il considère la marche comme le paradigme des activités motrices de l'organisme vivant et montre que « afin de » exprime à la fois la possession des moyens et l'exercice d'une capacité, mais aussi le contrôle de la volonté[576]. Le moyen ou la capacité possédée vient de la nature, tandis que l'exercice de cette capacité demeure volontaire dans une large mesure. Quand bien même l'aspect volontaire n'apparaît pas en particulier dans l'exercice des sens, la sensibilité comme action de pâtir comporte toujours une dimension volontaire. Le voir passif s'enrichit dans un regard actif, l'entendre involontaire s'ouvre à un écouter volontaire (cf. PR, [116]). La marche est ici un paradigme de cette dualité entre des fins intrinsèques involontaires dans la possession de l'organe et des fins subjectives ou volontaires dans l'usage. Or, Jonas rattache la marche des artefacts matériels à leur finalité subjective exprimée dans la décision de marcher ou de ne pas marcher, gardant ouverte la question de savoir si cette marche atteint ou rate sa fin. La fin générique de la possession de l'outil s'actualise dans la fin spécifique de l'usage. Sur ce point précis, Jonas rappelle que la similitude entre les outils matériels et les membres d'un corps avait poussé Aristote à désigner chacune des structures internes et externes du corps comme *organon*[577]. Ces structures sont des organes dans le corps compris comme organisme, un système d'outils, qui, en tant que tel, est finalisé : « Le concept d'outil ne saurait être pensé sans celui de la fin » (PR, [118]). Dans l'exemple de la marche, on doit postuler une série, une chaîne de fins subjectives et de moyens dans l'agir humain, tandis que la série des fins dans l'agir animal a lieu, imagine-t-on, non pas suivant l'aide de la volonté, mais de façon instinctive, suite à la contrainte irrésistible d'une pulsion obscure (cf. PR, [119]-[120]). Jonas conteste cette obscurité ou cécité de la motivation animale. Il insiste sur le fait que l'instinct animal n'est pas simplement une pulsion aveugle, puisque sa clairvoyance est attestée notamment dans la poursuite des intérêts ou des buts par des animaux dotés d'un système

[575] Cf. G. Hottois, « Une analyse critique du néo-finalisme dans la philosophie de H. Jonas ». *art. cit.,* p. 17.
[576] Cf. M.- G. Pinsart, *Hans Jonas et la liberté. op. cit.,* p. 106.
[577] Cf. *Ibidem,* p. 107.

nerveux central (recherche de la nourriture, sexualité, l'élevage de la progéniture, etc.) (cf. PR, [120])[578].

Dans l'exemple du chat qui guette une souris afin de bondir sur elle, de la tuer, de la dévorer et d'assouvir sa faim, il y a une « anticipation représentative » qui inclut chaque fois le but le plus proche, jusqu'à parvenir progressivement au but final. Le comportement, qui se déroule suivant un enchaînement de finalités et de moyens au bénéfice de ce but, est un processus conscient chez l'humain, tandis qu'il ressemble à une pulsion obscure en réponse à un stimulus chez l'animal[579]. Ceci marque la première restriction de l'agir animal. Mais en dehors de cette « représentation anticipante » et de la série téléologique qui s'y rapporte, la fin serait posée non par la volonté mais par le sentiment qui peut relever simplement des actes individuels dus au réflexe. Ce sentiment atteste la trace de la volonté chez les animaux :

> (…) ce qui veut dire que la distinction établie antérieurement entre d'une part les chaînes des fins et des moyens, comprenant de multiples chaînons et qui est propre à l'homme pensant et d'autre part l'obsession de la fin, ne comportant à chaque fois qu'un unique chaînon chez l'animal sentant, s'effondre devant la question fondamentale de la puissance et de l'impuissance de la subjectivité comme telle (PR, [126]).

Dans une situation de besoins, l'incitation du sentiment, en tant qu'agent psychique, est canalisée grâce aux schèmes des complexes d'agir plus petits qui composent la série téléologique et qui interviennent suivant le stimulus et à petite échelle (cf. PR, [121]). Or, ce sentiment est la manifestation symbolique superficielle d'un état de mécanismes physiologiques (cf. PR, [122]). Contre le décret de Descartes d'une subjectivité uniquement raisonnable et anthropologique, décret assumé par la violence dogmatique des sciences naturelles, Jonas estime qu'on ne saurait méconnaître la présence ou le vécu de l'inscription de la fin dans le physiologique : tension physiologique ou homéostatique, sécrétion interne, excitation nerveuse, déclenchement du modèle de comportement, satisfaction, etc. (cf. PR, [123]-[124]). Le problème, selon Jonas, consiste en la signification de la présence de l'élément subjectif contre la position du parallélisme psycho-physique, afin d'affirmer la puissance et l'impuissance de la fin subjective (cf. PR, [125]). D'après Jonas, il y a dans l'examen de la fin dans la marche, une certaine dialectique du volontaire et de l'involontaire, car la fin que poursuit la marche comporte des éléments de ces deux aspects. Mais le problème se pose lorsque l'on considère la situation de l'animal auquel la science moderne

[578] Cf. R. Theis, *Habiter le monde. op. cit.*, p.35.
[579] Cf. M.- G. Pinsart, *Hans Jonas et la liberté. op. cit.*, p. 107.

refuse la subjectivité. Cela implique qu'il faut interroger aussi bien le statut de la volonté subjective que celui de la fin.

Il en découle que dans sa critique du dualisme cartésien et de la posture que ce dernier confère au problème psychophysique, Jonas récuse que l'attestation des fins dans l'homme soit différente de son témoignage chez les autres animaux, gardant sauve l'échelle du vivant. En particulier, il réagit contre les tendances qui confinent exclusivement l'âme dans l'homme. La dialectique de la puissance et de l'impuissance de la subjectivité abolit la différence du statut de la fin chez l'homme et de celui de la fin chez l'animal, entre le chaînon multiple de la finalité chez l'homme et le chaînon unique de l'animal.

> Seuls les postulats métaphysiques ad hoc les plus exorbitants (…) peuvent excepter l'homme de la règle, si dans le reste du monde de la vie le sujet n'est rien qu'une musique d'accompagnement inefficiente et donc une simple illusion dans sa propre proclamation. Le statut de la subjectivité dans ce domaine touche donc également au statut des fins humaines et ainsi à celui de l'éthique (PR, [126]).

Les résultats de l'analyse jonassienne de la marche ne découlent ni de la rationalité ou de la crise. Ils se résument dans la « réhabilitation de l'auto-attestation primitive de la subjectivité » (PR, [127]-[128]). Cette auto-attestation préthéorique est contestée par le dualisme cartésien et le matérialisme qu'il instaure. La subjectivité se manifeste depuis les formes primitives du vivant et témoigne de la poursuite de la vie comme de sa finalité dans les sombres remous du vivant. Contre l'interdiction dogmatique de l'interaction psychophysique, Jonas affirme l'efficacité causale de fins psychiques sur le versant physique et vice-versa. La nature apparaît comme « l'architectonique intégrale » de l'être ou même de la vie comme processus (cf. PR, [127]). C'est par une preuve par l'absurde que Jonas montre comment la négation de cette auto-attestation de la fin est contradictoire et absurde, en soulignant que cette négation n'est plus acceptée par la physique quantique (cf. PR, [127]). Contre le rationalisme cartésien, l'auto-attestation des fins psychiques implique la reconnaissance de l'âme et de la volonté comme principe naturel, et celle des mouvements volontaires chez l'homme comme chez l'animal (cf. PR, [128]). Toutefois, des aspects de cette téléologie immanente, qui n'apparaissent pas clairement dans la marche, seront mis en lumière dans l'examen de l'appareil digestif.

Le dernier cas soumis à l'explorateur est celui de l'organe de digestion, que Jonas inaugure par la question de savoir si quelques fins seraient à l'œuvre dans les processus inconscients

d'un organisme. Notre auteur a réfuté la théorie génétique dominante à l'époque et à ce sujet. L'ontogenèse (croissance de l'organisme) et la phylogenèse (émergence de l'individu) écartent la téléologie et en démontrent le caractère illusoire, car même si la subjectivité de la fin accompagne l'objectivité de l'action, elle ne lui confère pas une véritable téléologie (cf. PR, [131]). Cette réfutation récuse que l'émergence de la subjectivité dans l'évolution constitue l'incursion d'un principe nouveau, étranger, hétérogène dans la matière (cf. PR, [131]). Elle rejette d'une part la position évolutionniste dualiste de la théorie de l'ingression qui postule la transcendance ou l'autonomie de l'âme, un principe étranger qui s'empare de certaines conditions physiques pour s'introduire dans la nature, obligeant ainsi à délimiter le dualisme à un stade d'évolution (cf. PR, [132]). D'autre part, la position moniste de la théorie de l'émergence de Lloyd Morgan et d'autres, qui soutient que le nouveau principe immanent advient grâce à un saut évolutif, quantitatif, escamote le problème de la causalité (cf. PR, [133]-[134]). Ce monisme émergentiste séduisant explique le surgissement de nouvelles structures d'effets et non la causalité nouvelle en rétroaction avec celle qui la précède, si bien que la finalité de la conscience se limiterait à la conscience elle-même sans rétroaction avec le soubassement, excluant ainsi l'hégémonie et la puissance causale de la conscience, à l'instar de l'épiphénoménisme ou du parallélisme psychophysique (cf. PR, [134]-[135])[580]. En rappelant métaphoriquement que « le fruit est préfiguré dans la racine », Jonas réfute l'idée de saut. Il propose l'idée d'une continuité à la fois matérielle et formelle, sous la modalité d'entéléchie aristotélicienne évitée par ailleurs dans la théorie sous examen (cf. PR, [135]). Dans la position défendue par Jonas, cette métaphore signifie que « nous devons accepter d'être renseignés par le plus élevé, le plus riche relativement à tout ce qui est inférieur » (PR, [135]-[136]).

Somme toute, Jonas procède de façon croissante, de sorte que ce qui est acquis comme témoignage de finalité dans un cas inférieur, est mis à contribution pour mieux structurer le cas suivant. Ainsi progressivement, du marteau à l'appareil de digestion, en passant par la cour de justice et la marche, notre auteur part d'une fin intégralement posée par l'humain pour atteindre une fin complètement non-subjective. Le marteau a montré que les outils matériels sont des productions finalisées dont la fin est posée par l'humain, tandis que la cour de justice dévoile que les institutions civiles comme praxis finalisée possèdent leur fin à la fois dans l'humain et dans l'exercice de leur vertu spécifique. S'agissant de la marche,

[580] Cf. M.- G. Pinsart, *Hans Jonas et la liberté. op. cit.*, p. 110.

elle révèle que les organes de la motricité chez les vivants se distinguent comme des fonctions à la fois volontaires et involontaires. Quant à l'appareil de digestion, dont le fonctionnement n'est pas directement contrôlé par l'humain, il témoigne de la finalité dans la nature préconsciente, atteste une fin immanente, inconsciente et non-volontaire. Mais, en vertu de quel principe doit-on discerner ces fins inconscientes dans les formes les plus élémentaires du vivant ?

7.3. Échelle de la nature et transcendance de la vie

Le témoignage de la nature se veut en définitive celui de son unité articulée en une infinité de degrés dans laquelle s'insère la vie culminant à la production de l'humain. Cette unité fait partie de l'expérience préthéorique de l'homme. Mais ce témoignage n'est pas directement exprimé par la conscience, ni par l'esprit, mais par la corporéité du vivant : « Nous sommes nous-mêmes des corps, nous disposons d'une connaissance intérieure » (EL, 38). L'observateur du témoignage de la vie doit dès lors posséder un corps et en faire l'expérience de façon interne. On ne le dira jamais assez : « Il faut que l'observateur de la vie soit préparé par la vie. En d'autres termes, on exige de lui l'être organique doté de son expérience propre » (EL, 43). La vie, qui surgit et évolue, est une expérience interne à partir du fait externe du corps. On a vu que l'évolutionnisme conduit Jonas non seulement à restaurer la téléologie dans la nature, mais aussi et surtout à redécouvrir l'évolution comme le déploiement d'une seule et même échelle du vivant qui part des organismes les plus élémentaires et culmine avec l'avènement de l'homme. Cette idée d'une gradation continue des étants, dans la diversité des formulations, traverse la pensée occidentale depuis Aristote et trouve une nouvelle synthèse au XVIIIe siècle, après sa remise en question par le dualisme cartésien[581]. Cette gradation biologique représente une étape importante dans la résolution du problème psychophysique car il s'agit de penser concomitamment la matière et l'esprit. L'idée de l'échelle présente chez Spinoza indique que la nature est composée d'une infinité de modes ou d'individus dont les corps ou les esprits se distinguent en fonction de leurs différents degrés d'action ou de clarté[582]. Pour Leibniz, la sagesse divine et le choix

[581] Aux côtés de Leibniz, nous pouvons citer le naturaliste genevois Charles Bonnet (1720-1793) et l'écrivain Jean-Baptiste Robinet (1735-1820), représentants de la théorie de la *scala naturae* durant le siècle des Lumières. cf. L. Duprey, « L'idée de chaîne des êtres, de Leibniz à Charles Bonnet », dans *Société Française d'Étude du Dix-Huitième Siècle* (Dix-huitième siècle) 43 (2011), pp. 617-637, p. 617 ; F. Duchesneau, « Leibniz et la grande chaîne des êtres », dans C. Blanckaert, J.-L. Fischer et R. Rey (dir.), *Nature, histoire, société. Essais en hommage à Jacques Roger*, Paris, 1995, pp. 47-59.

[582] Voir C. Jaquet, *Les expressions de puissance d'agir chez Spinoza*, Paris, 2014, pp. 217-228.

originaire divin fondent l'existence des étants et chaque état du monde, de sorte que le monde actuel est le meilleur des mondes, rien n'y arrive de façon arbitraire et tous les étants participent d'une unité continûment infinie n'admettant aucun saut[583]. Or, Jonas estime qu'il sied de distinguer l'organisme et son milieu comme deux éléments inséparables d'une inoxydable polarité.

7.3.1. Gradation du vivant et isolement originel

Selon Jonas, le témoignage de la nature implique un monisme intégral qui englobe les espèces vivantes dans une même échelle dont la cime est l'humain. Le mérite de l'examen de la téléologie dans l'appareil de la digestion a permis à Jonas de réaffirmer clairement sa position en faveur du monisme ontologique (cosmologique), au bénéfice de l'auto-attestation de l'être et de la fin. C'est la réaffirmation du principe d'éclairage qui occupe le centre de l'interprétation du témoignage de la nature :

> Par le fait même, se trouve indiquée notre propre position. L'être ou la nature est un, et il rend témoignage de lui-même dans ce qu'il laisse procéder de lui. Ce qu'est l'être, cela doit donc être déduit de son témoignage et naturellement de celui qui en dit le plus, donc le plus élevé qui nous soit accessible (PR, [136]).

L'unité de la nature suppose aux yeux de Jonas l'unicité de la chaîne évolutive du vivant qui atteint son sommet dans la structure de l'humain. Cette échelle unique se déploie en une gradation ascendante qui va de la forme primitive du vivant pour culminer à l'humain. Grâce à une complexification de formes et une différenciation de fonctions, elle part du métabolisme le plus élémentaire pour s'achever dans l'imagination et dans la conceptualisation (cf. EL, 27). Dans le prisme d'une intériorité reconquise et de l'unité psychique psychophysique restituée, cette échelle peut être interprétée sous l'angle de la perception et de l'appétition (mobilité). Au stade le plus élevé de l'évolution, celles-ci doivent être en interaction ou en interpénétration et se rapportent respectivement aux expériences de vérité et de liberté (cf. EL, 27)[584]. Les étapes majeures, qui conduisent à la

---

583 Cf. L. Duprey, « L'idée de chaîne des êtres, de Leibniz à Charles Bonnet ». *art. cit*., pp. 619-620.

584 Dans l'interprétation de cette unité, le renversement de la méthode analytique des modernes est motivé par le fait que l'intérêt dans la recherche scientifique reste dicté par ce qui est supérieur : la pensée pour l'examen du cerveau, l'organisme pour l'analyse du métabolisme, l'évolution pour l'étude sur les origines de la vie, l'homme pour la structure de la vie (cf. PR, [137]). Ce recours au témoignage du plus élevé, contraire à la méthode analytique, montre que la nature poursuit des fins : l'organisme est une fin pour le métabolisme de même que l'homme est une fin pour la vie. Or, c'est à l'argument du caractère ridicule de la finalité que recourt la polémique dirigée contre le finalisme par les sciences naturelles (cf. PR, [141]). Pourtant, le principe d'éclairage que Jonas réaffirme, appelle celui de continuité en termes de gradation infinie. Dans la direction ascendante, le principe de continuité implique une complexification de formes simples vers des

manifestation de cette complémentarité entre perception et appétition, sont : la matière avant la vie, le surgissement de la vie, les plantes, les animaux et l'humain.

La première étape dans l'échelle de la nature est l'existence de la matière comme une extériorité pure et simple. En effet, un accent particulier qui a permis à Jonas de pressentir l'un des grands défis de la théorie évolutionniste dans le questionnement de la phénoménologie, le plus souvent avec finesse et nuance, consiste dans l'impossibilité de remonter aux origines de la nature et de la vie. Tout ce qui laisse entendre la voix de ces temps immémoriaux réside dans la conjecture selon laquelle toute la nature était matérielle sans aucune forme vivante. Mais au risque d'irriter le paléontologue qui reconstitue l'évolution des êtres vivants à partir des fouilles et des fossiles, Jonas veut surtout sauver le rapport entre cette matière originelle et la vie qui en surgit, la dialectique entre le milieu et l'organisme. Raison pour laquelle, dès les débuts de *Evolution et liberté,* il plaide pour une complémentarité entre le comprendre de la philosophie biologique et l'expliquer de la biologie scientifique centrée quant à elle sur des approches figées depuis la séparation artificielle entre perception et appétition, la disjonction entre l'esprit et le corps, opérée par le dualisme cartésien (cf. EL, 25). La visée de sa démarche est double : reconquérir l'intériorité constitutive de la vie et restituer à celle-ci son unité psychophysique. Cette démarche, qui s'appuie particulièrement sur la théorie de l'évolution, montre que l'humain et les autres vivants appartiennent à une même échelle, à travers laquelle les contradictions fondamentales de l'existence deviennent des polarités et la vie se déploie comme un « horizon interne de transcendance » (EL, 26). Plus nettement, aux origines du cosmos et avant l'irruption de la perception, l'appétition dans le vivant est prise en charge par le métabolisme qui n'est plus un mouvement organique obscur, mais la première forme d'un principe de liberté étrangère aux astres, aux planètes et aux atomes (cf. EL, 28). Si la liberté s'exprime au niveau de la subjectivité humaine, il y a lieu de reconnaître l'émergence d'un principe de liberté depuis les confins les plus reculés de cette subjectivité (cf. EL, 29). Il est difficile pour la théorie de l'évolution de sonder le début du cosmos dans son ensemble, mais

structures plus complexes. Des organismes disposant de la conscience la plus obscure et manifestant l'appétitif au plus faible de leur puissance, ont évolué jusqu'à atteindre des organismes caractérisés par la représentation de l'intériorité la plus claire et l'appétition productrice des techniques. Par conséquent, à l'aune du principe d'éclairage, la gradation infinie commande à rebours un élargissement de la subjectivité à tous les vivants, même si l'on perd ce qui traditionnellement définit le sujet (cf. PR, [141]).

elle peut toutefois faire coïncider les commencements de la vie avec cette éclosion du principe de liberté comme fil d'Ariane pour la compréhension de la vie (cf. EL, 29).

La deuxième étape de l'échelle de la nature coïncide avec l'isolement de la vie de la matière cosmique et marque le début de l'aventure de l'intériorité. Ce surgissement de la vie est une « surprise ontologique de la nature », un hasard de surgissement face au besoin de soi (EL, 37). Sous cet angle précis, le principal argument jonassien en faveur du témoignage de l'unité de la nature devrait expliquer la continuité entre la matière inorganique et l'avènement de la vie à travers une même échelle. Or, Jonas n'explique que l'échelle du vivant en impliquant cette continuité problématique. Justement, tout en observant la dialectique de la liberté comme foyer unique du questionnement sur les origines et l'essence de la vie, force est de constater que pour Jonas la vie considérée dans son ensemble s'est dégagée du reste de la nature par un auto-isolement. Au stade de la vie qui s'isole, cette échelle sera désormais marquée d'une continuité qualitative et d'une gradation dialectique d'extériorité et d'intériorité, de perception et d'appétition, de liberté et de nécessité.

> Le principe de la continuité qualitative, qui permet d'infinies gradations de l'ombre vers la clarté dans la perception, est devenu avec l'évolutionnisme un complément logique de la généalogie scientifique du vivant (…). Où donc, sinon au commencement de la vie, peut-on placer le commencement de l'intériorité ? Mais si l'intériorité est coextensive à la vie, alors ne peut suffire une interprétation purement mécaniste du vivant (EL, 34).

Avec son isolement, la vie devient synonyme d'intériorité, de finalité et de liberté. A travers ce commencement de l'intériorité, la continuation dans la nature devient une auto-continuation, de même que l'isolement ne s'accomplit que comme auto-isolement (cf. EL, 43). En d'autres termes, cette intériorité enrichit le principe de gradation qualitative qui continue dans une discontinuité avec la matière. Ce principe permet de reconnaître en amont la différence entre l'inorganique et l'organique, en aval de concéder notamment la parenté entre l'homme et le règne animal, d'admettre que les animaux portent, suivant certains degrés, l'intériorité dont les attributs sont le sentir, le désir, le pâtir, etc. Cette continuité assume l'auto-isolement de la vie en tant que liberté d'autoconstitution face à la nécessité de la matière. En conséquence, la vie, qui a surgi en se dégageant de l'intégration cosmique des choses, crée la tension entre l'être et le non-être. Mais un tel surgissement est un fait paradoxal qui accorde l'existence au vivant et lui impose une précarité, une existence placée sous le signe du danger (cf. EL, 30). Dans ce paradoxe, l'être se fige en une existence de soi

dans la vie, tandis que le non-être coïncide avec la mort ; l'être et le non-être occupant ainsi le fondement des autres polarités entre vie et mort, liberté et nécessité, soi et monde, etc. (cf. EL, 30). Toutefois, l'isolement de la vie, qui crée une distance aussi bien spatiale que temporelle avec la matière, amorce également la médiation avec l'inorganique grâce à la mise en place du métabolisme comme phénomène fondamental d'échange, d'individuation et d'identité organique.

La troisième étape correspond à l'apparition des plantes après une longue complexification du métabolisme. Elle reflète une graduation qualitative dans l'échelle du vivant. C'est le premier niveau de l'existence, de l'identité et de l'individualité organique. Au service de cette gradation, le métabolisme à travers lequel le vivant échange son matériau avec le milieu rend problématique l'unité phénoménale organique et abolit son identité matérielle à l'horizon temporel, au bénéfice d'une identité véritablement organique (cf. EL, 35). Contrairement à une machine à combustion, par exemple, dont l'identité n'est pas modifiée par l'affluence du combustible et son effluence, l'organisme résulte constamment du métabolisme (cf. EL, 36). Cette identité organique persiste dans le temps en dépit de son matériau changeant. Elle reste assez analogue au mouvement ondulatoire dont les oscillations successives séparées forment dans leur pluralité l'individu ondulatoire dans son unité, son histoire et ses lois (cf. EL, 37). De ce point de vue, la temporalité qui médiatise la forme du vivant, diffère de celle du matériau qui demeure une intériorité indifférente.

> La vie en tant que telle a entraîné la présence au monde d'une identité interne et par conséquent son auto-isolement du reste de la réalité. Singularité et hétérogénéité radicales au sein d'un univers d'étants soumis de manière homogène à l'échange, voilà ce qui caractérise l'ipséité organique (EL, 43).

L'ipséité organique entraîne à la fois l'altérité de soi et celle du monde. Cette altérité inconditionnelle correspond à tout ce qui n'est pas la vie émergente et à tout ce qui est extérieur au domaine de l'identité organique interne à travers une polarisation cosmique. Elle se veut étrangeté, opposition d'un monde dans lequel l'organisme se maintient : tel est le défi de l'ipséité organique. Cet aspect s'éclaire lorsque Jonas établit une différence entre le concept phénoménologique et le concept ontologique de l'individu à l'aide de l'auto-intégration ou de l'auto-unification de la vie. En réalité, ce qui fait l'identité ontologique est que son existence et son identité sont une auto-réalisation permanente à la fois sous la dépendance matérielle et l'indépendance temporelle : « la forme organique entretient avec le matériau un rapport de liberté dans le besoin » (EL, 40). Avec cette inversion du rapport

ontologique habituel, il y a ainsi priorité de la forme qui coïncide constamment avec son matériau et qui se conserve dans le temps (cf. EL, 40). Cette identité ontologique de l'individu vivant est la réalisation permanente de la forme qui s'émancipe au regard de l'altérité de la matière. Elle constitue la liberté organique résultant de la révolution ontologique dont le premier pas demeure cette émancipation de la forme. De ce chef, l'identité du vivant se joue à travers la temporalité de la forme qui diffère de la temporalité du matériau. L'identité organique, qui s'offre dans la forme métabolisante à travers les échanges permanents de ses parties, réalise l'identité interne d'une totalité chaque fois présente et changeante.

La quatrième étape est inaugurée par l'émergence de la vie animale. Son étude est réservée à la prochaine section en raison de sa complexité. Mais pour l'heure, il sied de rappeler qu'avec la vie végétale, la liberté et l'intériorité font leur apparition. Rappelons que l'éclosion de la vie constitue son auto-isolement par rapport au reste de la matière, marque le début de l'aventure du vivant, mais également l'émergence de l'identité intérieure et du principe de liberté (cf. EL, 43). A travers cet auto-isolement, l'ipséité ou l'identité biologique n'a pas un caractère logique, mais ontologique, en tant qu'auto-réalisation vis-à-vis du monde ou de la matière. Or, avec cette identité, apparaît la liberté de l'organisme qui se veut une indépendance de cette ipséité par rapport au monde, une autonomie de la forme face à la matière (cf. EL, 41). Cette liberté, qui marquait ses premiers pas avec le métabolisme, a vu son horizon s'élargir indéfiniment au gré des révolutions de la vie et a atteint le stade de la conscience (cf. EL, 41). Cependant, rappelons que seul le témoignage de la nature amène à induire cette identité ou cette liberté.

> Une telle identité interne est implicite dans l'aventure de la forme, et elle s'induit involontairement de son témoignage morphologique extérieur, le seul qui soit accessible à l'observation (…). Comment l'observateur non préparé peut-il déduire ce que la simple analyse du constat de la physique ne fournit jamais ? En fait, l'observateur non préparé ne le peut pas (EL, 42-43).

L'avènement de la vie et le témoignage qui en découle rendent compte d'une distinction principalement entre l'identité interne de l'organisme et l'identité externe du reste de la nature. Ce qui caractérise cette identité en tant qu'ipséité, c'est l'hétérogénéité de la vie soumise à l'homogénéité du commerce avec la nature (cf. EL, 43). Il y a vie aussi longtemps que la réalisation de soi, l'affirmation de soi et la conquête de soi constitutives de cette ipséité s'opèrent dans une tension équivalente à la mêmeté de la nature extérieure, faisant de ce soi

une altérité par rapport au monde, et vice-versa. Bref, l'auto-isolement de la vie engendre une polarité manifeste entre le soi et le monde, l'ipséité et l'altérité, la forme et le matériau (cf. EL, 44). Quelle est donc la structure de cet auto-isolement dans l'existence animale ?

7.3.2. Condition animale et horizon interne de transcendance

Lorsque l'on accède à l'étape de la vie animale, le témoignage que livre le vivant devient plus clairement celui de la liberté, de la transcendance, mais aussi de l'intériorité et de la temporalité. Au regard de cette condition animale, Jonas identifie quatre traits majeurs qui explicitent la polarité de l'existence organique, en vue d'expliquer pleinement l'élément de transcendance actif dans le métabolisme (cf. EL, 49). La liberté dans la vie végétale ou animale se déploie comme transcendance, subjectivité et horizon d'avenir. Avant tout, Jonas souligne la nature dialectique de la liberté organique, car celle-ci se rencontre toujours déjà avec la nécessité à chaque degré de la vie (cf. EL, 44). Au fil de l'échelle ascendante de la vie, plus il y a la liberté, plus la nécessité se renforce, de sorte que la faculté, qui régit le métabolisme depuis les formes élémentaires du vivant, s'exerce également comme une nécessité en raison du besoin présent dans l'organisme. L'antinomie de la vie suppose que la possibilité (le pouvoir-être) dans la possession d'une faculté soit une obligation (devoir-être) de son usage au profit de l'affirmation de soi (cf. EL, 45). Par la suite, cette dialectique de la liberté organique implique l'ouverture au monde grâce à laquelle le vivant trouve la matière dont il a besoin (cf. EL, 45). Dans une relation dialectique entre la sujétion au besoin et la puissance de rencontrer le monde, on assiste à une ouverture d'horizon de transcendance à cause du manque et à l'élargissement de « l'isolement de l'identité interne à la dimension d'un cercle de relations vitales » (EL, 46). Cette dialectique dans laquelle le vivant « a-un-monde » consacre la maîtrise de la nécessité par la liberté (cf. EL, 46). Puis intervient, grâce à cette ouverture, la fin de l'isolement originel du vivant qui se découvre comme relation : « de l'isolement même du sujet organique, naît l'opposé exact à l'isolement » : la relation (EL, 48). En réalité, la liberté et la transcendance révèlent l'intériorité ou la subjectivité qui meuble les rencontres qui se déroulent dans l'horizon ainsi ouvert (cf. EL, 46). Or, qu'elle soit désignée comme stimulation, spontanéité, affectabilité ou aspiration, la relation avec l'extérieur stimule et éclaire l'intériorité de l'ipséité organique face à l'altérité du monde, brisant l'isolement originel et créant la dimension objectale de la réalité (cf. EL, 47). Loin d'être une « dynamique aveugle », la vie procède par sélection et information. Elle est une liberté de choix et de communication (cf. EL, 48). Finalement, l'horizon de transcendance

ainsi ouvert n'est pas que spatial, mais aussi temporel puisque la vie en se tournant vers l'extérieur à cause du besoin, se tourne elle-même et de façon interne surtout vers un avenir imminent. Ces deux horizons externe et interne, matériel et temporel s'appellent et s'éclairent mutuellement au bénéfice de l'auto-réalisation de l'ipséité organique.

Dans la vie animale, cette liberté dialectique imprègne les trois facultés de la condition animale : la mobilité, la perception et l'affection (cf. EL, 49). Ces facultés sont des pouvoirs qui expriment les polarités entre la liberté et la nécessité, l'immanence et la transcendance, l'extériorité et l'intériorité, l'imminence et l'horizon temporel. La mobilité et la perception se développent concomitamment dans l'évolution de la vie et construisent le monde extérieur en tant qu'altérité et objet.

> La marque principale de l'évolution animale, à la différence de la vie végétale, c'est que l'espace comme dimension de la dépendance est progressivement transformé en une dimension de la liberté, et cela de par le développement parallèle des deux facultés ; se déplacer et percevoir à distance. Car seules ces deux facultés font que l'espace est véritablement explorable par la vie. De manière analogue, l'autre dimension de la « transcendance », le temps, est ouverte par (…) l'émotion » (EL, 50).

La vie comme horizon interne de transcendance entretient un double rapport au temps et à l'espace. La mobilité et la perception impliquent l'horizon de l'espace, tandis que l'émotion est conditionnée par l'ouverture de l'horizon temporel. Dans un monde constitué désormais comme objet et altérité, un organisme animal a besoin de l'espace pour se mouvoir et pour exercer la perception, tandis que l'émotion s'imprègne du temps. Mais, pour Jonas, ces trois facultés de la condition animale sont complémentaires (cf. EL, 50).

La complémentarité, le « lien réciproque insoluble » entre ces facultés se traduit dans le fait que le désir ou l'émotion est le versant temporel de la perception qui se joue dans le versant spatial (cf. EL, 52). Remarquons que Jonas tente ici de raviver la dialectique entre l'appétition et la perception dans l'existence animale, puisque l'appétition apparaît comme l'aspect temporel et téléologique de la perception qui s'effectue dans l'axe de l'espace et de l'objet. Sûrement, le désir ou la charge émotionnelle commande le mouvement de la vie animale qui est soit une poursuite de proie, soit une fuite de danger. Exigence radicale de la mobilité, le désir insère le but dans la mobilité, instaure la dualité de l'échec et de la satisfaction, et active la perception pour repérer l'objet poursuivi (cf. EL, 51). La nature s'est imposé l'évolution ou la différenciation de ces trois facultés pour que l'organisme poursuive ses buts et atteigne ses fins. Si l'évolution des sens améliore la perception à distance, celle

de l'appareil moteur aide à contrôler les déplacements avec précision, tandis que celle du sentir soutient la poursuite au fil du trajet et durant le temps nécessaire (cf. EL, 51). Cependant, la liberté dialectique au sein de ces facultés assume et transcende le « hiatus » entre le besoin immédiat et la satisfaction médiate, rendant dès lors manifeste la constitution de la vie comme médiateté (cf. EL, 52).

D'après Jonas, l'immédiateté caractérise la matière organique, mais avec la vie apparait la médiateté qui signifie la relation nécessaire au milieu comme condition de la conservation de soi. Quelle que soit la démarche adoptée pour rendre compte de la distinction entre l'inorganique et l'organique, l'on semble forcément amené à interpréter la vie comme un phénomène de la médiateté. Laissée à elle-même, l'identité organique n'a nullement d'ouverture, ni de relation, encore moins de transcendance. La ligne de démarcation entre le non-vivant et le vivant peut être revendiquée par cette médiateté que Jonas fixe également dans l'embranchement entre le végétal et l'animal. D'un côté, Jonas rappelle que le phénomène végétal se conserve grâce à une double capacité de synthèse directe par la photosynthèse et par l'extraction des nutriments contenus dans le sol (cf. EL, 53). Cette médiateté est encore immédiate, car les besoins d'autoconservation sont comblés de façon instantanée, régulière et constante par cette synthèse immédiate (cf. EL, 11). De façon générale, la plante entretient une relation avec son milieu, sans écart, ni distance, d'autant plus que les échanges sont directs. De l'autre côté, le phénomène animal trouve sa racine dans l'écart ou le « hiatus » entre l'organisme et son milieu, de sorte que les trois facultés mentionnées plus haut révèlent différemment la médiateté animale (cf. EL, 52). Il y a une césure entre les besoins immédiates et la satisfaction médiate, en ce sens que l'animal qui poursuit sa proie doit la percevoir, la sentir, se déplacer et la désirer au fil de la poursuite (cf. EL, 55). Cette satisfaction médiate devenue incertaine expose l'existence animale au risque, à l'échec et à l'erreur (cf. EL, 54). L'isolement place l'animal devenu solitaire dans une condition de poursuite et de fuite, de désir et de crainte, vis-à-vis d'un monde désormais attirant et angoissant (cf. EL, 55). Cette médiateté à l'aune de la sécurité et du risque dévoile et renforce la précarité et la vulnérabilité de la vie. Par ailleurs, la mobilité, la perception et l'émotion en tant que facultés fondamentales de la condition animale, ne constituent pas simplement des moyens de médiateté, des canaux d'assouvissement des besoins, mais font partie intégrante de la finalité que poursuit la vie qui se conserve (cf. EL, 56). A l'appui de son interprétation, Jonas allègue qu'elles sont « des biens vitaux voulus en même temps que la conservation de soi qu'[elles] (…) servent » (EL, 56). Ceci explique le fait que l'évolution

de la vie implique un accroissement de médiateté et, par là, une recrudescence de manœuvre interne et externe, une aggravation du risque interne et externe (cf. EL, 56).

Conclusion

Le propos de ce chapitre visait à montrer la présence d'une phénoménologie du témoignage de la nature au fondement du néo-finalisme de Jonas. Quand bien même on ne peut s'empêcher de discerner dans sa démarche une discussion avec d'autres traditions philosophiques, nous avons souligné que la position jonassienne n'aurait pas été la même sans sa critique du rationalisme moderne. C'est en assumant certaines avancées significatives de la révolution ontologique menée par Spinoza et Leibniz dans la perspective critique du dualisme cartésien, que Jonas entend dépasser les positions modernes à l'aide d'une approche sélective de l'évolutionnisme et de l'apport de Whitehead. Contre l'exclusion *a priori* du finalisme et de l'anthropomorphisme par les sciences naturelles modernes, notre auteur appelle à écouter et à considérer le témoignage de la nature, c'est-à-dire le finalisme et le principe de liberté qui s'attestent dans l'expérience de la nature. Or, nous avons vu que le concept de nature propre à la science moderne découle de la neutralisation de ce témoignage de la finalité et de la liberté. Ce n'est pas l'ignorance des lois mécaniques inhérentes à un phénomène, moins encore l'incapacité à rendre compte de quelques productions de la nature par le mécanisme, qui amène à recourir à la causalité finale, mais il existe bel et bien une finalité naturelle qui s'atteste surtout dans l'organisme vivant. Nous avons montré que, sans la prise en compte de ce témoignage, ces sciences sombrent dans un dogmatisme et ne sauraient fournir toute la vérité sur la nature. Cette finalité n'est pas simplement subjective, comme on peut la rencontrer dans les artefacts, mais elle se découvre aussi et surtout de façon objective et naturelle dans les organismes vivants. L'évolutionnisme a servi dès lors de cadre conceptuel dans la confirmation de ce témoignage et dans la redécouverte de l'échelle de la nature qui replace l'humain dans le chaînon animal et à travers laquelle la vie évolue comme un horizon interne de transcendance.

Dans ses recherches de jeunesse sur le gnosticisme et le proto-christianisme, Jonas mettait déjà en évidence la dogmatisation du concept de nature ou de monde par l'esprit de l'Antiquité tardive. Ni l'image, ni le concept de nature typiquement gnostiques ne rendent adéquatement compte de l'expérience originaire d'une nature témoin de fin et de l'inclusion anthropologique dans l'échelle biologique. Avec le syncrétisme donnant un relief particulier à ses éléments, la gnose développe un double dualisme anticosmique (Dieu-Monde, Humain-

Monde) et perçoit la nature comme un ouvrage des puissances inférieures qui emprisonne l'humain privé ainsi de liberté, de pouvoir d'auto-détermination, de la capacité de se donner une fin à soi-même. Dans le contexte d'une nature qui l'effraie, l'inquiète et s'oppose à lui, l'humain écoute l'appel à la démondanisation au bénéfice de l'accomplissement de soi. Cette situation ne change pas avec le rationalisme moderne qui à travers son dualisme apparaît comme une métamorphose de l'esprit gnostique. (1) Le concept cartésien d'une nature opposée à l'esprit, (2) le monisme spinoziste d'une nature aux attributs et modes indéfinis et (3) la révision leibnizienne d'un univers (nature) perçu comme une monade contenant une infinité de monades dans une série infinie, en dépit du progrès théorique que chacune de ces théories apportait, semblent en deçà de la nature telle que définie par Jonas. D'après lui, la nature, en tant qu'elle est essentiellement vivante, poursuit des fins naturelles et s'organise en une gradation infinie de vie ou de liberté. Cinq étapes cardinales rythment cette gradation : la matière, le commencement de la vie, les plantes, les animaux et l'humain. De l'existence de la matière comme une extériorité pure et simple découle l'isolement de la vie qui provoque l'aventure de l'intériorité déjà manifeste dans le règne végétal où le métabolisme travaille au profit de l'unité, de l'identité et de l'individualité. L'émergence de la vie animale oppose la relation à l'isolement originaire, relation entretenue grâce aux trois facultés de la condition animale : la perception, l'affection et la mobilité. Mais qu'est-ce qui fait la différence entre l'animal et l'humain au fil de cette échelle biologique ?

Chapitre 8 : L'*homo symbolicus* et la liberté transanimale

Introduction

Dans le chapitre précédent, nous avons exposé les lignes majeures de la philosophie jonassienne de la nature, en soulignant son double rapport aux recherches de jeunesse et à la critique du rationalisme moderne. Nous avons noté que, contre le concept rationaliste de nature et l'antifinalisme des sciences naturelles, Jonas propose une phénoménologie d'une nature qui dans son unité témoigne de la finalité, manifeste un principe de liberté et s'organise comme une échelle infinie au fil de laquelle la vie émerge tel un horizon interne de transcendance. A présent, il importe de nous tourner vers l'anthropologie jonassienne avec le même intérêt théorique : qu'apporte la critique du rationalisme dans l'élaboration de la conception jonassienne de l'humain et dans quelle mesure les études du jeune Jonas influent sur cette approche ?

Ce dernier chapitre de notre étude veut soutenir que, avec sa conception de l'*homo symbolicus*, Jonas remet en cause la tradition cartésienne qui définit l'humain comme *cogito* et rehausse la place de l'imagination en tant que faculté principale d'objectivation ou de mondanisation (rapport du soi au monde). Tout en subsumant indirectement la parole dans la preuve du transanimal dans l'humain, Jonas procède par une recherche phénoménologique de l'outil, de l'image et du tombeau, sur fond de paléoanthropologie (cf. EL, 64). Le résultat de cette réduction montre que la réflexion comme mobilité préthéorique à travers laquelle s'accomplit l'humain, donne un sens pleinement anthropologique à l'outil, à l'image et à toutes les autres productions humaines[585]. Contrairement à d'autres artefacts, le tombeau permet de mettre en évidence la réflexion comme médiation transanimale à travers laquelle l'humain objective le monde et s'objective soi-même à l'horizon d'une responsabilité envers la nature[586]. Cette réflexion, cette nouvelle modalité de médiation

[585] Cf. S. Hinshelwood et F. d'Errico (éd.), *Homo symbolicus. The dawn of language, imagination and spirituality,* Amsterdam, 2011.

[586] Le lien entre le tombeau et la symbolique funéraire montre que l'*homo religiosus* manifeste de la façon la plus évidente l'*homo symbolicus,* par-delà la constitution symbolique des formes rationnelles, notamment le langage mathématique. M. Eliade et d'autres chercheurs tels que A. Leroi-Gourhan, A. Defleur, P. Binant et G. Camps établissent clairement l'existence de ce lien qui fait des rites funéraires, l'expression d'une nouvelle forme de médiation de la vie et de la survie après la mort. A. Leroi-Gourhan interprète l'art pariétal paléolithique et parvient à une lecture symbolique des figurations interprétées comme des symboles masculins ou féminins. Voir A. Leroi-Gourhan, *La Mémoire et les Rythmes* (Le Geste et la Parole, vol. 2), Paris, 1965 ; A. Leroi-Gourhan et M. Groenen, *L'Art pariétal : langage de la Préhistoire*, Grenoble, 1992 ; P. Binant, *La préhistoire de la mort. Les premières sépultures en Europe.* Paris,1991.

spécifique au tombeau, rappelle d'une part la structure originaire de la volonté étudiée par le jeune Jonas et indique d'autre part la critique du rationalisme moderne, car la différence anthropologique est reconduite dans une expérience préthéorique (cf. EL, 77). Ce projet anthropologique, à proprement parler, s'inscrit dans la continuité de la phénoménologie jonassienne de la nature, étant donné que le monisme intégral qui le soutient institue entre l'humain et la nature, une différence de degrés, bien avant celle d'essence. D'après notre auteur, plus que l'*homo faber*, l'humain se veut principalement un *homo pictor*, un producteur et contemplateur d'images et, mieux encore, il se voit un *homo symbolicus*, celui qui, à partir de l'image de soi, en élargit l'horizon ontologique et temporel au bénéfice de son accomplissement[587]. D'après O. Depré qui met en lumière « les apories de la notion de « possible » » chez Jonas, notion conquise à partir de l'analytique heideggérienne, la signification de l'humain s'enracine dans la possibilité originaire qui donne à son finalisme tout son relief[588]. C'est justement à l'aune de cette notion de possibilité que l'on comprend la constitution symbolique de l'humain.

Aussi discutable que soit cette conception de l'*homo symbolicus*, cet animal caractérisé par la faculté de la représentation symbolique dans la vie tant cognitive que pratique, elle ne peut manquer de rappeler le contexte dans lequel la théorie évolutionniste attise le combat contre le rationalisme et le cartésianisme[589]. Remarquons que, bien avant Jonas, différentes tentatives ont proposé le concept d'*animale* ou *homo symbolicus* pour définir la nature humaine et remettre en cause certaines approches traditionnelles, notamment le rationalisme moderne et ses dérivés qui conçoivent l'humain comme *homo cogitans* (humain pensant). Pour certains paléontologues et archéologues, l'hominisation, qui est un processus non

---

[587] Selon Robberechts Bruno, les analyses de Jonas n'accèdent pas dans le détail d'une étude paléontologique, mais en soulevant la question de savoir la place de l'organisme dans l'apparition de l'outil, elles démontrent que l'homme à travers la conception et l'utilisation de l'outil veut par son intelligence se libérer de ce qui est organique en lui. cf. R. Bruno, « La technique dans son rapport à l'organisme : l'outil et après », dans *Revue Philosophique de Louvain* 100 (2002), pp. 360-384, p. 360.

[588] Cf. O. Depré, « De l'être au devoir-être chez Hans Jonas », dans *Etudes phénoménologiques* 17 (2001), pp. 111-129, p. 129.

[589] Il existe différentes tentatives d'appliquer la théorie de l'évolution à certains domaines de la science et à l'épistémologie, tel que le pragmatisme de W. James qui recourt à la théorie évolutionniste de H. Spencer. Cette application est florissante dans les sciences humaines et sociales, la sélection naturelle étant appliquée comme paradigme dans l'interprétation des conflits ouvriers, des luttes civiles ou des inégalités sociales. Pour sa part, K. Popper applique cette théorie de l'évolution au progrès de la science et découvre que sa construction des hypothèses constitue des essais dont les erreurs sont éliminées par l'expérimentation, en cas de contradiction. Voir W. James (1907), *Le Pragmatisme*, Paris, 2007 ; T. S. Kuhn (1962), *La Structure des révolutions scientifiques*, Paris, 2008 ; K. Popper (1972), *La Connaissance objective : une approche évolutionniste*, Paris, 1999 ; K. Popper (1976), *La Quête inachevée*, Paris, 1989 ; G. M. Hodgson, « Social Darwinism in Anglophone Academic Journals : A Contribution to the History of the Term », dans *Journal of Historical Sociology* 17 (2004), pp. 428-463.

linéaire complexe prenant racine dans un passé lointain et dans différentes régions de la planète, révèle progressivement la constitution symbolique de l'humain à partir des productions de ce dernier[590]. Des penseurs tels que J.-G. Frazer, L. Lévy-Bruhl, B.K. Malinowski, A.-N. Whitehead, E. Cassirer, R. Bultmann, M. Eliade ou P. Tillich ont également démontré que la participation de l'humain au monde est médiatisée par le détachement symbolique du flux des choses[591]. Par exemple, E. Cassirer, qui juge le concept de raison inapproprié pour l'appréhension des formes de la culture, conçoit l'*homo symbolicus* comme producteur et récepteur des formes ou significations symboliques, faisant ainsi voler en éclats, la définition rationaliste de l'humain[592]. Mais ce qui nous intéresse chez Jonas, c'est d'apprécier comment cette phénoménologie de l'*homo symbolicus,* rendue manifeste principalement par sa critique du rationalisme moderne, était en germe dans son analyse existentiale de la volonté et pose les jalons de son éthique de la responsabilité.

Les trois sections de ce chapitre suivront pas-à-pas la réduction phénoménologique que Jonas opère sur l'outil, l'image et le tombeau. Il s'agira, en premier lieu, d'expliquer que, pour Jonas qui interroge l'anthropologie rationaliste et le darwinisme, l'outil ne parvient pas à hisser l'*homo faber* au stade véritablement transanimal, puisque la médiation qu'il régit demeure encore sous l'emprise des besoins physiologiques. Dans un deuxième moment, nous montrerons comment Jonas, qui analyse les propriétés de l'image, notamment la ressemblance et la symbolicité, déduit que l'*homo pictor,* fabricateur et contemplateur de l'image, dévoile une constitution transanimale manifeste dans le contrôle de l'*eidos* (la forme) au niveau de l'imagination et de la motricité. Dans un troisième temps, notre étude arborera l'examen que Jonas réserve au tombeau, ce troisième artefact qui découvre

---

590 L'émergence d'une culture symbolique est souvent identifiée non pas directement aux outils du Paléolithique mais aux peintures rupestres préhistoriques. Certains primatologues réfutent les points de vue traditionnels sur la communication avec les primates non humains. Ils démontrent à plusieurs reprises que les capacités communicatives et cognitives dépassent nos attentes anthropocentriques. Voir C. S. Henshilwood et F. d'Errico (éd.), *Homo Symbolicus. op. cit.*; E. H. Henderson, « Homo symbolicus. A definition of man », dans *Man and World* 4 (1971), pp. 131–150 ; C.S. Henshilwood, M. Lombard, « Becoming human : Archaeology of the sub-Saharan Middle Stone Age », dans C. Renfrew & P. Bahn (éds.), *The Cambridge World Prehistory*, Cambridge University Press, 2014.

591 Cf. E. H. Henderson, « Homo symbolicus. A definition of man ». *art. cit.*, p. 141.

592 E. Cassirer définit une forme symbolique comme une perspective empruntée par le sens, l'énergie de l'esprit par laquelle ce sens se rattache à un signe concret et adéquat. Ce système symbolique est un troisième maillon qui distingue l'humain des autres espèces animales qui ne disposent que du système récepteur et de l'émetteur. Pour ce néokantien, le langage, l'art et la religion appartiennent à l'univers symbolique humain. Les formes mythiques, linguistiques, artistiques ou scientifiques de la culture se veulent alors une médiation face au monde physique auquel l'accès immédiat demeure impossible. cf. E. Cassirer (1923), *La Philosophie des formes symboliques. T. I : Le langage*, Paris, 1972, p. 234 ; Idem (1944), *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, New Haven, 1974, pp. 24-25.

l'humain comme un *homo symbolicus,* un niveau originaire recèlant la possibilité de la métaphysique, de la religion, de l'éthique et du droit.

8.1. L'*Homo faber* : fabricateur et utilisateur d'outil

L'outil est le premier artefact que Jonas examine. Il est sûrement le plus ancien des trois et demeure encore au plus près des fins vitales de l'animal (cf. EL, 64). Or, tenter de définir l'humain à partir de l'outil paraît aux antipodes de la démarche de Descartes qui fait de la *res cogitans* le noyau de la constitution anthropologique. Ainsi, en jetant son dévolu sur l'outil, un artefact extérieur, Jonas prend ses distances par rapport au cartésianisme et au rationalisme moderne. Notons que le terme outil vient du latin populaire « *utensilia* » (tout ce qui est nécessaire aux besoins de l'homme), traduisant le grec « *organon* », et désigne un objet fabriqué dont on se sert manuellement ou sur une machine afin d'exécuter une tâche déterminée[593]. De la sorte, un outil prolonge la main ou un organe, servant d'intermédiaire entre le corps et le monde. Certes, d'après la paléoanthropologie, les outils de pierre taillée (galet, biface, hachereau, racloir, burin grattoir, perçoir, hache polie, herminette, faucille, meule, nucleus) et les outils en matières animales (poinçon, aiguille à chas, pic, lissoir et percuteur tendre en os, en bois de cervidés ou en ivoire) ont été façonnés et utilisés dans la Préhistoire (cf. EL, 65). La position des spécialistes de l'évolution humaine est que les premiers outils de pierre ne sont pas simplement fabriqués par le genre « homo » dans les conditions de son climat et de sa végétation, mais constituent des preuves tangibles de l'existence et d'un comportement technologique des hominidés beaucoup plus ancien [594]. Pourtant, tout en étant informée de ces trouvailles de la paléontologie humaine, la phénoménologie traite non pas de l'*homo habilis* qui est un stade transitoire dans le développement des hominidés, mais de l'*homo faber* en tant qu'humaine condition[595]. Pour sa part, Jonas procède autrement que dans la valorisation du cerveau agrandi, de la main, de la station verticale qui sont des caractères extérieurs. Il considère l'aptitude au façonnage de l'outil comme nouveau degré de médiateté, de transcendance et de liberté, au bénéfice de la

[593] Cf. *Grand Larousse de la langue française.* Tome 5, Paris, 1989, p. 3873 ; P.-E. Littré, *Dictionnaire de la langue française.* Tome 4. *op.cit.,* p. 4748.

[594] La paléontologie nomme le producteur et l'utilisateur de ces outils, "homo habilis" et lui reconnait des membres postérieurs courts, un squelette postcrânien en croissance, une capacité crânienne peu développée (entre 550 et 700 cm^3), une taille de 1,30 à 1,40 m et un poids de 35 à 45 kg. Voir S. Harmand, J. E. Lewis, C.S. Feibel (et al.), « 3.3-million-year-old stone tools from Lomekwi 3, West Turkana, Kenya », dans *Nature* 521 (2015), pp. 310-315 ; L.S.B. Leakey, P.V. Tobias et J.R. Napier, « A New Species of the Genus Homo from Olduvai Gorge », dans *Nature* 202 (1964), pp. 7-9.

[595] Voir H. Bergson (1907), *L'Évolution créatrice*, Paris, 2007, pp. 138-140 ; H. Arendt, *L'Humaine condition*, Paris, 2012, pp. 623-624.

manifestation du transanimal dans l'humain. Mais en quoi le darwinisme n'est-il pas plus soutenable que le rationalisme moderne dans la mise en évidence du transanimal et quel degré de médiateté l'*homo faber* atteint-il ?

8.1.1. Anthropologies traditionnelles et darwinisme en question

La tradition visée ici est celle qui va d'Aristote à Linné. D'un point de vue anthropologique, Jonas montre que la nouveauté apportée par le darwinisme dépasse cette tradition. Mais avant d'aborder la question de l'outil dans la quête du transanimal dans l'humain, rien, semble-t-il, ne saurait être plus cohérent que de se pencher rapidement sur le projet de Jonas, sa méthode et sa position sur la différence anthropologique. Ces remarques permettent alors de comprendre comment l'anthropologie jonassienne procède par une remise en question des pans importants des traditions anthropologiques de la culture occidentale. Autrement dit, ces remarques éclairent ainsi la critique de Jonas vis-à-vis des anthropologies traditionnelles et du darwinisme.

Soulignons que le projet anthropologique de Jonas consiste à rendre justice à la contribution de la théorie de Darwin du point de vue de la phénoménologie. En effet, le darwinisme frappa d'un choc percutant l'Occident chrétien dominé par le dualisme et ce choc sonna comme une revanche contre l'*a priori* des monismes partiels post-dualistes (cf. EL, 62). Puisque, d'un point de vue théorique, le darwinisme remportait la première victoire contre le dualisme cartésien, il convenait alors de repartir de ce cadre pour interroger à nouveau frais la différence anthropologique. Or, cet éloge du darwinisme s'accompagne d'une remise en question de cette doctrine. Ce penchant en faveur du darwinisme apparaît également problématique, car si ce dernier a bien sûr remporté la bataille contre le dualisme moderne, il reste qu'il a surtout contribué à débarrasser la nature de toute idée de finalité[596]. Raison pour laquelle la lecture jonassienne vis-à-vis de Darwin et de son héritage demeure on ne peut plus critique. Cependant, cette critique de Darwin prolonge et assume l'apport tant de Spinoza que de Leibniz qui intègrent l'humain dans l'échelle de la vie et de l'être. Nous savons que Spinoza, qui ne donne pas une définition précise de l'humain, concevait ce dernier simplement comme un mode de l'unique substance, Dieu ou la Nature, faisant ainsi s'éclater tout subjectivisme égologique[597]. De son côté, loin de concevoir des différences

[596] Voir P. Solal, « Darwin et la question de la finalité », dans *Miranda* 1 (2010) [En ligne].

[597] Même lorsqu'il écrit que « Le désir est l'essence même de l'homme », c'est le désir et non pas l'humain que le philosophe hollandais entend définir. Il y a comme une impossibilité à penser l'essence de l'humain,

spécifiques entre l'humain et les animaux, Leibniz pense entre les deux une différence non pas d'essence mais de degrés, reconnaissant aux animaux une âme inférieure, tandis qu'il disposait toutes les espèces sur une même échelle allant de l'humain aux étants les plus simples[598]. Alors que ni Spinoza, ni Leibniz n'avaient pu surmonter le dualisme cartésien et apporter une solution satisfaisante au problème psychophysique, Darwin a eu le mérite de dépasser le dualisme moderne en montrant que ce qui est spécifiquement humain résulte d'une longue évolution des espèces. En 1859, à l'encontre du fixisme, du catastrophisme et du créationnisme, *L'Origine des espèces* replaçait l'humain, bien qu'il ne soit pas l'objet direct de l'ouvrage, dans l'échelle des vivants dont l'évolution a connu une croissance et une diversification d'espèces naturelles, sur la base de la « sélection naturelle ». En 1871, c'est *La Filiation de l'homme et la sélection liée au sexe* qui appliquera la théorie de l'évolution à l'espèce humaine. Prenant en compte ces différentes vues dans sa critique du rationalisme moderne, Jonas estime que l'échelle du vivant culmine dans l'humain en qui la subjectivité en croissance atteint sa pleine expression. Mais sa thèse à ce propos est que dans l'humain, la mobilité, la sensibilité et l'émotion en tant que modalités de la médiateté de la condition animale, atteignent un degré transanimal de liberté et de transcendance. Pourtant, comme on le verra, pour Jonas, le transanimal renvoie plus à une différence d'essence qu'à celle de degrés (cf. EL, 63).

La méthode de ce projet de l'anthropologie jonassienne investit l'effort entrepris dans la phénoménologie du témoignage de la nature. Cette méthode comporte deux moments : heuristique et herméneutique[599]. Au fait, à des fins heuristiques, Jonas s'imagine la situation idéale d'explorateurs, ailleurs que sur terre, en quête de « preuve minimale » de l'existence humaine, en dehors des indices morphologiques (cf. PhV, [157]). Nous avons vu, dans le chapitre précédent, que le témoignage de la nature qu'atteste également la condition humaine dévoile un certain finalisme et un principe de liberté. Maintenant, il s'agit de questionner la production de l'humain d'après le principe : *agere sequitur esse*.

à faire de lui un pur objet de la raison, quand bien même l'esprit humain aurait réussi à penser géométriquement Dieu ou la nature. cf. F. Alquié, *Le rationalisme de Spinoza. op. cit.*, pp. 263-278 ; J. Busse, *Le problème de l'essence de l'homme chez Spinoza*, Paris, 2019, pp. 47-50.

598 Cf. F. Papillon, « Leibniz et la science contemporaine à propos des mémoires adressés à l'Académie », dans *Revue des Deux Mondes* 92 (1871), pp. 327-348.

599 Cette double méthode rappelle bien celle qui accomplit l'analyse existentiale de l'existence gnostique : un moment heuristique qui établit les sources et un déploiement herméneutique qui en questionne la portée. cf. GSG I, 73 ; N. Frogneux, « Présentation », dans Hans Jonas, *La Gnose et l'esprit de l'Antiquité tardive. op. cit*., pp. 82-83.

> Ma méthode va consister à sélectionner quelques signes caractéristiques de l'humain pour en interroger le sens (…). J'ai donc opté pour le témoignage d'artefacts visibles, produits par l'homme, de ceux-là mêmes qui apparaissent très tôt et sont répandus dans les temps les plus reculés (EL, 63).

Cette visée heuristique présente aux yeux de Jonas un intérêt herméneutique du fait que l'outil, l'image et le tombeau en tant qu'artefacts visibles sont censés être simples, sans équivoque et informent sur des processus internes à l'humain (cf. PhV, [157]). L'heuristique a trait à la recherche et au choix des témoignages, tandis que l'herméneutique est une interrogation sur leur sens. Il convient de chercher d'abord ces artefacts et ensuite d'en interroger le sens. A travers cette double démarche, ces témoignages matériels ont l'avantage de révéler en tant que produits, le processus de leur production et donc la nature de leur producteur[600]. Ce qui est important dans ces artefacts, ce n'est pas leur perfection, mais le simple fait de leur identification en tant que tels. Si l'on s'accorde sur le fait que le témoignage de la nature est celui de la finalité et de la liberté, on doit alors combler tout fossé possible entre l'artificiel et le naturel. Les artefacts choisis indiquent dès lors des possibilités insoupçonnées que recèle le naturel dans l'humain. Ceci s'explique du fait que l'évolution du vivant suppose également une évolution de ces artefacts, non pas simplement en termes de perfectionnement, mais surtout d'assomption et de reconnaissance collective d'une telle possibilité. Par conséquent, de même que les artefacts ont un fondement naturel, de même la culture trouve son ancrage dans l'organique.

A l'aide d'une telle méthode, la critique du darwinisme suppose également la remise en question des anthropologies traditionnelles que Darwin entendait déjà bien dépasser. Par sa critique de la théorie évolutionniste et par sa posture méthodologique, cette herméneutique des artefacts visibles remet en cause différentes approches traditionnelles de la nature humaine. En plus de sa critique du rationalisme moderne, cette critique offre à Jonas l'occasion de revisiter les fondements biologiques des définitions traditionnelles de l'humain. C'est ce qu'indiquent les premières phrases de l'article « Outil, image et tombeau. Du transanimal dans l'humain ».

> L'Idée que l'humain participe de l'animalité, mieux, qu'il appartient physiquement au règne animal, n'a pas attendu la théorie darwinienne des origines pour s'imposer à la pensée : elle était déjà aussi familière à Aristote qu'à Linné ; son évidence découle de

[600] Par rapport aux recherches de la jeunesse, on dira que la mobilité de l'existence commande la production des artefacts visibles, une production à travers laquelle se joue l'accomplissement et la conservation de soi à l'horizon de son auto-transcendance. cf. KGA III/1, 483.

> l'anatomie. Selon cette dernière, l'homme est un animal vertébré, à sang chaud, un mammifère placentaire (…) (EL, 59).

A la suite des classifications d'Aristote et de Linné, Darwin reconnaissait la dimension animale de l'humain en raison de l'anatomie de ce dernier[601]. Aussi la thèse de l'appartenance biologique de l'humain au règne animal est-elle ici indépassable et indiscutable. Mais toute discussion doit désormais porter sur ce qui s'y ajoute comme dimension transanimale. Selon Jonas, en prenant en compte cette transanimalité, la théorie darwinienne de l'origine des espèces a sapé à leur racine tant la métaphysique grecque de la raison que l'approche anthropologique judéo-chrétienne : foi juive en la création et transcendantalisme chrétien (cf. EL, 62). D'une part, la tradition issue d'Aristote définissait l'humain sur fond aussi bien de sa matière reconnaissable à l'aide de l'anatomie que de sa forme discernable grâce à une seule propriété : le langage ou la raison (cf. EL, 60). En effet, Aristote et Carl von Linné représentent deux figures de proue dans l'histoire de la classification et de la nomenclature des espèces vivantes[602]. La définition aristotélicienne de l'homme comme *zoon logon échôn* (animal rationnel), quoi que dépassée d'un point de vue biologique et phénoménologique, a connu une postérité fructueuse au fil de l'histoire de la pensée occidentale et a posé les jalons des approches modernes[603]. Dans sa thèse de doctorat qui deviendra son ouvrage le plus important, *Systema Naturæ* (1735), Linné mettra progressivement en place et élargira son système de nomenclature binominale, désignant l'humain comme *homo sapiens*[604]. D'autre part, la théorie darwinienne dépassait la tradition judéo-chrétienne qui conçoit l'humain comme *imago Dei* (image de Dieu). Ce concept d'image est différent de celui que l'herméneutique jonassienne met en perspective, car pour la tradition biblique qui consacre ainsi une certaine transcendance anthropologique, l'humain

[601] Darwin basait sa lecture des récits bibliques de la *Genèse* sur une confusion au sujet de la justification même de la Révélation ; il aurait mal évalué la signification des textes de la *Physique* et des *Parties des Animaux* d'Aristote ; il traitait Linné et Cuvier « de simples enfants d'école », en comparaison à Aristote. Voir H.-P. Cunningham, « Darwin et le « transformisme des auteurs classiques » », dans *Laval théologique et philosophique* 50 (1994), pp. 389-413 ; S. Byl, « Le jugement de Darwin sur Aristote », dans *L'Antiquité Classique* 42 (1973), pp. 519-521.

[602] Aristote classait les vivants selon une échelle graduée (*Scala naturæ, échelle de la nature*) de perfection de la nature, allant des plantes à l'être humain, en passant par les animaux. Cette taxonomie trouvera plus tard une refonte dans la nomenclature binominale de Linné qui, en dépit de son caractère artificiel et de sa visée religieuse, suit Aristote en plaçant l'espèce humaine au sein du règne animal. cf. Aristote, *Histoire des animaux,* VIII, 1, 588b.

[603] Voir A. Fürst von Lieven et M. Humar, « A Cladistic Analysis of Aristotle's Animal Groups in the "Historia animalium" », dans *History and Philosophy of the Life Sciences* 30 (2008), pp. 227-262.

[604] Voir C. Skott, « Human Taxonomies: Carl Linnaeus, Swedish Travel in Asia and the Classification of Man », dans *Itinerario* 43 (2019), pp. 218–219.

a un statut intermédiaire entre le naturel et le supranaturel, entre la terre et le ciel, entre l'ange et l'animal (cf. EL, 60).

Par ailleurs, dans sa victoire sur le transcendantalisme, la théorie darwinienne, qui maintenait l'explication de la nature humaine par des règles purement biologiques et donc mécanistes, constituait un choc philosophique. Or, cette explication exclusivement mécaniste impliquait une exclusion du finalisme. L'origine et l'évolution de la nature obéissent aux principes simplement mécanistes. Pourtant Jonas, qui milite pour une réadmission de la finalité dans la nature, prône une anthropologie dialectique qui prend à bras le corps les deux aspects à la fois animal et transanimal de l'humain, afin de rediriger le mécanisme vers une certaine téléologie.

> La nouvelle, l'unilatéralité moniste, nous menace d'une compréhension de nous-mêmes appauvrie, privée de précieuses vues inhérentes à ce dualisme à bon droit dépassé. Le désenchantement qui ouvre d'abord les yeux en vient à nous rendre aveugles. Pour trouver le juste milieu entre les unilatéralités, il est temps, et c'est la tâche d'une anthropologie philosophique, de réfléchir à ce qu'il y a d'essentiellement transanimal dans l'homme, sans pour autant nier ce qu'il y a en lui d'animal (EL, 62-63).

Le darwinisme instaure la nouvelle cécité anthropologique dans son incapacité à dégager le transanimal en tant que différence d'essence. Cette transanimalité n'avait pas été mise en évidence, ni par le dualisme, ni par dans les monismes partiels. En réalité, le darwinisme voulait corriger la position extrême tenue par le transcendantalisme chrétien à cheval entre le rationalisme grec et le créationnisme juif, extrémité adoptée par le dualisme moderne qui démondanise l'humain (cf. EL, 62). Pourtant, Jonas dénonce le « paralogisme génétique » du darwinisme qui consiste dans le fait qu'en se centrant sur la filiation animale de l'homme, Darwin fait de la lutte pour la survie, le principe même de l'évolution par la sélection naturelle. Comme le remarque M.-G. Pinsart, le dénouement de ce paralogisme reflétant la « théorisation schizophrénique » du darwinisme, est l'ambition de la phénoménologie de Jonas qui intègre le finalisme et l'échelle de la vie dans la théorie générale de l'évolution et de l'être[605]. En d'autres termes, c'est par un paralogisme étonnant qu'un tel principe instaure une confusion entre l'explication de l'origine d'une espèce et celle de son essence, entre les critères du devenir comme processus de formation et le contenu du devenu en tant que résultat (cf. EL, 61). Or, cette lutte pour la survie impliquant la poursuite de certaines fins,

[605] Cf. M.- G. Pinsart, *Jonas et la liberté. op. cit.*, p. 84.

n'explique pas ce qui qualifiait le passage de chaque faculté humaine « à travers le tamis biologique » (EL, 61). Le transanimal signifie que les facultés de la condition animale accèdent à un nouveau degré de médiateté avec soi-même et le monde, degré tellement spécifique que s'opère une différence d'essence (cf. EL, 63). Mais peut-on affirmer que l'outil est révélateur de cette dimension transanimale ?

8.1.2. L'outil et la médiation finalisée de l'*homo faber*

Par outil, Jonas entend « un objet inerte fabriqué artificiellement, à dessein, qui va être interposé en médiateur, c'est-à-dire en tant que moyen, entre l'organe corporel qui agit (…) et l'objet extracorporel sur lequel s'exerce l'action » (EL 62) [606]. Un outil est donc une médiation entre le soi et le monde à laquelle sont attachées certaines finalités immédiates ou médiates au bénéfice, en définitive, de l'accomplissement de soi. Il contribue à la mondanisation de soi. D'après notre auteur, c'est l'inorganicité de la finalité qui constitue un ouvrage humain en outil. De ce point de vue, il n'y a véritablement d'outil qu'humain. De cette définition, quatre caractéristiques fondamentales peuvent être déduites : l'inertie, l'artificialité, la finalité et la médiation. Dans son analyse Jonas met en évidence ces caractéristiques de l'outil pour mieux expliquer les propriétés du fabricateur d'outils.

De toute évidence, la notion d'outil exclut l'idée de motricité intrinsèque. Abandonné à lui-même, l'outil est inerte. Il ne peut s'auto-mouvoir. Cette limitation, à notre sens, ne saurait exclure certains engins modernes qui, en vue de l'efficacité, sont dotés d'un moteur. Comme forme fondamentale, l'outil surpasse la nécessité physique par son invention et recèle la possibilité de la technique et de la physique comme science (cf. EL, 80). Placé devant cette possibilité, l'outil voué à la manipulation reste pourtant différent d'une machine et d'un robot promis à l'automatisme ou à l'autorégulation ; une différence qui réside dans le degré d'indépendance et non pas directement de complexité (cf. PhV, [109])[607]. Mais cette inertie de l'outil s'accompagne de son artificialité. L'outil n'est pas un objet naturellement à portée de main. Ce que l'humain trouve comme tel dans la nature sans le modifier ne saurait être nommé outil. Ce dernier n'est pas produit par la nature, mais découle de l'habileté

[606] Entre autres pour Hegel, l'outil consiste en une production de l'Esprit. Il est un objet fabriqué qui permet d'agir sur la nature. cf. G. W. F. Hegel (1837), *Leçons sur la philosophie de l'histoire,* trad. J. Gibelin, Paris, 1959, p. 127.

[607] Cf. L. Mumford (1934), *Technique et civilisation*, trad. D. Moutonnier, Paris, 1950, p. 20.

humaine[608]. Cette artificialité traduit le fait que le naturel est autrement travaillé par l'homme. Façonnant le monde, chaque fois à sa manière, l'homme se dote des instruments que nous nommons ici outils. Par conséquent, comme déduction quasi immédiate de l'artificialité, il y a la finalité. L'outil est fabriqué à dessein, c'est-à-dire en vue de permettre à son fabricateur ou à son utilisateur d'atteindre un but[609]. Même si les repères de la civilisation présente n'offrent plus, ou quasiment plus, des grilles de lecture de la finalité d'un outil du paléolithique ou du néolithique, on ne saurait récuser sa consistance téléologique en ces temps anciens. A ce propos, Jonas écrit : « Nous pouvons ne pas toujours connaître la finalité d'un outil déterminé, mais nous savons qu'il en avait une, qu'il avait été pensé dans une relation de la fin au moyen, de la cause à l'effet » (EL, 80). Fruit d'une intentionnalité, l'outil se distingue des autres artefacts animaux par cette téléologie facultativement orientée vers la physiologie[610]. Aussi, de ce principe central découle la quatrième caractéristique qu'est la médiation[611]. L'outil utilisé se situe entre l'organisme et le milieu ou un objet extérieur. En dépit de la liberté de l'*homo faber* en tant qu'inventeur d'outil, cette médiation signifie que l'outil prolonge l'organe corporel. En dépit de son assujettissement aux impératifs vitaux, les outils peuvent présider à une médiation du second degré et successivement jusqu'à une puissance supérieure, puisque la fabrication d'un outil peut recourir à d'autres outils (cf. EL, 65). Avec ce prolongement et cette possibilité exponentielle de sa médiation, l'outil apporte un regain de finalité et d'efficacité. D'une manière ou d'une autre, l'outil est ainsi au service du corps et, conséquemment, il sert la physiologie.

Cette médiation a été rencontrée dans la triple constitution de l'animalité : la perception, l'émotion et la locomotion. Ces facultés participent dans la production et l'utilisation des outils et médient le rapport de l'humain au monde à travers des finalités non programmées biologiquement. En effet, les animaux certes produisent des objets, mais ceux-ci ne sont pas à proprement parler des outils. En réalité, le nid, la tanière, le gîte, la toile d'araignée sont soumis à une programmation biologique et servent des finalités organiques naturelles (cf. EL, 65). Dans une région donnée, les hirondelles de tous les temps tisseront leurs nids de la

608 Sur le rapport entre le naturel et l'artificiel, voir C. Larrère et R. Larrère, *Penser et agir avec la nature. Une enquête philosophique*, Paris, 2015, pp. 153-174.

609 Voir R. Bruno, « La technique dans son rapport à l'organisme : l'outil et après ». *art. cit.*, pp.363-366.

610 Cf. E. Cassirer, *L'idée de l'histoire. Les inédits de Yale et autres écrits d'exil*, trad. F. Capeillères, Paris, 1988, p. 14.

611 Voir P. Ricœur, *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, Paris, 1967, pp. 191-199 ; R. Bruno, « La technique dans son rapport à l'organisme : l'outil et après ». *art. cit.*, pp. 366-367.

manière aussi longtemps que le matériau reste disponible. Tout artefact animal est ainsi marqué par une programmation ou cette finalité biologique : l'alimentation, la reproduction, l'hivernage, la quête de la proie, etc. Mise à profit et au moyen de ces trois facultés vitales, la naturalité consiste dans le fait que des objets sont fabriqués en vue de répondre selon l'instinct à des besoins physiologiques : nutrition, procréation, autodéfense, autoconservation, l'abri, etc.[612]. Autrement dit, les outils relèvent de l'*homo faber* étant donné qu'ils ne résultent pas d'une programmation génétique, mais trouvent leur possibilité dans la condition humaine (cf. EL, 65)[613]. Naguère, tous les humains du paléolithique inférieur ne taillaient pas la pierre de la même manière ; aujourd'hui non plus un ustensile comme le couteau connaît une grande diversité selon les cultures et les régions[614]. Pourtant, quand bien même ils ne sont pas programmés génétiquement, les outils sont au service des nécessités organiques, ce qui les disqualifie comme preuve minimale aux yeux de Jonas. On observe que, pour répondre à leurs désirs et assouvir leurs besoins physiologiques, des primates, des oiseaux, des fourmis et d'autres animaux utilisent des objets que l'on pourrait à la limite nommer « outils ».

Toutefois, la question que l'on doit se poser est celle de savoir si l'outil en tant qu'il relève de l'humain, suppose dans sa production un moment d'objectivation de l'expérience originaire. Cela soulève une autre interrogation sur le rapport entre l'outil et l'imagination qui est le premier niveau de l'objectivation, conformément aux résultats de recherche du

---

612 Si le vivant est dans sa constitution fondamentale un être de besoin et de désir qui tisse différents niveaux de médiateté, ce besoin et ce désir ne peuvent se définir comme des manques. Pour Deleuze, le désir comme créativité de vie est le mouvement d'autoproduction du réel et de la vie. cf. G. Deleuze, *L'Anti-Œdipe*, Paris, 1972, pp. 32-35.

613 S'intéressant à cette question, le *Principe responsabilité* explique qu'à travers la science moderne l'*homo faber* veut dépasser les fins pragmatiques limitées de l'outil en raison de certaines utopies du progrès. Cet idéal moderne consacre la victoire de l'*homo faber* sur la structure interne de l'*homo sapiens* et fournit à la technologie une portée éthique en raison de nouvelles finalités qu'elle poursuit (PR, 31). Cette conquête aux fins de la domination de la nature apparait comme la véritable finalité de la technique qui se déploie comme l' « « utopie » du perpétuel dépassement de soi vers un but infini » (PR, 296). Cet idéal du progrès technologique formulé clairement au début du XVIIe siècle par F. Bacon (*Novum organon* : 1620) et R. Descartes (*Discours de la méthode : 1920*) transforme la capacité humaine de façonner des outils en une fin de maîtrise et de possession de la nature dont on se libère de toute dépendance. L'une des particularités de cet idéal de progrès réside dans le fait que l'humain devient lui-même l'objet de la technique, d'où son dévalement au rang d'outils, de sorte que l'artificiel triomphe désormais sur le naturel (cf. PR, 47). L'*homo faber* ne se limite pas à la fabrication et à l'invention des outils, des machines et des appareils de tout genre. Il s'adonne désormais à la fabrication symbolique de l'humain. Voir H. Bergson, *Evolution créatrice. Op. cit.,* p. 154 ; P. Verspieren, *Le clonage humain et ses avatars*, dans *Choisir* 483 (2000), pp. 17-23.

614 Voir S. Semaw, « The World's Oldest Stone Artefacts from Gona, Ethiopia: Their Implications for Understanding Stone Technology and Patterns of Human Evolution Between 2·6 - 1·5 Million Years Ago », dans *Journal of Archaeological Science* 27 (2000), pp. 1197-1214.

jeune Jonas. C'est ici encore l'occasion de remarquer que notre auteur assume sa position antérieure, parce qu'il estime que dans le processus de fabrication de l'outil, « la forme qui se présente à l'imagination est imposée à la matière » (EL, 66). Cette réponse est d'autant plus décisive qu'elle exige l'admission de l'intentionnalité, de la finalité et de la liberté caractéristiques de l'outil. Même si cette position semble problématique au regard du fait que Jonas traite en premier lieu de l'outil, l'important est que sur le plan phénoménologique la réduction faite sur l'outil montre que ce dernier requiert son rapport à l'imagination pour dévoiler sa dimension transanimale bien qu'elle soit encore assujettie à la nécessité biologique (cf. EL, 66). En effet, l'imagination implique une double dimension du contrôle de l'eidos (forme) appliquée à la matière : le contrôle eidétique de l'imagination et le contrôle eidétique de la motricité. Il s'agit là de la double propriété de *l'homo pictor.* En amont, par rapport à l'intention ou à la motivation, le contrôle eidétique de l'imagination signifie la liberté de penser certaines formes d'objets et celle d'en choisir une, d'en déterminer le niveau de simplicité ou de complexité. En aval, quant à la détermination, le contrôle eidétique de la mobilité volontaire commande la liberté propre à la main de façonner telle et non pas telle autre forme imaginée que devient l'outil (cf. EL, 66). Cette liberté de l'*homo faber* est foncièrement finalisatrice, avec des fins pragmatiques ou utilitaires. Cette finalité pragmatique qui est le corollaire de l'intentionnalité se veut aussi inorganique dans la fabrication de l'outil. Pour notre auteur, cette inorganicité du but représente « le revers de la liberté qui préside à son intentionnalité » (EL, 65)[615]. C'est donc ce double contrôle de l'imagination et de la motricité qui fait que l'outil soit une réponse aux « besoins sous le mode transanimal » (EL, 66). Mais comment cette liberté s'exprime-t-elle dans la constitution de l'image ?

8.2. L'*homo pictor*, fabricateur et contemplateur d'images

Après l'outil, Jonas examine l'image[616]. Le producteur et contemplateur de celle-ci se nomme *homo pictor*. En effet, le terme image vient du latin « imago » qui désignait un masque moulé de cire d'abeille, conçu pour conserver dans un portrait les traits de visage

[615] Cf. J. Monod, *Le hasard et la nécessité,* Paris, 1970, pp. 25-28.

[616] A. Lalande répertorie quatre acceptions du terme image. L'image peut signifier une reproduction concrète ou mentale de l'objet de la perception visuelle ; ensuite, une répétition mentale d'une sensation précédemment éprouvée ; puis, une représentation concrète que construit l'esprit ; et enfin, une analogie des répétitions mentales résultant de la perception sensible. cf. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie. op. cit.,* pp. 464-466.

d'un défunt[617]. De façon générale, une image est une représentation ou une reproduction d'un être ou d'une chose par un système optique sur une surface donnée[618]. A ce stade, la situation heuristique susmentionnée évolue :

> Les explorateurs discernent des lignes et d'autres configurations qui ont dû être produites artificiellement, qui n'ont pas de fonction structurelle et qui suggèrent une ressemblance avec l'une ou l'autre des formes vivantes rencontrées au dehors (PhV, [158])[619].

Par image, Jonas entend « la construction intentionnelle d'une ressemblance avec l'aspect visuel d'une chose (au repos ou en action) dans le médium statique de la surface d'une autre chose » (EL, 68). Cette définition souligne trois aspects importants : la production intentionnelle autour de laquelle sont déduites les différentes propriétés de l'image, la ressemblance visuelle qui renvoie aux caractéristiques du contemplateur de l'image, et la triple distinction entre l'objet, le support et l'image[620]. L'analyse de ces aspects révèle que, mieux que l'outil qui n'atteste qu'une différence de degré avec l'animal, l'image dévoile une différence d'essence et se distingue par son inutilité biologique au regard des besoins vitaux (cf. EL, 66-67). Quelles sont les propriétés de l'image et en quoi celle-ci réalise-t-elle une différence ontologique ?

8.2.1. Ressemblance et symbolicité de l'image

Comme pour l'outil, Jonas analyse l'image en deux moments. Il en déduit les propriétés avant de mettre en lumière la structure du producteur d'images : l'*homo pictor*[621]. Au total,

---

617 Cf. *Grand Larousse de la langue française.* Tome 3. *op.cit.,* p. 2525.

618 Cf. *Ibidem,* p. 2525-2526 ; P.-E. Littré, *Dictionnaire de la langue française. op. cit.,* pp. 3387-3388.

619 La série : « Penser l'image » s'avère éclairante pour rendre compte de la complexité qui entoure l' « indiscipliné » et l' « indisciplinaire » image. En effet, la notion d'image bénéficie d'un foisonnement d'approches théoriques et appartient à une panoplie de domaines. Au cœur du débat concourant à la transparence ou à l'opacité de l'image, il faut noter la remise en cause du paradigme linguistique. Qu'il s'agisse des approches anthropologiques, historiques et pragmatiques, ce concept fait preuve d'une vitalité inouïe à la mesure du pouvoir dont disposent des images. Voir, E. Alloa (éd.), *Penser l'image*, Dijon, 2010 ; Idem, *Penser l'image II. Anthropologies du visuel*, Dijon, 2015 ; Idem, *Penser l'image III. Comment lire les images*?, Dijon, 2017.

620 Ces trois traits ont été déjà mis en valeur par H. Bergson pour qui l'image se situe entre une représentation (idéaliste) et les objets (réalistes). La façon dont l'objet se présente à moi, c'est une sélection, de sorte que le moi se veut une puissance de sélection : « Et par « image » nous entendons une certaine existence qui est plus que ce que l'idéaliste appelle représentation, mais moins que ce que le réaliste appelle une chose - une existence située à mi-chemin entre la « chose » et la « représentation » ». H. Bergson (1939), *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit,* Édition critique dirigée par F. Worms, Préface et notes de C. Riquier, Paris, 2021, pp.1-2.

621 « Vie, corps et image. À partir de Hans Jonas » est le titre d'un colloque organisé par N. Frogneux et R. Franzini Tibaldeo du 2 au 3 octobre 2017 à l'Université catholique de Louvain. Ce colloque montre que la notion d'image, comme celles de vie et du corps, comporte une pertinence ontologique, anthropologique et

il en extrait huit propriétés : la ressemblance, l'intentionnalité, l'incomplétude, la liberté, la symbolicité, la visibilité, l'inertie et la différence ontologique de l'image. Ces propriétés conduisent à la découverte de la constitution symbolique de l'image et de l'humain[622]. Sous cet angle, l'herméneutique phénoménologique de Jonas n'exclut pas les preuves classiques telles que la raison et le langage, mais les dépasse en les assumant, tout en engageant la discussion souterrainement avec le statut de l'imagination dans le rationalisme moderne[623]. On sait particulièrement que la deuxième *Méditation* accorde le primat à l'entendement fini sur les deux autres facultés de la *res cogitans* que sont la volonté et l'imagination. Ce primat semble disqualifier l'imagination dans le sens où, même si cette dernière est incluse dans la pensée, il reste que le ressentir et l'imaginer se démarquent des modes de pensée qui ne se rapportent pas au « corps mien » (*meum corpus*)[624].

D'après Jonas, produire une image consiste à réaliser une ressemblance mutuelle avec un objet sur un support donné, une surface ou un solide. Ces trois aspects : le représenté, le représentant et le support de la représentation sont indissociables (cf. PhV, [163])[625]. Dans un rapport de « différence ontologique » entre les trois aspects, Jonas souligne que « l'image symbolise de manière sensible une généralité en équilibre entre l'individualité de la chose imageante et celle des objets imagés » (PhV, [165]). L'une des visées de son analyse est de mettre en lumière cette symbolisation à partir de la ressemblance inhérente à l'activité imageante. Cette production de la ressemblance, qui se veut la condition fondamentale de l'image, est essentiellement intentionnelle. Réaliser une image revient à extérioriser ce que conçoit la faculté imaginative, une intentionnalité qui demeure active dans le produit que contemple un spectateur. Cette intentionnalité exprime l'artificialité de l'image qui est un artefact, une production humaine dont l'essence, précédant l'existence, se trouve dans le

---

éthique. En clarifiant les interactions entre ces notions, il soulignait que l'*homo pictor* est producteur d'images, mais également porteur de sa propre image dans son caractère à la fois sacré, historique et vulnérable. Voir https://philevents.org/event/show/36090.

622 Cf. A. Kremer-Marietti, « Symbolique », dans *Encyclopaedia Universalis.* Corpus 21, Paris, 2002, pp. 960-962.

623 Il ne s'agit pas d'exclure le langage, ni la raison. Nous sommes, de cette façon, loin de H. Bergson qui postule l'insuffisance du langage qui, en trahissant l'esprit, n'engendre qu'illusions. Le langage, en réalité, déformerait les données immédiates de la conscience en produisant des mots qui se retournent contre la sensation qui les a produits. cf. H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, 1959, p. 98.

624 Cf. J.-L. Marion, *Sur la pensée passive de Descartes*, Paris, 2013, p. 13 ; I. Agostini, « Le statut de la sensibilité et de l'imagination dans la Méditation II », dans *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* 48 (2020), pp. 71-86, p. 74.

625 Cf. N. Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde. op. cit.* pp. 198-200 ; M.-G. Pinsart, *Jonas et la liberté. op. cit.*, pp. 122-127.

producteur qui l'extériorise. Cette artificialité crée l'unilatéralité de la relation de l'image à l'objet représenté ou à la réalité : seule la représentation peut être dite image du représenté et jamais l'inverse (cf. PhV, [159]). Or, pour devenir image, cette ressemblance intentionnelle et unilatérale doit être simple, aux antipodes de toute simulation, duplication ou imitation de l'objet original. Pour Jonas, la simplicité de cette ressemblance signifie la superficialité ou la non-substantialité, car l'image ne reproduit pas la matière ou la substance de l'objet représenté (cf. PhV, [160]). En cela, l'image est une dématérialisation, une dé-substantiation de la réalité, engendrant un autre rapport à la vérité, à la différence de l'imitation qui induit une tromperie intentionnelle en raison de la forte ressemblance avec l'original. Dans sa simplicité, la ressemblance trouve désormais sa substantialité dans le nouveau substrat où elle prend chair (cf. PhV, [160]).

Cependant, pour faire accéder la ressemblance intentionnelle au statut d'image, cette simplicité dématérialisante doit s'accompagner de l'incomplétude en fonction de laquelle la superficialité implique la sélection et la reproduction seulement de quelques traits significatifs de l'objet représenté[626]. Dominée et guidée par la vision, cette incomplétude de la ressemblance s'opère en fonction du choix ou de la sélection qui correspond à divers degrés de liberté : « Plus la sélection est réussie à cet égard, plus grande est l'incomplétude que peut se permettre la représentation » (PhV, [161]). Proportionnelle au niveau de liberté impliquée dans la sélection ou l'omission volontaire des traits significatifs, cette incomplétude allie la dissemblance à la ressemblance et crée la teneur symbolique de l'image. Autrement dit, diverses strates de la liberté dans la sélection des dimensions, du substrat, du style de représentation, conduisent à une économie des traits, à une idéalisation et à une stylisation de la représentation devenue une symbolisation[627].

En s'inscrivant dans la continuité de ses travaux de jeunesse qui faisaient de l'imagination le premier niveau d'objectivation avant toute conceptualisation, Jonas met en valeur la similitude symbolique comme différence positive de la figuration. La symbolisation, qui se joue dans la liberté de sélection et d'expression de différents trais pertinents, ne se rapporte pas directement à l'objet représenté comme donné, encore moins à son substrat, mais elle

[626] H. Bergson explique que sans sélection, il n'y a pas d'image ; mais la virtualité montre qu'il y a image, car ce qui se présente à moi, c'est mon action possible. cf. H. Bergson, *Matière et mémoire. op. cit.,* pp. 2-5.

[627] La symbolisation consiste dans le fait que la production à la fois de la ressemblance et de la dissemblance organise différentes relations avec les traits sélectionnés. cf. A. Gibeault, *Chemins de la symbolisation,* Paris, 2010, pp. 273-305.

dématérialise ce donné pour le rendre manipulable ou utilisable à sa guise au bénéfice de la libre représentation. Cette désusbtantiation de l'expérience par la figuration a besoin de la liberté de sélection pour s'approprier le donné, en différenciant l'image de l'objet et en transformant intentionnellement des traits pertinents en simple représentation[628]. Vue de près, cette similitude symbolique tolère d'infinis degrés entre de légères modifications et l'extrême caricature, entre de délicates harmonisations et l'incorporation achevée du donné, entre d'involontaires simplifications et la volonté d'exagération (cf. PhV, [161]). Cette tolérance infinie écartelée entre le choix et la contrainte, la dextérité et la maladresse ne trace aucune limite à l'imagination qui commande la capacité de symbolisation. A travers cette tolérance illimitée où l'intention demeure reconnaissable à chaque degré de ressemblance, la liberté de figuration, en dépit des exigences d'économie qui s'imposent à elle, devient créative, inventive des formes nouvelles.

L'image et le symbole sont principalement des identités visuelles, avant de se rapporter à d'autres sens. En réalité, la libre production de la ressemblance intentionnelle trouve dans la vision son médium de prédilection. De tous les sens, la vue est le médium par excellence, d'autant plus qu'elle accorde cette liberté quasi illimitée à la médiation de la représentation, si bien que les formes visuelles admettent d'infinies variations, au regard de la position ou de la perspective, quant à la taille des objets à distance, aux contrastes de luminosité ou de couleurs, à la complétude des détails (cf. PhV, [162])[629]. Suggérant de soi l'idée de représentation et celle de forme, la vue ne constitue pas seulement « le principal sens objectif », mais elle est également le « sol natal de l'abstraction » (Ph, [162]) [630]. Or, dans le prisme de la vue, « l'image apparait inactive et au repos, bien qu'elle puisse dépeindre le mouvement et l'action » (PhV, [162]-[163]). A ce stade, l'image peut véritablement être dite représentation, car non seulement elle rend présent un objet ou un donné, mais elle instaure surtout un rapport particulier au temps. En tant que représentation, l'image diffère à la fois de l'objet imagé, le représenté, et de l'objet imageant, le véhicule de la représentation. La représentation réalise l' « autoeffacement » de la chose imagée et crée la différence avec la chose imageante (cf. PhV, [164]). Dès lors, cachant tout passé et n'augurant aucun avenir

[628] A ce sujet, G. Bachelard s'exprime avec paradoxe et netteté : « On veut toujours que l'imagination soit la faculté de former des images fournies par la perception, elle est surtout la faculté de nous libérer des images premières ». cf. G. Bachelard, *L'air et les songes,* Paris, 1990, p. 7.

[629] cf. D. Lories, « Eléments pour une phénoménologie des sens », dans *Etudes phénoménologiques* 17 (2001), pp. 21-46, pp. 42-46.

[630] Cf. *Ibidem*, pp. 21-23.

du représenté, l'image se dérobe du rapport causal à la nature, elle n'est l'effet de rien : « l'image ne représente pas la causalité de son devenir » (PhV, [164]). Le présent atemporel et non causal de l'image, en tant que représentation, ne garde plus le passé ou le souvenir ni la chose imagée, ni même de la chose imageante, encore moins de la vie du spectateur (cf. PhV, [163]). C'est justement l'aspect symbolique de l'image qui en engloutit la substantialité et en abolit tout arrière-fond causal (cf. PhV, [163]).

Cette enquête sur la signification de la ressemblance intentionnelle, simple et incomplète distinctive de l'image, atteint son point d'orgue dans ce que Jonas qualifie de « différence ontologique ». Il est question de la différence de l'image comme entité idéale ou formelle d'avec les entités réelles que sont la chose imagée et le support imageant (cf. PhV, [164]). Jonas explique que l'on peut considérer chacune de ces trois entités en elle-même ou alors scruter la distinction entre l'image et les deux autres composantes : l'objet imagé et l'objet imageant. Cette différence ontologique est constitutive de la ressemblance et de toutes les autres propriétés picturales : « Il faut ces distinctions pour que la ressemblance puisse être perçue comme n'étant « que ressemblance » » (PhV, [167]). Assurément, la différence entre l'image et son support offre la possibilité technique de duplication, de multiplication des copies ou de reproduction artistique. Mais, la distinction entre l'image et la chose imagée ouvre l'opportunité pour un objet d'avoir d'infinies ressemblances et images[631]. En vertu de sa liberté de sélection ou d'altération, l'acte pictural ne considère généralement qu'une seule dimension parmi de multiples aspects visuels de la chose et de nombreuses possibilités de transcription (cf. PhV, [165]). Ainsi, en vertu de cette « différence ontologique », de même qu'un objet peut être représenté par diverses images, de même une image peut représenter plusieurs objets. Dans ces multiples possibilités d'associations formelles et matérielles diverses se trouve la portée symbolique de l'image puisque, contrairement au signe, le symbole ne relève nullement de la fixation sémantique. Il n'appartient aucunement au domaine du conventionnel. Mais sans être identique à la chose imagée désormais, il établit une relation avec elle. Il participe de la chose[632]. Mais quelle est la constitution de l'étant qui fabrique l'image et conçoit le symbole ?

[631] J. Lacan pense que la première manifestation du symbole consiste dans le meurtre de la chose. Cette mort de l'objet exprime l'éternisation du désir. Or, selon Jonas, il est juste question de la différence. cf. J. Lacan, *Ecrits,* Paris, 1966, p. 319.

[632] Chez Paul Tillich, sur un fondement théologique, la signification du symbole découle de la théorie de la participation. cf. P. Tillich, *Theology of Culture,* New York, 1959, p. 54 ; Idem, « The Religious Symbol

8.2.2. L'*homo pictor* et le double contrôle de l'*eidos*

Le producteur d'image est l'*homo pictor*. Puisque l'image revêt une dimension symbolique, ce producteur de l'artefact pictural peut être considéré comme un *homo symbolicus*. Après la constitution ontologique et symbolique de l'image, il importe à présent de nous appesantir sur la structure du producteur et contemplateur de cet artefact visible. Selon Jonas, d'un point de vue formel, il y a analogie entre la structure symbolique du producteur d'image et celle du contemplateur.

> Produire une image implique l'aptitude à contempler quelque chose en tant qu'image ; et contempler quelque chose en tant qu'image et non pas simplement en tant qu'objet signifie aussi être capable d'en produire une. Ceci est une affirmation d'essence. Cela ne signifie pas que celui qui apprécie une peinture de Rembrandt est par conséquent capable de produire sa pareille (…). Quel genre d'être est-ce là ? (PhV, [165]).

Cette différence d'essence ne démarque pas simplement l'image des autres artefacts humains, mais exprime surtout la rupture de l'humain du reste du règne animal. En admettant l'échelle infinie de la vie dans la nature, Jonas perçoit une différence non plus de degrés, mais d'essence à travers l'aptitude à produire l'image. Ce qui est rappelé ici, c'est principalement la différence entre un objet et une image, de sorte que la production et la contemplation d'un objet quelconque sont différentes de celles de l'image. Mais on pourrait bien objecter que la production d'images exige d'autres facultés que la simple contemplation. Conscient de ce point de vue matériel, Jonas explique que la faculté formelle de la perception de la ressemblance accompagne un double contrôle : le contrôle eidétique de l'imagination dans le versant mental ou formel et le contrôle eidétique de la motricité dans le versant physique ou matériel.

D'entrée de jeu, étant donné que l'image se caractérise fondamentalement par la ressemblance simple et intentionnelle avec l'objet imagé, Jonas assigne à la constitution ontologique de l'*homo pictor* « l'aptitude à percevoir la ressemblance » (PhV, [165]). Il s'agit là de l'attribut principal de *l'homo pictor.* Dans sa démarche, Jonas interroge l'expérience de la perception qui apparait ainsi comme le moment originaire dont l'objectivation parvient à la production de l'image qu'il convient de distinguer par ailleurs de la chose imagée et du substrat imageant. Au cœur de cette expérience, l'aptitude à la

---

», dans *The Journal of Liberal Religion* 2 (1940), p. 13 ; J. Richard, « Symbolisme et analogie chez Paul Tillich (I) », dans *Laval théologique et philosophique* 32 (1976), pp. 43-74.

ressemblance fait donc appel principalement à la vision comme sens préférentiel de la faculté figurative[633]. Jonas compare la vision humaine à celle d'un oiseau devant un épouvantail et décèle l'inaptitude de l'animal à percevoir la simple similitude, concluant dès lors à la quasi-incapacité pour l'animal de discerner une image à l'aide de la vue (cf. PhV, [166]). En d'autres termes, cette aptitude à discerner la simple ressemblance introduit non seulement une différence de degré dans l'échelle des vivants, mais inaugure une différence d'essence entre l'humain et les autres animaux. La différence ontologique signifie que ce qui se donne en revanche chez l'animal, c'est distinctement et séparément la mêmeté ou l'altérité. Mais, tout se passe autrement pour l'humain qui dispose d'une vision unifiée de la mêmeté et de l'altérité, en vertu du plus unifiant des sens qu'est la vue (cf. PhV, [166]). La ressemblance perçue aide à reconnaître mêmeté et altérité dans la chose, de sorte que l'altérité se veut une dimension essentiellement anthropologique constitutive de l'expérience de l'objectivation de la similitude par la faculté figurative. Synthétisés par cette faculté du discernement conjointe de mêmeté et d'altérité, tous les degrés de cette similitude peuvent alors se présenter à l'intérieur de l'image comme formant une dimension conceptuelle spécifique. Pourtant, si nous la comparons à d'autres facultés de la condition animale (perception, mobilité, affection), cette faculté a pour principe spécifique la séparation mentale de la forme (apparence, *eidos*) et de la matière, en vue de permettre la ressemblance dans sa fonction de représentation (cf. PhV, [167]). Avec cette mise en évidence de l'*eidos*, l'image rend présent l'objet imagé absent et efface le support imageant présent (cf. PhV, [167]). A travers l'image ainsi produite, c'est cette ressemblance, l'apparence ou l'*eidos* qui est le véritable objet de cette faculté. Ainsi, aux différents degrés de la perception, de l'affection et de la motricité, l'*homo pictor* procède par un contrôle eidétique.

Par la suite, l'expérience de la donation de la réalité fait que l'*homo pictor* appréhende l'image à l'aide du contrôle eidétique de l'imagination. Dans cette expérience, la perception sensible appréhende plus que l'*eidos*, en cernant l'objet dans sa situation. Il est question de la prise de conscience de la présence de l'objet dans sa donation à travers laquelle se déroule la rencontre entre le soi et l'objet, *hic et nunc* (cf. PhV, [168]). De cette façon, l'expérience coïncide avec la donation de l'objet, sa communication qui réalise la co-présence avec le soi. A travers la vue, cette donation de l'objet commande un double geste de neutralisation,

[633] A la différence des autres sens qui composent les « unités perceptives d'un divers » sur base d'un segment temporel de perception, la vue saisit des objets juxtaposés de façon simultanée. cf. PhV, 136-137, cité par D. Lories, « Eléments pour une phénoménologie des sens ». *op. cit*, pp. 23-24.

d'abstraction, de désengagement ou de dématérialisation (cf. PhV, [145])[634]. Comme indiqué dans l'étude des propriétés de l'image, cette abstraction s'accompagne de la représentation et de la symbolisation.

> D'abord, en un sens assez large du terme, il y a « abstraction » par rapport à l'état de stimulation sensorielle lui-même dans le fait même qu'on perçoit l'objet et non sa propre affection organique. Une sorte de désengagement par rapport à la causalité de la rencontre procure la liberté neutre de laisser l'« autre » apparaitre pour lui-même (…). Dans cette apparition, la base affective (« stimulation », « irritation ») est annulée (…). Ensuite, et en un sens davantage admis, la perception s'« abstrait » continûment du contenu sensoriel immédiat de l'affection (PhV, [168]).

C'est à travers la neutralisation qu'un contenu objectif est extrait. La première neutralisation annule l'état affectif de la perception, le fondement affectif du sentir ou le lien causal du stimulus ; tandis que la seconde désamorce les transformations continues de la perception afin de maintenir l'unité et l'identité de l'objet perçu (cf. PhV, [168])[635]. Le contrôle de l'*eidos* au niveau de l'imagination résulte du fait que la vue unifie dans un même continuum les variations successives de la perception. Ce qui reste de la donation initiale, c'est seulement de la représentation unifiée dans un divers articulé. Cette synthèse du contenu objectif de la perception n'exige pas la répétition des sensations passées, ni le rappel de ces répétitions, moins encore un accord avec des sensations préalables, puisque ce qui importe, c'est la série continue des transformations visuelles des phases différentes d'un modèle (cf. PhV, [169]). Dans cette synthèse, Jonas perçoit la représentation symbolique de la vue en ce sens que ces variations visuelles de différentes séquences permettent pourtant la reconnaissance du même objet, chaque variation agissant comme une possible image du même objet (cf. PhV, [169]). Ainsi, l'imagination jouit-elle de la liberté de sélectionner l'un ou l'autre moment des transformations désormais unifiées, constituant dès lors symboliquement une image parmi tant d'autres du même objet doublement dématérialisé. Au regard de cette puissance de synthèse visuelle, Jonas conclut qu'abstraction, représentation et symbolisme sont des instants inséparables intrinsèques à l'acte visuel et peuvent être reconnus, suivant quelques degrés, à certains animaux supérieurs (cf. PhV, [170]).

---

634 Cf. D. Lories, « Eléments pour une phénoménologie des sens ». *op. cit.,* pp. 35-42.

635 Selon Aristote, la sensation constitue une première forme de dématérialisation de l'objet extérieur, une neutralisation qui n'est pas totale, car les objets sensibles affectent matériellement nos organes sensitifs. Mais la représentation (*phantasia*) consiste en une seconde forme de dématérialisation qui rend possible la mémoire. cf. Aristote, *De l'âme*, III, 8, 432a 9-10 et 428b 10-17.

Notre auteur rappelle que ce contrôle eidétique de la faculté imaginative fait que l'*homo pictor* atteint un nouveau seuil de la médiation dans la synthèse visuelle des objets, en séparant l'*eidos* de l'objet et en rendant indépendante cette apparence. Or, en ce qui concerne la preuve minimale recherchée, l'allégation, qui reconnaît aux animaux supérieurs un certain contrôle eidétique de l'imagination, risque ainsi d'être invalidée et de ruiner ce que Jonas a mis jusqu'à présent au compte de la différence ontologique. Pour le dire brièvement : si quelques animaux ont la faculté de l'abstraction de l'*eidos,* alors il n'y a plus de différence d'essence avec l'humain. Cependant, pour Jonas qui prend radicalement position en faveur de cette différence ontologique, il faut recourir à la distinction entre le souvenir animal et la mémoire humaine si l'on veut apporter une assise solide à la preuve[636]. L'exercice interne de l'imagination conquiert la libre possession de l'*eidos* et distingue la mémoire humaine du souvenir animal (cf. PhV, [170]). D'une part, ramené aux limites de constitution animale, le souvenir consiste en un rappel de l'expérience perceptive passée, rappel stimulé par les besoins physiologiques, par une perception effective ou par les circonstances de la situation. De cette façon, il est un rappel par répétition, par familiarité ou par reconnaissance, inhérent à une perception antérieure qui se joint à une perception présente, à l'actualité de la sensation (cf. PhV, [170]). Sous cet angle, puisque le souvenir ne bénéficie pas d'une présence imaginative des choses, il ne saurait hisser les animaux supérieurs au statut de l'*homo pictor*. D'autre part, la mémoire jouit de la liberté de la reproduction de l'imagination qui rend disponibles les images des choses à sa guise (cf. PhV, [171]) [637]. Contrairement à l'imagination, elle détache les expériences perceptives antérieures de la sensation actuelle et détache aussi l'*eidos* des circonstances factuelles de l'espace et du temps (cf. PhV, [171]). L'imagination est liberté de production, voire de reproduction d'images, tandis que la mémoire est liberté de reproduction de l'imagination. Une question surgit à la lumière de ce qui vient d'être affirmé et concerne la différence entre cette reproduction et une simple répétition. Nous répondons avec Jonas que, dans la double abstraction de l'*eidos,* l'imagination dont se sert la mémoire unifie les donnés successifs et répétitifs dans un

[636] La traduction française d'*Evolution et liberté* inverse les termes en parlant du souvenir humain et de la mémoire animale (cf. EL, 71). Chez H. Bergson, on ne saurait ainsi opposer le souvenir à la mémoire qui définit ce qui constitue la conscience. La mémoire comme le souvenir sont liés au passé. Il existe chez lui deux types de mémoire : la mémoire-habitude et la mémoire-souvenir. La mémoire est toujours mélangée avec la perception, tandis que le souvenir s'actualise seulement en empruntant un corps de la perception. cf. H. Bergson, *Matière et mémoire. op. cit.,* pp. 69-72.

[637] Le souvenir et la mémoire de la satisfaction font naître l'expérience du désir de répétition de la jouissance passée ou de la recherche de la jouissance perdue. cf. J. Lacan, *Ecrits. op. cit.*, pp. 180-181.

continuum détaché du temps et de l'espace. Toutefois, comment l'*eidos* possédé librement par la mémoire et rendu disponible est-il extériorisé sur un support donné ?

En fin de compte, l'expérience de la donation de l'objet et de la synthèse visuelle de l'image ouvre l'*homo pictor* au contrôle eidétique de la motricité pour pouvoir extérioriser l'image librement sélectionnée sur un support. Afin de traduire l'*eidos* libéré et contrôlé par l'imagination interne, sur un support externe, l'*homo pictor* doit disposer ses membres à exécuter la forme remémorée (cf. PhV, [171]). Cette extériorisation de la mémoire ne répète aucunement une expérience antérieure, mais rend celle-ci superflue, car des séquences sélectionnées en sont définitivement détachées (cf. PhV, [171]). Ce contrôle eidétique des membres du corps complète celui de l'imagination afin de détacher complètement l'image de sa factualité.

> Nous voici devant le constat d'une transanimalité spécifiquement humaine : un contrôle eidétique de la motricité, c'est-à-dire une activité musculaire régie non par des schémas fixes d'excitation et de réaction, mais par une forme librement choisie, intérieurement imaginée et intentionnellement projetée. Le contrôle eidétique de la motricité, avec sa liberté dans la réalisation extérieure, complète ainsi le contrôle eidétique de l'imagination, avec sa liberté de conception intérieure (cf. EL, [71]-[72]).

Ce complément exprime la dialectique entre les deux versants intérieur et extérieur du contrôle de l'*eidos.* L'objectivation de l'expérience de la perception ne s'arrête pas sur le versant mental, mais se poursuit sur le versant corporel, en les unifiant. Cette objectivation arrache l'image interne de toute précarité de la conservation mnémonique et la sauve de la brièveté de la vie du producteur, en défiant ainsi le temps et l'espace (cf. PhV, [171]). Jonas compare cette objectivation de la perception interne à l'objectivation verbale, car l'*homo pictor* extériorise l'unité synthétisée en la séquençant, aussi les deux objectivations deviennent des canaux de communication et du savoir (cf. PhV, [171]). Cette objectivation rend l'image communicable, partageable et la soustrait d'un domaine strictement privé, si bien qu'elle n'est plus formellement la propriété de son producteur et appartient dorénavant à tout celui qui la contemple (cf. PhV, [171]). Bref, nous sommes en présence de deux versants de la liberté transanimale, fruit de l'évolution biologique et possibilité pour l'avènement de la culture, de la technique et de la science. La liberté motrice serait attachée davantage à l'activité de l'*homo faber*. Le fabricateur et l'utilisateur des outils, du fait même de sa nature humaine, fait preuve d'un type spécial de liberté, contrairement aux animaux qui « fabriquent » aussi des artefacts. Tandis que la liberté imaginative relèverait surtout du

domaine de l'*homo sapiens*, en tant qu'elle est une liberté de conceptualisation, de formation des images et des concepts. Et puisqu'une liberté ne va pas sans l'autre et que leur complémentarité se réalise dans l'*homo pictor,* il va sans dire que ce dernier, comme *homo symbolicus,* unit en son être l'*homo faber* et l'*homo sapiens* : « l'homo pictor, qui exprime concrètement ces deux libertés en une évidence indivisible, marque le point où l'*homo faber* et l'*homo sapiens* sont liés » (EL, 74).

En complétant de la sorte le contrôle eidétique de l'imagination, celui de la motricité offre la possibilité de la production et de la contemplation artistique. Certes, l'artiste, qui par son art aiguise le contrôle de son imagination et de sa motricité, perçoit mieux l'image que le commun des mortels, car à force de reproduire et de fabriquer ce qu'il perçoit, il forge un pouvoir de la maîtrise (cf. PhV, [172]). Or, selon Jonas, ce double contrôle ne conduit pas simplement à la pratique de l'art, mais cette objectivation de l'expérience intérieure engage un rapport à la vérité. Nous avons ici un vibrant écho d'une thèse soutenue par le jeune Jonas, selon laquelle l'objectivation de l'image, d'après le postulat de l'*adaequatio imaginis ad rem,* est le premier stade de vérité théorique qui précède l'objectivation par la description verbale et le concept, suivant l'exigence de l'*adaequatio intellectus ad rem* (cf. PhV, [172]). Même dans la description verbale, les deux versants de la liberté sont effectivement mobilisés. La liberté motrice préside également à l'expression de la conceptualisation par laquelle l'activité musculaire est régie pareillement par un donné intérieurement imaginé qu'on nomme : concept. Le terme ou le nom désigne l'expression orale ou écrite de ce que l'esprit conçoit, grâce à la séparation eidétique propre à l'imagination et à la conceptualisation. Pourtant, cette assignation de la liberté de figuration à l'adéquation avec la chose, à la norme de la vérité, ne restreint nullement le champ de l'imagination ; elle ouvre au contraire l'*homo pictor* à la création des formes nouvelles : « la même faculté est accès au vrai et au nouveau » (PhV, [172]). Le producteur et le contemplateur des images ne se contentent pas de ce qui est déjà connu, mais la figuration constitue en elle-même par sa liberté de transformation, d'omission et d'exagération, une exigence permanente des formes nouvelles. Cette création de la nouveauté trouve aussi un lieu symbolique dans l'écriture, la danse et dans l'acte de nomination. L'écriture et la danse conjuguent les deux contrôles eidétiques de l'imagination et de l'exécution en traduisant par l'action musculaire des formes visuelles synthétisées (cf. PhV, [172]).

Toutes ces remarques conduisent au fait que nos explorateurs en quête de témoignage probant d'humanité trouvent leur satisfaction sans doute à la rencontre d'images, de peintures, de dessins, etc. Mais ils ne s'arrêtent pas à cela. Ils peuvent en déduire que les créateurs de ces images possèdent aussi le langage dont, d'ailleurs, la production d'images remplit une province importante. Aussi sommes-nous en droit de nous demander avec Jonas si une telle déduction est judicieuse. Dans quelle mesure pouvons-nous inférer de l'*homo symbolicus* qu'il est un être qui nomme ? En effet, le nom qui bénéficie de cette double liberté donne également aux objets une « nouvelle existence dans le symbole » (EL, 74). L'*homo pictor* nomme les objets qu'il imagine et réalise. Ainsi apporte-t-il un deuxième degré symbolique aux choses. De ce point de vue, le statut de l'image est le même que celui du nom : « La fabrication d'images répète à chaque fois l'acte créateur dissimulé dans ce résidu qu'est le nom » (EL, 75). A ce stade de notre étude, nous pouvons clairement percevoir que les analyses de l'auteur font entrevoir un grand parallélisme entre l'image et le nom. De même que l'image, le nom appelle à l'existence. Il appelle symboliquement à l'existence. C'est ce que l'auteur qualifie d'existence « doublement symbolique du monde par les noms » (EL, 74). Comment l'explique-t-il ?

C'est en lecteur chevronné de la tradition judéo-chrétienne qu'il commente le texte de Genèse 2, 19 (cf. PhV, [173] ; EL, 74). Certes, le monde est créé matériellement. Pour la tradition judéo-chrétienne, le créateur de toute chose ne nomme rien. Il assigne cette tâche à Adam, le premier humain. Jonas en déduit que le premier acte de l'homme consiste dans la nomination et cet « acte éminemment humain » en Adam devient une deuxième création, « un pas au-delà de la création » (EL, 74). Les animaux ne nomment pas. De même que l'image, le nom constitue « l'acte de fabriquer-encore-une-fois le monde » (EL, 75). Il est « la reproduction symbolique du monde » (PhV, [173]). De cette façon, la nomination devient un acte révélateur de la supériorité et de la domination de l'humain sur toutes les autres créatures. Si l'humain nomme, c'est en vertu de son aptitude à séparer l'*eidos* de l'essence dans la réalité à nommer. Sans l'appréhension à laquelle suit l'abstraction, la nomination est impossible. Elle implique indiscutablement le discernement de l'*eidos* au bénéfice de l'entendement et de l'imagination (cf. EL, 75). Une telle procédure établit le caractère générique et archétypique des noms donnés : tout singe est singe ; tout cheval est cheval. A travers sa portée symbolique, le nom rapporte l'étant nommé à un étant originel. Ce statut archétypique du nom rappelle celui de l'image. L'exemple évoqué à ce sujet est celui du dessin d'un gibier ou de l'activité de chasse réalisée par un chasseur des temps

primitifs. Le dessin de ce genre est générique et originel. Il ne renvoie pas à tel ou tel buffle, mais au buffle. De même, nommer un animal comme buffle, ce n'est pas parler de tel ou tel buffle, mais du buffle tout court. Dans cette analogie entre l'image et le nom, c'est à nouveau la symbolicité qui est mise en évidence. Le nom comme signe phonétique est l'abrégé de l'image intérieure[638].

8.3. Le tombeau et l'*homo symbolicus*

Après l'outil et l'image, le tombeau est le troisième artefact humain que Jonas analyse dans sa quête du transanimal dans l'humain. Notre auteur estime que le niveau de médiation atteint par le tombeau dépasse celui de l'outil qui réplique encore à l'utilité biologique et celui de l'image qui dans une moindre mesure répond au désir de réussite (cf. EL, 76). Ainsi le tombeau prend-il à son compte les éléments de preuve du transanimal mis en évidence dans l'examen de l'outil et de l'image. Certes, on peut alléguer que le tombeau dévoile une médiation transanimale parce que les humains sont les seuls à s'occuper de leurs défunts et à les inhumer, ce qui n'est pas le cas chez les autres animaux (cf. EL, 76). Il s'agirait également d'une différence non pas simplement de degré de médiateté, mais fondamentalement d'essence. Or, selon Jonas, cette preuve minimale consiste dans le fait que c'est la mémoire des défunts qui est perpétuée dans le tombeau, dans le culte funéraire et dans d'autres formes de croyances (cf. EL, 76). La mémoire qui, excédant le souvenir, reproduit l'imagination et dont l'extériorisation défie aussi bien l'espace que le temps, concerne dans ce contexte l'image des défunts. Elle brave le temps. L*'eidos* que cette mémoire extériorise est l'existence humaine. La possibilité qui en émerge n'est plus celle de la technique, ni de l'art, mais celle de la réflexion, de la métaphysique, de l'histoire, de l'éthique et du droit.

8.3.1. L'*homo symbolicus* et la métaphysique

A travers ce nouveau paradigme du tombeau, apparaît l'*homo symbolicus* dans son statut intégral. En tant que sommet de cette médiateté, le tombeau est aussi le point culminant de

[638] Cf. Kahang'a Ruhonkish, « L'éthique du pouvoir de l'Afrique traditionnelle à l'Afrique moderne : question sur le fondement de l'Etat de droit », dans *Technoscience, savoirs endogènes et formes de vie spirituelle. Défis et enjeux pour une réinvention de l'Afrique,* Kinshasa, 2006, p. 167.

la manifestation de la liberté et de l'auto-transcendance du sujet. Le mode de médiateté présente dans le tombeau est la réflexion.

> Autour des tombeaux se cristallise la question : d'où viens-je ? où vais-je ? et finalement : qui suis-je? - par-delà chacune de mes actions ou de mes expériences. Ainsi naît la réflexion comme nouveau mode de médiation, par-delà l'outil et l'image. Chez l'homme, non seulement sa relation au monde est médiée, mais aussi sa relation à lui-même. A son être propre, il ne parvient aussi que par le détour des idées qu'il en a. Conscient de sa mortalité, il ne peut vivre en tant qu'être humain sans une compréhension de soi qui ne « se comprend » nullement « d'elle-même », étant le résultat hésitant d'un questionnement spéculatif (EL, 76-78).

L'outil et l'image médiatisaient le rapport de l'humain au monde, mais le tombeau ajoute cette médiation avec soi-même. L'objectivation qui s'opère dans la médiation du tombeau est en ce sens originaire car elle extériorise l'image de soi et tente d'élaborer le concept ontologique de soi. Dans ses recherches de jeunesse, Jonas expliquait que la réflexion dans un niveau préthéorique caractérisait la volonté, ainsi *volo me velle* précédait toute réflexion du *cogito me cogitare*. A présent, l'inhumation des défunts et la méditation devant le tombeau permettent une double abstraction du « je » : celui-ci est extrait de toute expérience individuelle et élargi à tout individu humain, afin de défier à la fois l'espace et le temps. Trois questions principales accompagnent l'abstraction de ce « je » et concernent temporellement : le passé, l'avenir et le présent. D'un point de vue ontologique, ces trois questions concernent respectivement l'origine, la destinée et la structure de l'existence[639]. En ce sens, le « je » n'est pas une saisie immédiate, une intuition à travers la transparence de soi, mais le résultat d'un détour spéculatif sur fond de ce questionnement fondamental. Spéculatif n'a pas de teneur théorique, mais veut simplement exprimer le mouvement de l'objectivation de soi. En d'autres termes, dans la prise de conscience de sa mortalité, l'homme réfléchit sur lui-même. Il médite sur sa propre existence, son passé et sa destinée. On peut de ce fait attester avec acuité que le tombeau dévoile la constitution symbolique de son fabricateur, mais aussi celle du rite et des croyances qui l'entourent. Le fabricateur de tombeau n'est plus simplement un sujet qui exerce le contrôle eidétique de ses facultés et jouit de la liberté. Il n'est plus seulement cet être qui nomme. Également libre créateur des formes et des choses nouvelles, le fabricateur du tombeau crée symboliquement sa propre existence, non seulement dans le présent individuel, mais dans une totalité de la temporalité

[639] Ces trois questions (d'où viens-je ? qui suis-je ? et où vais-je ?) rythment les mouvements essentiels de la gnose (chute, vie terrestre et ascension) « La gnose est la connaissance de qui nous étions, ce que nous sommes devenus ; où nous étions » (GSG I, 108).

intégrant l'existence totale de la communauté. Il étend la réflexion sur lui-même à l'ensemble de la collectivité. En conséquence, la réflexion comme médiateté transanimale se voit dorénavant ordonnée à l'auto-créativité dont témoignent les rites et les croyances. De cette réflexion naît la métaphysique.

D'après Jonas, la métaphysique surgit des tombeaux en ce sens que l'acte d'inhumation et la méditation devant le tombeau impliquent l'extériorisation du « je » ainsi synthétisé à la totalité des humains et à tous les vivants. Il est question d'un élargissement du « je », expression de l'essence commune de l'humanité à l'horizon du temps. Cet élargissement suppose le postulat selon lequel tous les humains ont ainsi une même origine, une même destination et une même structure ontologique fondamentale. D'aucuns voudraient bien voir derrière cette phénoménologie jonassienne, le geste de Heidegger posant le *Dasein* comme un « être-vers-la-mort », être qui assume sa possibilité de mourir en tant qu'elle révèle sa finitude extrême. De la sorte, pour Heidegger, cette assomption déploie son « pouvoir-être authentique » et le constitue comme un « devoir-être »[640]. Or, même si la dette de Jonas vis-à-vis de Heidegger à ce sujet peut être clairement démontrée, il reste que la perspective jonassienne part du tombeau comme objectivation de l'expérience originaire de la finitude la plus extrême et la plus totale, voire totalisante.

> L'homme au sens plein apparaît lorsque, lui qui a peint le buffle et même son chasseur, se met à capter l'image, impossible à peindre, de son être propre et de sa destination. C'est à travers l'éloignement de ce regard qui s'étonne, cherche et compare, que se constitue le nouvel être, le « je » (EL, 78).

S'étonner, chercher, comparer sont des actions qui résument le procédé de l'élargissement du « je ». C'est dans cet élargissement, qui finit par englober l'ensemble des étants, que la métaphysique s'élabore comme une réflexion non seulement sur le « je » dans sa totalité, mais sur l'étant en général. Elle se constitue comme une réflexion sur l'au-delà de l'étant, d'autant plus que l'interrogation englobe la question de la destination. La dimension temporelle de cette interrogation laisse émerger la possibilité de « l'histoire en tant que mémoire du passé » (EL, 77). La mémoire des ancêtres impose de définir le mode du rapport qui les lie aux vivants et confirme la précarité de la condition humaine qui désormais peut braver le temps de façon symbolique. Grâce à cet élargissement du « je » ou

[640] Voir A. Larivée et A. Leduc, « Saint Paul, Augustin et Aristote comme sources gréco-chrétiennes du souci chez Heidegger », dans *Revue Philosophie* 69 (2001), pp. 30-50 ; C. Ciocan, « La genèse du problème de la mort avant Être et Temps », dans S.-J. Arrien et S. Camilleri (dir.), *Le jeune Heidegger (1909-1926). Herméneutique, phénoménologie, théologie*, Paris, 2011, pp. 119-134.

« surmontement » de l'égo, l'objectivation de l'image de l'humain et de l'étant en général doit accepter la finitude extrême de l'existence, consentir à l'inéluctabilité de la mort, tout en œuvrant à la réalisation de l'image de soi que l'on s'est construite (cf. EL, 79).

En accord avec ses recherches de jeunesse, Jonas montrait que, dans cette réflexion du « je », il y a un abîme qui s'ouvre et qui prend le « je » dans un vertige tourbillonnant. L'analyse existentiale d'une volonté se modifiant à l'infini de son ambiguïté avait démontré que, dans son irisation et son vertige, le soi, qui lutte pour son unité au cœur de ses multiples possibilités, se tient seul dans l'auto-détermination qui s'auto-interprète. Et ce vertige se définit par l'angoisse (cf. KGA III/1, 28). Dans la réflexion du « je » en méditation devant la sépulture, le même abîme s'ouvre, mais le *pathos* est nommé ici « désespoir ». Quoi qu'il en soit, cela rappelle bien le cours de Heidegger sur *Les Confessions* d'Augustin, ces célèbres leçons au cours desquelles Jonas apprenait de son professeur que dans son inquiétude existentielle le *Dasein* se comprenait lui-même comme question : « *Quaestio mihi factus sum* »[641]. Tout ce résultat des années 1920/30 trouvent un résonnement neuf dans ce passage :

> Au creux de l'abîme qui s'est ouvert dans cette confrontation du soi avec lui-même prennent place les plus hautes exaltations et les plus profondes dépressions de l'expérience humaine. En effet l'homme est exposé également au désespoir ; lui seul peut commettre l'acte de suicide. *Quaestio mihi factus sum*, « je suis devenu à moi-même une question » : religion, éthique et métaphysique constituent des tentatives jamais achevées d'aborder cette question à l'horizon d'une exégèse de la totalité de l'être et d'y apporter une réponse (EL, 79).

La réflexion préthéorique du « je » est une confrontation avec soi-même, un esseulement dialectique à travers lequel le « je » se soumet à l'épreuve de ses exaltations et dépressions, de son angoisse et de sa joie, de son désespoir et de son attente[642]. C'est parce qu'il y a auto-affirmation dans cette confrontation que le « je », loin de céder à la tentation du suicide, saisit les possibilités qui s'offrent à lui.

---

641 Cf. GA 60, [178], 197.

642 Pourtant, la question véritable porte sur le sujet : le « je ». Le « je » se mue en une interrogation existentielle. « Je suis devenu à moi-même une question » (*quaestio mihi factus sum)*. Dans le même sens, Kahang'a Rukonhish, commentant Zera Yacob, parle de l'interrogation instauratrice du lien à l'intérieur du « je » comme auto-compréhension. cf. Kahang'a Rukonkish, « Liberté et libération à la lumière de la justice et dans les équivoques d'une jeunesse », dans *Revue Philosophique de Kinshasa* 17-18 (1996), pp.125-154, p.131.

Des tombeaux nait aussi la religion sur fond des rites funéraires et des cultes des défunts. En effet, ce qui fait que le tombeau dépasse l'outil, l'image et le nom, c'est principalement son élément eidétique qui est la mémoire des défunts, en tant qu'anticipation de ma propre mémoire à la lumière de la croyance en une destinée commune[643]. Le véritable sommet atteint par la médiateté sépulcrale est l'invisible. Assurément, à travers le tombeau, l'humain au sens plein est en relation avec l'invisible. La relation à soi-même devient relation à un au-delà de soi. La méditation sur soi-même se veut méditation sur la fin de la vie et sur l'au-delà de la vie (cf. EL, 76). Cependant, le soi en tant que « je » individuel n'est plus dans cette perspective une entité close. La mémoire des défunts perpétuée notamment dans le culte funéraire désigne également ma propre mémoire anticipée et celle de l'humanité en général. Voilà pourquoi une telle mémoire génère et entretient certaines croyances, non pas seulement en l'au-delà, mais aussi et surtout au présent. L'invisible discerné comme *eidos* du tombeau ne se donne pas simplement au futur, mais se voit surtout assumé au présent, à travers les rites funèbres et les croyances religieuses. Le sujet, qui médite sur soi-même, médite effectivement sur la destinée d'un présent précaire dont il entend défier la finitude (cf. EL, 71). Les rites, les croyances et la méditation sont des voies qui aident le « je », non pas uniquement à répondre à cette interrogation, mais surtout à l'assumer. S'assumer, c'est se comprendre, comprendre la question qu'on est[644]. Ainsi, face à la mortalité et à la vulnérabilité peuvent se frayer des chemins d'identités nouvelles. Chercher à connaître l'origine de son être, ou vouloir scruter sa destinée, n'a pas d'autre fin que d'éclairer d'un jour nouveau son propre rapport à l'invisible et son identité spécifique. Mais atteindre ce caractère unique de soi exige de s'auto-construire en tenant compte de l'élargissement du « je » qui crée un impératif de respect et de justice.

8.3.2. L'*homo symbolicus* et l'impératif éthique

Que l'éthique et le droit naissent également des tombeaux, puisque leur possibilité est constitutive de la structure de l'*homo symbolicus,* cela peut paraître d'emblée évident en raison de l'élargissement du « je ». Face à l'angoisse et à l'abîme de la condition humaine, l'éthique se veut l'une des tentatives inachevées de répondre à l'humain comme auto-

643 Cf. E. Cassirer, *L'idée de l'histoire. op. cit.*, pp. 14-15.

644 Cette problématique du statut du comprendre est débattue dans l'article : « Changement et permanence. Le fondement d'une compréhensibilité de l'histoire ». A travers six sections, Jonas explique comment l'humain, qui est pris dans le mouvement du devenir, a droit, quoi que de façon problématique, à une histoire ; d'autant plus qu'il est un être historique. Les changements et les particularités des lieux et des époques ne peuvent contredire l'essence commune de l'humanité. cf. EL, 83-128.

questionnement à l'horizon d'une justice pour tous (cf. EL, 79). Or, cette dimension éthique n'apparait pas directement ni dans « Homo pictor and the differentia of man : 1962 », ni dans « Outil, image et tombeau »[645]. Cette omission risque de rendre problématique l'affirmation selon laquelle l'ontologie de la vie chez Jonas débouche sur l'anthropologie et sur l'éthique. Pourtant, ce risque doit être tenu pour négligeable si l'on sait que d'après cet auteur, « Des tombeaux surgit la métaphysique » (EL, 77) et que l'éthique doit être fondée non pas autrement que sur une métaphysique rationnelle (cf. PR, [30]). En rappelant la lutte de Jonas contre la démondanisation qui mine l'esprit gnostique et le dualisme moderne, nous pouvons souligner avec lui que « la fondation d'une telle éthique (…) doit s'étendre jusqu'à la métaphysique, qui seule permet de se demander pourquoi des hommes doivent exister au monde » (PR, [8]). Toutefois, en dehors du *Principe responsabilité,* Jonas introduit cette possibilité de l'éthique dans son article « Matière, esprit et création » qui développe trois types de liberté à travers lesquels se dévoile le transanimal dans l'humain et se découvre le statut symbolique de l'élargissement du « je ». Si la réflexion est la médiateté spécifique au tombeau, alors la liberté éthique répondant au « pourquoi » de l'existence humaine dans le monde constitue une liberté de réflexion au stade de son fondement[646]. Mais la liberté morale proprement dite apparaît avec un quatrième type de liberté par lequel l'humain pose des fins et les évalue en tant que valeurs et devoirs (cf. EL, 216).

Cet élargissement du « je » après son extension à tous les humains et à toute la nature, en tant qu'assignation à une finitude radicale et intégrale, engendre l'élargissement proportionnel au devoir d'autoconservation. C'est ce qui conduit Jonas à penser une éthique de la préservation de la nature et à postuler le droit au respect de la nature. Or, cet élargissement, qui impose une réflexion du « je », ne va pas de soi, car la modernité conteste non seulement toute possibilité de métaphysique comme science, mais surtout une fondation métaphysique de l'éthique.

> (..) il s'agit de l'interdiction de la métaphysique, il s'agit du dogme de la pure subjectivité des valeurs, donc aussi des obligations, donc aussi de l'éthique. La quasi-unanimité sur ce point ne doit pas faire peur. Elle reflète la démission de la philosophie devant le succès des sciences de la nature, qu'elle voudrait imiter (…). La philosophie, à la suite de Descartes, répondit en expurgeant de manière semblable, pour ainsi dire complémentaire, son objet à elle : le moi-tronc de la pure conscience, de l'idéalisme

[645] Cf. R. Theis, « Hans Jonas et la question de la destination de l'homme ». *art. cit.,* p. 35.

[646] Voir N. Frogneux, « Les conditions transhistoriques d'une juste liberté humaine : une lecture de Hans Jonas », dans C. Bouton & B. Bégout (éds.), *Penser l'histoire. De Karl Marx aux siècles des catastrophes,* Paris, 2011, pp. 181-193.

> subjectif, surtout de sa version transcendantale, où se signalèrent les Allemands (EL, 252-253).

Cette possibilité de l'éthique suppose une critique de Descartes, du rationalisme et de l'idéalisme allemand. Aux yeux de Jonas, il est clair que la philosophie ne doit pas démissionner, mais revisiter les fondements métaphysiques de l'éthique à l'aune des questions brûlantes dues aux avalanches des technosciences : « les nouveaux types et les nouvelles dimensions de l'agir réclament une éthique de la prévision et de la responsabilité » (PR, [47]). C'est dans la métaphysique comme doctrine de l'être que doit être fondée l'éthique en tant que doctrine de l'agir (cf. PR, [30]).

La possibilité de l'éthique est intérieure à la structure même de la réflexion en tant que reflet transcendantal et radical de soi. Si Jonas prend la réflexion comme point de départ de cet élargissement, c'est parce que l'éthique, qui se fonde sur la métaphysique, doit intégrer cette même réflexion du « je ». Alors que le jeune Jonas pensait que la réflexion de la volonté dans sa dimension abyssale prédétermine la volonté d'avoir (*Habenwollen)* et coïncide avec la volonté d'être (*Seinwollen),* l'approche de la maturité confirme cette intuition en démontrant que, à travers le souci de soi et l'examen de soi, la réflexion constitue le reflet de soi marqué du sceau de l'inquiétude et de l'ambiguïté (cf. KGA III/1, 483 ; EL, 219). Dans le cas du tombeau, c'est « l'invisible » qui est reflété ou repéré dans la réflexion (cf. EL, 218). L'auteur souligne avec vigueur que cette réflexion sur la mort est une médiation qui dépasse celle de l'outil et de l'image, puisqu'elle met en relation l'humain avec soi-même dans un horizon de transcendance spatio-temporelle (cf. EL, 77). Ce qui caractérise cette réflexion, à savoir que cette dernière est une distanciation infinie et un surmontement permanent, est qu'elle est le point culminant du principe de la médiateté à l'origine de la vie (cf. EL, 77). Cette culmination correspond en une « transcendance immanente » de la liberté qui n'est plus phénoménale et s'exprime de façon radicale (cf. EL, 218).

L'impératif éthique hisse cette liberté de la volonté à un niveau symbolique pour le soi pris constamment dans le tourment de son inquiétude et de son insatisfaction. Pour mieux comprendre le stade symbolique, il sied de revenir sur les trois strates de liberté de la réflexion ou de la volonté (de la pensée) à travers lesquels s'ouvre un horizon interne de transcendance (cf. EL, 214)[647]. Il y a d'abord la liberté d'autodétermination dans le choix de son objet. Ensuite, celle de la figuration se met au service de la première, transformant la

[647] Voir R. Theis, « Hans Jonas et la question de la destination de l'homme ». *art. cit.*, pp. 36-37.

perception sensible en images intérieures. Enfin, la liberté de transformation, en raison de l'« envol symbolique du langage », modifie le sensible en image, le visible en invisible, le fini en infini, le temporel en éternel (cf. EL, 214)[648]. Lorsque l'objet de cette liberté devient le soi, ce même dynamisme de transformation le porte au plus haut de sa consistance symbolique et réalise à l'aune de l'impératif éthique ce que Jonas nomme : « miracle de la réflexion ».

> Et maintenant - pour en venir à l'éthique -, voici que se produit le véritable miracle de la réflexion : ce soi qui évalue se trouve à son tour pris comme objet d'une évaluation et d'une volonté axiologique, c'est-à-dire qu'il est soumis au jugement de la conscience. Le souci du bien de l'objet faisant appel à la responsabilité - un non-moi (qu'il s'agisse de personnes ou d'états) situe dehors dans le monde - comporte également le souci du bien au-dedans, la bonté de la propre personne, qui est à la fois possible et due. (…) c'est seulement cette implication du sujet qui élève le caractère purement moral du comportement mondain au rang d'une éthique plus exigeante de la personne. Or le premier vouloir oriente vers autre chose peut sans doute se réaliser avec bonheur dans ce cas précis ; mais le co-vouloir réflexif, le souci qu'a le soi de son propre comment demeure nécessairement toujours insatisfait, voire tourmenté par le doute (EL, 218-219)

Ce miracle de la réflexion consiste dans le déploiement de la perspective éthique qui inscrit le souci de soi dans un large horizon de responsabilité. A travers ce déploiement, se rencontrent deux niveaux de volonté : le premier la portant vers le monde extérieur et le second désignant le soi comme son véritable objet. Jonas établit clairement la différence entre la morale inhérente au comportement mondain et l'éthique fondée sur l'auto-évaluation symbolique de soi. Sans doute, le souci de soi en tant que *phronèsis* entraîne une éthique de responsabilité qui assume aussi bien l'inquiétude que le doute caractéristique de l'existence facticielle. Mais, ce choix du soi comme objet dans l'autodétermination de la volonté opère

[648] Dans « Matière, esprit et créativité. Constat cosmologique et hypothèse cosmologique », ces trois libertés attribuées à la liberté de la pensée au regard de la transcendance de l'esprit, s'appliquent bien à celle de la volonté. Jonas rejette l'hypothèse selon laquelle à l'origine du monde, il y a une information, un *logos* qui part du « big-bang », passe par des structures immatérielles, avant de pénétrer les particules primitives et élémentaires de la matière et l'intégralité de l'ordre universel. Malgré le contexte de la découverte de l'aspect autoréplicatif de l'ADN, à travers lequel le concept d'« information » devenait le principe de l'évolution biologique, Jonas estime insoutenable cette hypothèse, l'auteur rappelle que selon Darwin l'ordre qui est l'alternative au logos, émane du désordre par le biais du jeu entre hasard et nécessité, intérieur à la sélection naturelle. L'émergence de la subjectivité au fil de cette évolution cosmique demeure une énigme qui ne gratifie nullement la nature de l'intériorité, étant donné que celle-ci était possible depuis les origines comme principe de liberté. Chez l'homme, cette liberté de la volonté et de la pensée comporte trois niveaux qui ouvrent un horizon immanent de transcendance, même si l'on doit admettre qu'une telle transcendance constitutive de la vie elle-même en était extirpée pour être attribuée au divin à travers des divers arguments et preuves de l'existence de Dieu. Raison, liberté et transcendance doivent dès lors être reconnues comme des dimensions de la nature, et cette posture impose une révision aussi bien de la théorie de la Création que celle de l'évolution (cf. EL, 193-261).

une transformation symbolique et une évaluation axiologique, de sorte que le véritable objet de l'éthique devient une valeur symboliquement constituée.

Ces différentes considérations peuvent être mises en rapport avec le propos de Jonas dans *Le principe responsabilité.* En effet, cet essai, par-delà son objectif principal, réfléchit sur le sens de la liberté et de la volonté en tant que pouvoir de fins et d'évaluation[649]. L'impératif éthique jonassien est symbolique et opératoire, assumant la sollicitude envers l'image de l'humain sous différents contours. Jonas estime que l'impératif kantien n'a jamais été que logique. C'est pourquoi il rejette le « que tu puisses également vouloir » de l'impératif kantien qui se rapporte à la logique, plutôt qu'à l'éthique (cf. PR, [35])[650]. Le « pouvoir vouloir » de l'impératif kantien ne requiert que l'accord ou le désaccord avec la raison. Il exige la cohérence au sein de la volonté du sujet et avec la volonté collective. Cette exigence de la cohérence explique la tension pour l'universalité dont est porteur l'impératif kantien. A partir de cette critique, Jonas transforme la maxime kantienne : « Tu dois, donc tu peux », en « Tu dois, car tu fais, car tu peux » (PR, [230]). Par cette modification, l'obligation répond de l'agir et du pouvoir. De la sorte, cette transformation transforme l'impératif de l'agir comportant des exigences logiques en un impératif réellement éthique. Autrement dit, l'impératif de responsabilité devient un corrélat de l'agir et du pouvoir. C'est en fonction de la nature et des conséquences de l'action et du pouvoir de l'humain qu'il s'impose. De cette façon, la responsabilité commence quand on joint le pouvoir à l'obligation. Cependant, c'est sur le modèle kantien que Jonas tisse les quatre versions de son impératif. La première version et la quatrième sont positives : « Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre » et « Inclus dans ton choix actuel l'intégrité future de l'homme comme objet secondaire de ton vouloir » (PR, [36]). La deuxième et la troisième formules sont négatives : « Agis de façon que les effets de ton action ne soient pas destructeurs pour la possibilité future d'une telle vie » et « Ne compromets pas les conditions pour la survie indéfinie de l'humanité sur terre » (PR, [36]). Or, il faut remarquer avec l'auteur que ces quatre versions se résument en une seule formule dont l'avantage consiste dans la brièveté et la simplicité : « qu'une humanité soit » (PR, [90]). En s'enracinant sur la permanence, la continuité et la totalité de l'existence et de l'essence de l'humanité, l'impératif de responsabilité confirme qu'il est impératif du vivant

649 Cf. R. Theis, « Hans Jonas et la question de la destination de l'homme ». *art. cit.,* pp. 37-38.

650 Cette allégation est fort osée, car chez E. Kant, seul l'impératif catégorique est moral. Mais H. Jonas le réduit à n'être que logique, comme l'impératif hypothétique. cf. PR, [149].

et de l'être : le plus évolué est censé nous instruire sur la totalité du vivant et de l'être. Il est à la fois ontologique, biologique, éthique et politique, en raison de son double fondement psychologique et rationnel. Bref, l'objet concerné par impératif fondé dans l'affect et dans la raison ne coïncide pas avec l'obligation, ni avec la loi morale, mais plutôt avec l'être qui est un bien en soi. Il consiste en « l'appel du bien en soi possible dans le monde qui se dresse à mon vouloir et exige d'être écouté » (PR, [162]). Cet appel du bien intrinsèque suscite de la part du sujet le sentiment de la responsabilité qui s'exprime par la sollicitude à l'égard du fragile ou du précaire dépourvu de force d'autolégitimation, par la crainte de l'apocalypse, la piété face à la sacralité de la nature, la modération dans l'usage de la technologie, etc.

Notons que dans la formule brève de l'impératif jonassien il s'agit moins de l'humain concret que de l'*eidos* de l'humain. Cette responsabilité ontologique prend en charge la précarité et la vulnérabilité de l'idée, de l'image même de l'humain et se veut en cela symbolique : « C'est une idée qui dit qu'une telle présence doit être, qui doit donc être protégée et qui nous en fait une obligation » (PR, [91]). Jonas vise certainement un impératif symbolique : « Préserver "l'image et la ressemblance" » (PR, [392]). Préserver la permanence d'une vie authentiquement humaine ou intimer qu'une humanité soit, c'est préserver en définitive ce qui manifeste le transanimal dans l'humain : le symbolique. L'*homo symbolicus* n'extrait pas simplement l'*eidos* des choses, à partir du contrôle eidétique au niveau de la motricité et de la perception. Il extrait surtout l'*eidos* de son être propre. L'*homo symbolicus* assume la responsabilité intégrale à l'égard du vivant et de l'être, en prenant en charge l'image de son être propre[651]. La triple question sur l'origine, la destinée et l'identité qu'il se pose porte en réalité sur l'image. Il défie désormais la mortalité et la précarité de l'image : « C'est une idée qui dit qu'une telle présence doit être, qui doit donc être protégée et qui nous en fait une obligation » (PR, [91]). Sous cet angle, cette responsabilité récuse tout méliorisme, rejette la tendance à vouloir réaliser la meilleure essence de l'humain, en supposant son imperfection à chaque présent. Elle combat l'utopie sans cesse inassouvie de l'avènement de l'humain parfait que l'histoire n'a pas encore su nous octroyer. Il ne s'agit pas non plus de modifier l'*eidos* en question. Au contraire, c'est l'affirmation d'une ontologie du déjà-là à travers laquelle, de l'humain présent, on peut extraire l'*eidos* d'une authentique humanité. Pour ce faire, l'*homo faber,* qui incarne la puissance dans l'agir de l'outil, ne doit plus dominer

[651] Cf. Mudiji Malamba, « L'engagement culturel, condition pour un ordre social nouveau », dans *Philosophie africaine et ordre social. Actes de la 9è Semaine Philosophique de Kinshasa*, Kinshasa, 1985, pp. 46-47.

l'*homo sapiens* au point de s'emparer de l'*eidos* de l'humain et de le modifier, sous prétexte de l'améliorer. Jonas récuse que l'ingratitude de l'héritier à l'endroit de l'héritage pousse à réviser l'*eidos* humain qui n'est pas révisable (PR, [74]). L'humanité héritée de l'évolution du vivant en tant que déploiement des possibilités auto-finalisées est authentique. Elle n'a pas besoin d'être améliorée ou corrigée. L'*homo symbolicus,* qui apprend à peindre l'image de soi-même à partir de l'histoire, s'ouvre, face à cet héritage, tout autant à l'exaltation qu'au frémissement, à la richesse qu'à la pauvreté, à l'espérance qu'à la crainte. Il peint dès lors l'image de l'authentique qui, sans être ni totalement bon, ni totalement mauvais, est complètement exposée au bien et au mal : « Il y a l'équipement biologique-psychique de cette « nature » en vue de la richesse et de la pauvreté du pouvoir-être, qui sont l'une et l'autre également naturelles » (PR, [385]).

Conclusion

Ce dernier chapitre de notre recherche a porté sur l'anthropologie jonassienne à travers laquelle l'humain est défini comme *homo pictor,* mieux comme *homo symbolicus,* seuil transanimal que franchit l'humain dans l'échelle de la vie. En choisissant trois artefacts (outil, image et tombeau) pour reconduire les résultats de la paléontologie dans l'arène de la phénoménologie, Jonas démontre que la pratique de la sépulture, qui devient l'instance réflexive et métaphysique de la production de l'image, dépasse la fabrication d'outils, comme preuve décisive d'hominisation ou de différence anthropologique. Cette question de la constitution de l'humain comme un vivant qui fait usage des images et symboles était déjà soulevée dans les travaux de jeunesse sur la gnose et sur la liberté chez Paul. La réflexion ne sera plus simplement examinée comme dans la dialectique de la volonté, mais trouve une nouvelle élaboration en tant que médiateté propre à la pratique de la sépulture. Jonas avait montré que l'humain objective son expérience à travers des images et des symboles, puis dans un deuxième niveau par le biais des concepts, de sorte que le mythe gnostique ravive notamment les symboles de l'étranger (*das Fremde*) ou de la chute (*Geworfenheit*) pour expliquer la condition humaine. D'ailleurs, les questions de l'origine, de l'existence actuelle et de la destination rythment aussi bien la temporalité gnostique que la réflexion que voilent les rites funéraires. La phénoménologie jonassienne de la vie va surtout remettre en cause la définition de l'humain comme *res cogistans* opposée à la nature réduite quant à elle à ses aspects géométriques. Ainsi, l'objectif de ce chapitre était de montrer que cette phénoménologie a été rendue possible à l'aide notamment de la critique du rationalisme

moderne pour en dépasser le dualisme et reconquérir les différentes dialectiques de la condition humaine. En tirant profit de la critique cartésienne de Spinoza et de Leibniz, Jonas, qui soutient la préfiguration de l'esprit dans les formes les plus élémentaires du vivant, montre que l'humain occupe le sommet de l'échelle du vivant et s'en distingue par sa capacité à produire et à contempler des images. Le transanimal indique que la perception, la mobilité et l'affection atteignent un seuil inédit de médiateté entre le soi et le monde.

En s'évertuant de rendre justice à la contribution de l'évolutionnisme darwinien dans l'optique de la phénoménologie, hommage mérité en raison de son dépassement du dualisme cartésien, l'anthropologie jonassienne par sa méthode à la fois heuristique et herméneutique veut se démarquer des autres anthropologies traditionnelles. L'outil, artefact de l'*homo faber,* comporte une finalité intentionnelle, mais il ne peut pas révéler la transanimalité humaine puisqu'il est encore assujetti par les besoins physiologiques qu'il sert. Cependant, les différentes propriétés de l'image (ressemblance, intentionnalité, incomplétude, liberté, symbolicité, visibilité, inertie et différence ontologique) conduisent au contrôle eidétique de l'imagination et de la motricité, par la dématérialisation de la réalité qui fait que l'*homo pictor* accède à un authentique seuil de la médiateté. La preuve anthropologique de la parole est intérieure à celle de l'image, étant donné que l'*homo pictor* nomme les choses qu'il s'imagine et les appelle ainsi à une existence symbolique. L'image, la parole et la danse exigent chacune selon une modalité propre la double liberté offerte à la forme au niveau de l'imagination et de l'exécution. Avec plus de profondeur, le tombeau dévoile le fait que l'humain, qui peint différentes images des choses, parvient à saisir l'image de son être propre et de sa destination, en élargissant le « je » à l'ensemble de l'humanité et de l'histoire. La réflexion devient la médiateté transanimale orientée en direction de l'auto-créativité interne aux rites et aux croyances, laissant dès lors la métaphysique surgir des tombeaux et, après elle, la religion, l'éthique et le droit. Cet élargissement du « je » à tous les humains et à toute la nature, comme assignation à une précarité radicale et intégrale, engendre un impératif de responsabilité. Un véritable « miracle » de la réflexion de la volonté ou de la dialectique de la liberté conduit à l'éthique et au droit. Cet impératif éthique est fondamentalement symbolique puisque Jonas le fait porter sur l'idée ou l'image de l'humain.

Conclusion générale

Notre recherche avait pour objet le rapport que Jonas entretient avec le rationalisme moderne (Descartes, Spinoza et Leibniz). Son originalité était de proposer la critique du rationalisme moderne comme fil conducteur de l'œuvre de Jonas, tout en mettant à profit pour les lecteurs francophones des extraits substantiels de l'édition critique de ses travaux. La méthode adoptée était l'analyse textuelle doublée de l'herméneutique de la configuration. Elle devrait distinguer dans l'œuvre jonassienne un moment de préfiguration de la critique du rationalisme moderne, sa configuration dans la phénoménologie de la vie et sa transfiguration dans la philosophie de la nature et dans l'anthropologie. Ainsi, sous l'éclairage de l'ensemble des analyses textuelles et des confrontations des perspectives, notre dissertation a rendu possible l'affirmation selon laquelle Jonas a acquis sa propre pensée au prix notamment d'une intense critique du rationalisme moderne. Cette critique est souterraine dans les recherches de la jeunesse, menée à fond dans les années 1950 et 1960 et voit ses résultats pleinement assumés par sa philosophie de la nature et son anthropologie. Dorénavant, la voie est ouverte pour soutenir clairement que la phénoménologie jonassienne de la vie, qui comporte des incidences cosmologiques et anthropologiques, trouve son ancrage dans cette critique du rationalisme moderne préfigurée dans les recherches sur la gnose et la liberté chrétienne et configurée à partir de 1944. En clair, notre thèse avait une double approche : une approche historique, qui retraçait l'évolution de l'étude du rationalisme moderne par Jonas, et une approche thématique, qui s'est focalisée sur la quête jonassienne d'une rationalité dialectique en vertu de processus d'objectivation de l'expérience originaire. Le terme dialectique a été employé dans deux sens différents : soit dans le sens historique qui montre comment la dernière phase d'un progrès tend à restaurer le moment originaire dans un contexte nouveau ; soit dans le sens ontologique qui suppose la coappartenance des réalités apparemment opposées.

À partir de notre thèse, il devient également plausible de soutenir que, selon Jonas, les rationalistes modernes, par un effort critique, se sont confrontés au dualisme cartésien qui a créé le problème psychophysique et a entrainé la science vers la géométrisation intégrale de la nature à travers une dogmatisation qui invalide le finalisme et la volonté du champ de la causalité. Durant les années de jeunesse, Jonas a combattu le dualisme ancien en puisant ses ressources dans le rationalisme dialectique de la Stoa. Après la deuxième Guerre mondiale, il a bataillé contre le dualisme moderne en s'appuyant notamment sur le rationalisme

dialectique de Spinoza et de Leibniz. Aux yeux de Jonas, le stoïcisme a joué contre le dualisme ancien un rôle similaire à celui de Spinoza contre le dualisme cartésien, celui d'apporter une approche moniste intégrale et une vision dialectique des polarités originaires de l'existence, là où le dualisme fracturait inexorablement la réalité en deux pôles opposés. Dans cette optique, nous avons démontré que Jonas rejette le dualisme cartésien qui a conduit à la géométrisation intégrale de la nature et à la dogmatisation des sciences de la nature, dualisme que le rationalisme moderne n'a pas pu vaincre complètement et qui a rendu son dernier souffle sous le coup du darwinisme. En réalité, Jonas examine abondamment la pensée des rationalistes modernes, montre clairement que le rationalisme de Descartes est excessif et milite ardemment pour une rationalité dialectique qui allie les polarités constitutives de la réalité et qui intègre l'expérience dans son approche. Plus nettement, il convient de rappeler que nous avons reconstruit cette critique du rationalisme moderne en tenant compte aussi bien de la partition que de l'unité de l'ensemble de l'œuvre de Jonas qui n'avait jamais abandonné des problématiques traitées durant les années de Fribourg et de Marbourg. Justement, c'est à l'école de Husserl et de Heidegger que Jonas a appris à remettre en question le *cogito* et le dualisme cartésien, tandis que R. Bultmann l'a amené à aiguiser son intérêt pour l'étude du gnosticisme. Une jeunesse bien féconde qui pose les jalons de la critique des Modernes. Pour étayer cette position, en prenant clairement position en faveur de la tripartition de l'œuvre de Jonas, notre rédaction a eu trois parties essentielles étalées sur huit chapitres.

Tout d'abord, la première partie a montré la préfiguration de la critique du rationalisme moderne dans les recherches du jeune Jonas. Ce dernier étudie la structure de la nature (monde) et celle de l'humain durant l'Antiquité tardive, particulièrement chez Augustin et dans la gnose. Cette préfiguration s'est faite dans l'examen de la structure de la volonté et de la réflexion du *cogito* développées par le *Protocole* du séminaire de Heidegger de 1928 et par la *Lettre* à Bultmann de 1929. Ces deux textes préliminaires faisaient découvrir la dogmatisation par Augustin de la dialectique paulinienne de la volonté et la possibilité d'appliquer l'analytique heideggérienne à l'existence gnostique. Cette préfiguration s'est poursuivie dans les deux publications de jeunesse : AFP (1930) et GSG I (1934), gestatives dans les cours fribourgeois de Heidegger sur Paul, Augustin et Aristote. Ces différents travaux du jeune Jonas interrogent la structure de la volonté, mènent une critique souterraine du *cogito* et du dualisme et assument la critique de Descartes menée par Husserl et Heidegger, lecteurs d'Augustin. Ils critiquent le *cogito* et sa faculté de production

conceptuelle en examinant la dialectique de la puissance et de l'impuissance de la volonté en tant que vécu originaire, dialectique mise en jeu dans l'objectivation de ce vécu.

De façon plus précise, dans le *Protocole* de 1928, cette critique souterraine trouve sa justification formelle dans le fait que ce qui peut être considéré comme *cogito* chez Augustin prépare celui de Descartes et que le réexamen contemporain du premier ne peut que supposer la critique latente du second. Nous avons découvert que cette critique souterraine du rationalisme moderne s'était réalisée notamment dans l'analyse de la volonté comme expérience originaire ou modalité fondamentale (*Grundmodus*). En étudiant les écrits de Paul, Jonas avait compris que la volonté (*Willen*) est antérieure au *cogito* et traduit le souci de soi (*curare)* en tant que mouvement de la facticité chrétienne tendue vers la parousie. Sous ce rapport, la volonté d'être (*Seinwollen*) sur laquelle se fondent les autres expériences de l'existence, le *cogito* en particulier, se veut un écartèlement entre l'accomplissement (*Vollzugssinn*) et la déchéance. Ceux-ci ne constituent aucunement pour la volonté une opposition, mais intègrent un jeu dialectique. Au départ, la volonté est pleinement une volonté d'être. Elle est souci de soi (*Selbstbesorgung*). Mais par la suite, elle expose le soi, abandonné à lui-même, en face de ses multiples possibilités et l'entraîne dans le vertige de l'inquiétude de soi au cœur de sa tentation permanente, le vouloir avoir (*Habenwollen*). Pourtant, par cette réflexion, la volonté ne déchoit pas puisqu'elle entend à l'intérieur d'elle-même un appel (*vocatio*) de soi et conserve sa dialectique originaire. Or, chez Augustin cette dialectique s'émousse dans un contexte où le *cogito* dans sa forme de certitude de soi surplombe le souci de soi, au prix de la dogmatisation de la volonté dont la structure dialectique n'est plus perçue. Réduit désormais à l'impuissance, le soi sombre dans l'inquiétude et se découvre comme une question : *Quaestio mihi factus sum.* Toutefois, la volonté divine infinie vient sauver et guérir la volonté humaine finie qui en est l'image et intègre une nouvelle dialectique entre la puissance et l'impuissance, en accomplissant la loi par le don de l'amour. Par ailleurs, cette solution augustinienne est aux antipodes du stoïcisme qui, sans faire intervenir une causalité extérieure, demeure le modèle antique de l'articulation de la dialectique entre puissance et impuissance de la volonté. Par la définition de l'*eph'hemin* et de la *prohairesis,* cette école restaure dans la perspective de l'autonomie la dialectique du phénomène originaire fracturée notamment par le dualisme platonicien.

Suivant la *Lettre* de 1929, la dialectique de la volonté devenait le sol originaire à conquérir dans l'analyse structurelle du péché originel, sur fond d'une discrète critique du *cogito.* Les

actes intentionnels (*cogitationes*) par lesquels l'humain se réfère au monde et au divin, connaît ses actes et se connaît soi-même, relèvent de la faculté de penser. Celle-ci est réflexive, puisque chaque *cogito* est un *cogito me cogitare*, formule au service de la récusation du primat de l'objectivation du *cogito* dans l'auto-fondation de soi. Au point de départ d'une autre dialectique de l'objectivation et de la volonté, dialectique exposée dans le *protocole* de 1928, se tient le *volo me velle* comme vécu réflexif originaire de la volonté par lequel le soi s'auto-construit préalablement à toute objectivation. Distincte du simple vouloir, cette volonté équivaut à la *prohairesis* (choix préalable) et diffère de la *bouleusis* (résolution) parce qu'elle en est le fondement à partir duquel la vie s'interprète elle-même. Mais cette volonté succombe à une première objectivation qui brise l'unité originaire du soi et le distancie du divin, du monde et de soi-même perçus désormais comme des images. Ainsi, le *volo me velle* mute-t-il en *cogito* (*scio*) *me velle* à cause de la tentation, de la frustration, de l'insatisfaction, bref de la tendance de soi à la déchéance. À la suite de cette scission primordiale qui oppose le soi à tout le reste, le démondanise et rend la volonté étrangère à elle-même, celle-ci, en quête de son originarité, effectue une deuxième objectivation qui guide le soi à concevoir ces images originaires comme des concepts. Aussi, le *cogito me velle* se change-t-il indéfiniment en *cogito me cogitare* chaque fois que le soi tente de retrouver son authenticité. À travers cette double objectivation, cette dialectique originaire de la volonté a tendance à échouer dans la réflexion de la pensée, décrivant une spirale incessante où émerge la liberté comme reflet de la volonté. Irisation de la volonté rayonnant de ses multiples possibilités, cette liberté s'exprime par un vertige de la volonté esseulée dans son indétermination en face de ses possibilités modifiables à l'infini. Ce jeu dialectique se joue dans ces possibilités écartelées entre réflexion infinie de la volonté et finitude du produit, liberté et nécessité, autoproduction et auto-modification, authenticité et fausseté de soi.

À propos de la préfiguration de la critique du rationalisme dans l'analyse des recherches sur la liberté (APF, 1930), nous avons souligné que la critique du rationalisme moderne était préfigurée dans l'explication de la dogmatisation par Augustin de l'expérience facticielle de la liberté telle que thématisée par Paul. Le *cogito* est saisi comme une dogmatisation du vécu originaire, qui ruine la dialectique préthéorique de la volonté. En confirmant la différence entre vouloir et pouvoir, la question de cette dialectique consiste à savoir si la volonté est toujours en mon pouvoir quand je fais ce que je ne veux pas. Dans la version stoïcienne d'Épictète, le problème de la liberté (*eleutheria*) réside dans la dialectique constituant à

mettre le *pros'hemas* (ce qui nous concerne) et tout le reste dans l'*eph'hemin* (ce qui dépend de nous). Au commencement, il y a l'isolement du soi qui réalise la puissance de l'*eph'hemin* et expérimente sa souveraineté ou l'autarcie de sa *prohairesis* (la faculté de choix). Or, une fois en face du monde ambiant, le soi objective le monde et se voit confronté à ce qui lui est étranger. À travers sa puissance, le monde écrase le soi réduit à l'impuissance dans la recherche de l'assouvissement de ses besoins et de ses passions. Mais le soi, qui conserve toujours la capacité de redevenir soi-même, de se ressaisir en se dégageant de l'assujettissement de l'étranger, assume plutôt son ancrage dans le monde. Pourtant, cette solution dialectique de la Stoa est en opposition diamétrale avec l'approche de Paul qui réduit la volonté à l'impuissance en ravalant sa réflexion en un retournement contre elle-même et lui fait recouvrer la puissance par la divine volonté. À l'origine, le soi dans son isolement se sent impuissant. Cependant, en objectivant le monde, il découvre que le monde est également réduit au néant. Toutefois, il peut retrouver sa puissance dans son existence comme image de Dieu : voilà la nouvelle dialectique ! Cette approche fait coexister puissance (quiétude) et impuissance (angoisse) dans une même expérience au sein d'un monde menaçant fragilisé par les persécutions, mais marqué par la bienveillance divine. Tel est l'abîme de la conscience humaine. À son temps, Paul avait détruit la réflexion initiale (*volo me velle*) et en avait instauré une autre : *credo me velle* où la foi, comprise comme abandon de soi à Dieu, devenait le corrélat positif de ce retournement. Plus tard, Augustin rationalise le don de la loi et en explique la fonction démonstrative à travers la nouvelle situation de la volonté consentant à la fois à la loi (*consentio*) et au péché (*condelactor*). L'aveu de l'impuissance (*infirmitas)* d'une volonté qui échoue à réaliser son intention originelle pousse à consentir au péché et à se tourner vers la grâce. Cette dogmatisation par une véritable transformation ontologique de l'expérience originaire comporte deux niveaux : l'objectivation symbolique et la relation constructive du concept. À titre illustratif, le péché originel est une objectivation symbolique, une transcendantalisation métaphysique de l'expérience de l'impuissance de la volonté. À l'instar du *cogito*, chaque relation constructive du concept prétendument originaire est une objectivation hypostasiée situant l'humain dans une vision globale objectivée. En conséquence, le mythe ou le dogme devient un déguisement (*Verkleidung*) du vécu originaire et comporte le risque de faire oublier ce phénomène préthéorique.

Au gré de l'étude des travaux sur la gnose, nous avons mentionné que la critique du rationalisme moderne était préparée par l'analyse du dualisme gnostique et par l'application de l'approche heideggérienne, adaptée à la mise en évidence du principe gnostique. Ces deux

moments recouvraient sous un autre rapport aussi bien la dialectique de la puissance et de l'impuissance que les trois niveaux de l'objectivation d'un principe unique et unificateur. Cette objectivation désigne une tendance naturelle du *Dasein* dans sa mobilité facticielle à rationaliser et à transformer le *logos* ou le principe originaire étoffé d'un double dualisme anticosmique ou démondanisant : Dieu contre le monde et le monde contre l'humain. Le premier niveau est l'objectivation du mythe gnostique qui déploie une dialectique historique entre la chute et la délivrance et suit les étapes suivantes : le principe originaire, la création du monde, la chute de l'humain et la délivrance eschatologique. Cette objectivation du *logos* gnostique dévoile la structure du *Dasein* en tant qu'il construit son monde et se construit soi-même. L'originaire dans lequel toutes les autres phases sont déjà envisagées coïncide avec l'étranger, la première Vie ou la pleine lumière du séjour éternel. Ensuite, après une révolte contre le divin, les forces néfastes produisent le monde ou plusieurs mondes, tous démoniques et constitués des sphères enveloppées par le cercle des étoiles fixes. Puis, jeté dans le monde, l'humain est un mélange de la vie première et du monde. Ce mélange le rend étranger, coupable et ignorant. Avec cette survenue naît la possibilité de produire des images du divin, du monde et soi et de les articuler à travers des mythes. Enfin, la dernière image est celle de la rédemption de soi qui doit se réveiller de son sommeil, si bien que l'impuissance résultant de la chute se transforme en puissance en vertu de la gnose. Après l'*homo pictor* surgit le *cogito* qui au deuxième niveau d'objectivation élabore des concepts à partir des images disponibles. D'une part, Jonas a reconnu qu'Origène dissimule la dialectique historique gnostique dans celle de la chute et de la restauration des intellects. Le Père éternel, géniteur du Fils de qui découle l'Esprit, crée aussi bien des intellects purs que le monde devenu lieu d'expiation des fautes, à la suite du drame cosmique originel. Jeté dans le monde, l'humain, créature divine, intellect déchu ou refroidi, se caractérise par la liberté de la volonté spécifique à l'âme et occupe la zone médiane entre les anges et les démons. Pourtant, malgré la chute dans un monde en constant recommencement, le soi est conduit au salut par la justice et avance vers la consommation finale. D'autre part, selon Jonas, Plotin dirige la dialectique historique gnostique vers une union mystique entre Dieu et monde, esprit et matière, immanence et transcendance. De l'Un autosuffisant émane l'intellect, l'être qui comprend l'ensemble des intelligibles et de qui procède l'âme. Oubliant et ignorant l'Un, celle-ci se détourne de l'être originaire et se temporalise dans le monde, mais cette chute s'achève dans une remontée salutaire vers l'Un. Après les images et les concepts, la

mythologique et la métaphysique, le troisième niveau d'objectivation est mystique, puisque le soi s'objective à travers des rites de régénération et des sacrements de délivrance.

La deuxième partie a porté sur la configuration de la critique du rationalisme moderne des *Lettres d'apprentissage* aux recherches de New York, en passant par le cours de Jérusalem. Jonas critique directement le *cogito* comme produit du dualisme moderne, une phase de la dialectique historique du monisme qui brise la dialectique psychophysique par la géométrisation intégrale du réel et par l'objectivation d'un concept inédit de nature. En réanimant la thématique analysée dans ses investigations de jeunesse, notre auteur examine la constitution de la nature et de l'humain chez les rationalistes modernes, constitution élaborée au gré d'un effort répété du dépassement du dualisme cartésien. Il récuse ce dualisme qui brise la dialectique historique du monisme, occasionne la géométrisation intégrale de la nature et mène à l'impasse la théorie de l'organisme. Ce dualisme fait naître notamment le problème de relation ou problème psychophysique auquel s'affrontera la postérité. Contre le dualisme cartésien, Spinoza échafaude une dialectique de la vie biologique et propose une solution à ce problème psychophysique, quand bien même sa tentative est moins satisfaisante. La théorie leibnizienne de la monade que Jonas interprète comme une philosophie de l'organisme propose également une solution au problème de la relation en remettant en cause du mécanisme et du géométrisme cartésien. Leibniz construit la dialectique de l'échelle infinie de la nature, mais devant l'échec de cette entreprise, Jonas se tourne vers la philosophie de l'organisme de Whitehead. Cette deuxième partie avait également trois chapitres portant respectivement sur la critique de Jonas à l'égard de Descartes, Spinoza et Leibniz.

La critique de Descartes par Jonas part du constat selon lequel le dualisme cartésien a rendu possible le projet de géométrisation intégrale de la nature et d'algébrisation de la physique moderne. Ce dualisme, qui rompt la dialectique historique auquel appartient tout dualisme, était à la fois un avantage dans la mise en place de la science moderne et un obstacle dans l'interprétation de l'organisme. Pour mieux comprendre le grief formulé par Jonas, il est impérieux de saisir avant tout la dialectique historique entre le monisme et le dualisme comme moments existentiels de la relation de l'humain au monde. Au départ, il y a le monisme panvitaliste ou animiste où le soi entouré de la vie omniprésente tente de résoudre l'énigme de la mort et objective ses images dans des mythes ou des rites religieux. Ensuite, le dualisme met un terme à ce monisme primitif et le soi envahi par la mort omniprésente

s'efforce de résoudre l'énigme de la vie. Au fil du temps, le dualisme se scinde en deux monismes partiels à l'horizon de la restauration d'un monisme intégral à l'image du panvitalisme primitif. Mais, une fois à ce stade, une autre dialectique se relance. C'est dans le dynamisme de cette dialectique historique que surgit le dualisme cartésien qui divise la nature en deux substances et débouche sur deux monismes partiels : le matérialisme et l'idéalisme. Ce dualisme créait un cadre propice à la géométrisation complète de la nature et à l'application de la méthode analytique. Dans l'ordre de la réalité, la distinction de deux substances autonomes était la condition de l'isolement total de la nature et de la reconnaissance de son essence mathématique ou géométrique. Cette mathématisation intégrale de la nature par les Modernes avait comme conséquences théoriques notamment l'inaptitude de la mécanique à comprendre la spécificité du vivant et la formulation de l'hypothèse d'un Dieu mathématicien qui a tissé l'étoffe de la nature avec des lois mathématiques. A travers cette hypothèse, Jonas entrevoyait trois niveaux d'interprétation en réponse à la question posée par l'astrophysicien James Jeans. Cette hypothèse assume les modifications historiques du concept du Démiurge depuis Platon jusqu'au Dieu des compossibles de Leibniz et en découvre l'incapacité à appréhender le métabolisme qui préside à l'unité et à l'identité individuelle transitoire de l'organisme. Cependant, à la lumière de ce qui précède, beaucoup pourraient reprocher à Jonas une lecture caricaturale de Descartes, puisque sa critique semble ignorer l'affirmation cartésienne de l'union du corps et de l'âme dans l'ordre pratique. On aurait attendu de Jonas une étude minutieuse d'un ouvrage majeur de Descartes en lieu et place d'une considération superficielle sur le dualisme. En effet, le *cogito* et l'étendue sont expérimentés par l'humain dont l'âme est pourvue de sensibilité, et cette approche du dualisme varie selon les textes cartésiens en présence. En réponse à cette objection, il nous faut remarquer que Jonas développe sa pensée dans le contexte de ses enseignements et n'a pas dispensé de cours sur Descartes, si bien que ses leçons supposaient déjà de la part de ses étudiants un apprentissage et une maitrise préalables de Modernes.

Dans sa critique de Descartes, Jonas relit l'ontologie de Spinoza comme une tentative de restauration de la dialectique psychophysique, en dépit de son échec à défaire le géométrisme. Dans résolution du problème traditionnel de la substance, le philosophe hollandais fait de l'individualité un devenir auto-créatif au service de la corrélation entre les polarités fondamentales de la vie. A l'origine, Dieu ou Nature est le principe fondamental de cette ontologie. Il est la substance unique, absolue, indivise et infinie, à la fois

transcendante et immanente aux attributs également infinis en nombre et en genre. Ensuite, la pensée et l'étendue, les seuls attributs connaissables, coexistent non pas suivant un parallélisme, mais selon une dialectique dans laquelle chaque attribut exprime l'essence infinie de l'unique substance de façon adéquate et incomplète, c'est-à-dire complémentaire. Finalement, sous une forme de négation, la substance et ses attributs s'individualisent en une variété infinie de modes ayant chacun, selon son degré d'être, un corps et un esprit sans interaction, l'esprit n'étant déterminé que par l'esprit et le corps par le corps. Ainsi, dans une échelle infinie, le *conatus,* le pouvoir d'exister et d'interagir, apparaît comme la causalité commune productrice à la fois de mouvements et d'idées. Il façonne l'identité organique en son intériorité comme réceptivité originaire, temporalité, totalité et altérité. Par lui, la gradation infinie de la même nature dans l'échelle psychique manifeste un pouvoir actif proportionnel au pouvoir passif, en assumant le rapport entre puissance et impuissance, entre liberté et nécessité, etc. Or, tout en louant cette dialectique, Jonas s'oppose au rejet du finalisme et de la liberté par Spinoza et réinterprète l'*asylum ignorantiae* par l'invalidation de l'hypothèse de l'incompatibilité de l'effet du psychique sur le physique et par la révocation de l'épiphénoménisme. Il conçoit ce déni du finalisme comme un moment dogmatique pour les sciences de la nature qui, avec la géométrisation du réel, ne pouvaient plus percevoir la dimension de l'esprit tout au long de l'échelle de la vie. Contre ce dogmatisme, la mécanique quantique déchire la tapisserie de l'épistémologie de la physique classique et résout le problème psychophysique par l'admission des principes de complémentarité et d'indétermination, expressions de la dialectique de la vie. Les états du corps et de l'esprit ne peuvent être déterminés de façon exacte et complète. Mais au regard de ce qui précède, la même critique adressée à Jonas au sujet de son interprétation de Descartes vaut aussi dans sa lecture de Spinoza, d'autant plus que l'on s'attendrait à une analyse plus laborieuse de l'œuvre de ce virtuose de la méthode géométrique. Ce caractère sélectif et caricatural envisagerait la critique menée par Jonas comme une étude de réception dans une aire culturelle où son discours a pour terreau une certaine tradition de lecture créatrice des mentalités et ouvrant un correspondant horizon d'attente. En réponse à cette objection, il nous faut remarquer que Jonas lit aussi bien Spinoza que les autres Modernes dans la perspective de sa philosophie de l'organisme et son article sur l'auteur de l'*Éthique* prouve à suffisance que lorsque le besoin s'imposait Jonas a tenté de dépasser des limites de tradition de lecture de son époque.

Selon Jonas, Leibniz critique à la fois Descartes et Spinoza et lutte contre le géométrisme par l'individualisation de la substance et de la dialectique de la vie. Cette première tentative postcartésienne de philosophie de l'organisme, au sens whiteheadien du terme, insiste sur le problème de la relation entre les parties et le tout et sur celui du rapport entre l'individualité et l'identité. La solution leibnizienne à ces problèmes est à celle d'un *ego* perceptif qui est un, indivisible, non-géométrique, intensif et interne. Cet *égo* perceptif désigne la monade caractérisée fondamentalement par la perception fournissant l'unité du contenu multiple et par l'appétition offrant le motif du changement de ce contenu. La dialectique propre à la monade est une remise en question du géométrisme et du mécanisme de la relation. Chaque individu se veut une monade composée d'une infinité de monades formant une pluralité d'irréductibles perceptions interdépendantes. Selon son mode de perception, elle n'a pas d'ouverture sur l'univers qu'elle perçoit dans sa totalité en incluant les états contemporains de tous les autres membres de la série. Tandis que l'appétition fait passer une monade d'un état perceptif à un autre en direction de l'actualisation de son propre potentiel : l'âme est l'actuel, tandis que le corps est le virtuel ou le potentiel. En faisant partie intégrante de la totalité, la monade la représente également dans d'autres unités de perception de la série selon le principe non pas de juxtaposition mais de continuité. Pourtant, bien que dépourvues d'action et d'interaction, toutes les monades construisent l'échelle infinie de la vie considérée comme processus. Cette échelle est comprise, soit selon la voie externe, soit suivant la voie interne qui indique la présence d'une monade dominante de la monade vivante. L'âme ou la monade dominante, qui occupe le centre d'une échelle infinie des monades, coïncide avec la loi de la série, pourvue de la perception la plus élevée de la série que les monades subordonnées enrichissent constamment. Elle constitue le principe unificateur des autres monades de la série suivant une alliance qui se fait, soit par parenté de degré de perception au profit de la représentation la plus claire, soit par distribution aléatoire en direction d'un système confus. A ce stade, la dialectique de la vie organique exprime l'unité entre l'âme et le corps, caractéristique de toute la série à l'interne comme à l'externe, réalisée ni par juxtaposition, ni par extension mais par intention et par inclusion dans un continuum au sein du divers perçu. Par ailleurs, selon Jonas, la théorie générale de l'organisme de Whitehead poursuit les mêmes objectifs que l'ontologie de Leibniz et apparait comme la critique satisfaisante du rationalisme moderne. La démarche whiteheadienne inscrit la théorie et la pratique dans l'expérience ou la vie, la nature étant intégralement vivante et occasion d'expérience. Cet empirisme perçoit dans la nature

l'inclusion mutuelle des choses dans les choses. L'entité réelle est une occasion atomique dont la séquence cohérente légale et le regroupement parallèle constituent la chose et chaque occasion réelle est une représentation de tout. Mais l'immanence mutuelle signifie que le monde est inclus dans les occasions et l'occasion dans le monde où l'intensité de satisfaction se joue à la fois dans la permanence et la création. C'est le point culminant de la critique jonassienne des Modernes.

La troisième partie de notre étude concernait la transfiguration de la critique du rationalisme moderne dans l'anthropologie et la philosophie de la nature de Jonas. Les recherches de jeunesse sur la volonté et la gnose ainsi que la critique du rationalisme moderne après la Deuxième Guerre mondiale ont transformé la manière dont Jonas conçoit la nature et l'humain. L'objectivation de ceux-ci en tant que concepts devrait à partir de cette critique supposer une première objectivation picturale, une double objectivation censée conserver la structure dialectique du vécu préthéorique. Fondamentalement, *homo pictor*, mieux, *homo symbolicus*, l'humain comprend son rapport dialectique au monde et a besoin de sauvegarder la constitution dialectique de son expérience originaire. On aurait ainsi apprécié comment la dialectique de la puissance et de l'impuissance de la volonté formulée dans les années de jeunesse est transfigurée dans l'anthropologie à la lumière des résultats de la critique du rationalisme moderne. De même, l'examen du dualisme gnostique qui a préparé l'analyse du dualisme cartésien trouve une nouvelle réfutation dans la philosophie de la nature de Jonas. L'herméneutique du dogme qui avait conduit à l'élaboration du concept de démythologisation ou de dédogmatisation a amené à appréhender le dogmatisme des sciences modernes dans leur géométrisation intégrale de la nature et leur oubli de la dialectique constitutive de la réalité.

Jonas interroge les sciences naturelles en vue de reconquérir un concept de nature qui admet le témoignage de la finalité et de la liberté. Il affirme son néo-finalisme, assume son anthropomorphisme et élargit son concept de liberté. Il élabore une phénoménologie du témoignage de la nature en élargissant la puissance de la subjectivité ou le principe de la liberté aux formes les plus élémentaires du vivant. Cette philosophie de la nature rappelle la dialectique de l'objectivation et de la subjectivation tout en montrant que lorsque le concept de nature opératoire dans les sciences naturelles ne découle pas de l'image objectivée, mais en perd la dialectique, il devient carrément dogmatique. La science moderne supprime la frontière entre l'artificiel et le naturel et son concept abolit la dialectique originaire du

pouvoir humain, engendrant ainsi une nouvelle espèce de nature. Autrement dit, les sciences modernes procèdent à une dogmatisation de l'expérience originaire qui méconnaît le témoignage de la nature. Or, ce dernier constitue l'auto-attestation d'un héritage qui s'est individualisé dans les espèces au fil de l'évolution biologique. Pour Jonas, le refus de ce témoignage neutralise l'expérience originaire à l'aide de deux dogmes majeurs : la négation de toute vérité métaphysique et la suppression de tout passage de l'être au devoir. D'une part, pour prouver l'existence des fins dans la nature, Jonas opère une réduction des quatre éléments en montrant une progression qui fait de l'organisme vivant le témoin par excellence d'une téléologie naturelle immanente. Paradigme d'artefacts matériels ou d'outils, le marteau a une fin poursuivie par le producteur et l'utilisateur et non pas une fin propre. Prototype d'artefacts institutionnels, la cour de justice a sa fin inscrite inséparablement en elle-même et dans son producteur. Quant à la marche comme paradigme des activités motrices de l'organisme vivant, elle exprime la dualité entre des fins intrinsèques involontaires dans la possession de l'organe et des fins volontaires dans l'usage. Pour sa part, l'organe de digestion témoigne de la finalité dans la nature préconsciente, atteste l'existence d'une fin immanente, inconsciente et non-volontaire dans la nature. D'autre part, Jonas rend compte de l'émergence de la dialectique de la vie et de l'apparition du principe de liberté au fil de l'évolution de l'échelle unique de la nature. La première étape dans cette échelle est l'existence de la matière en tant qu'extériorité pure et simple. La deuxième étape isole la vie de la matière cosmique et marque, telle une surprise ontologique, le début de l'aventure de l'intériorité. En établissant une distance spatiale et temporelle avec la matière, elle inaugure la dialectique ou la médiation avec l'inorganique par le métabolisme, ce processus fondamental d'échange au service de l'individuation et de l'identité organique. La troisième étape fait apparaître le règne végétal au fil d'une longue complexification du métabolisme et déploie une graduation qualitative dans l'échelle biologique. La quatrième étape laisse émerger la vie animale et allie la liberté à la nécessité, suivant chaque degré de l'échelle biologique. Impliquant l'ouverture au monde grâce à laquelle le vivant trouve la matière dont il a besoin, cette dialectique de la vie se découvre comme relation et horizon temporel de transcendance. Dans la vie animale, cette liberté dialectique imprègne les trois facultés de la condition animale : la mobilité, la perception et l'affection. La dernière étape est l'apparition de l'humain dans sa constitution transanimale.

L'anthropologie jonassienne définit l'humain comme *homo pictor*, mieux, comme *homo symbolicus*. S'il est vrai que l'expérience originaire n'est pas celle de la pensée mais celle

de la volonté, et si la première objectivation n'est pas celle du concept, mais de l'image, il n'en demeure pas moins que ce qui doit caractériser l'humain, c'est à la fois son inscription dans l'échelle de la nature et son aptitude à produire des images. En conformité avec la philosophie de la nature, cette anthropologie s'est choisi trois artefacts qu'elle a réduits à travers une progression qui a dévoilé dans la sépulture la constitution symbolique de l'humain. L'outil façonné par l'*homo faber* a une finalité intentionnelle et sert encore les besoins vitaux sous la médiateté animale. Pour sa part, l'image produite par l'*homo pictor* franchit la frontière de transanimalité grâce à une liberté réalisant intentionnellement la ressemblance et l'incomplétude. Tandis que l'outil exprimait encore une certaine continuité de l'animal à l'humain, l'image instaure une discontinuité entre les deux en vertu de la transcendance interne de la liberté. Quant à lui, par la réflexion, le tombeau réalisé par l'*homo symbolicus* élargit le « je » à la totalité historique du genre humain. Tout ceci prouve à suffisance que des recherches de la jeunesse à sa propre anthropologie, en passant par la critique des Modernes, Jonas est guidé par la confession faite par Augustin et mise en évidence par la phénoménologie de la vie facticielle de Heidegger : « quaestio mihi factus sum ». Jonas assume et dépasse la leçon apprise à l'école heideggérienne, selon laquelle l'anthropologie ne résout pas le problème insoluble de la nature humaine et ne répond pas non plus à la question « qui suis-je ?». La réponse à cette interrogation n'a plus à culminer par la fiction d'une divinité qui viendrait fissurer la dialectique du vécu originaire, mais est donnée à partir de la structure même du « je » originairement réflexif. En appréhendant et en questionnant l'humain en direction de la vie facticielle, de sa mobilité propre ou encore « de ce qu'il est et de comment il est »[652], Jonas avait montré que l'humain, le soi réflexif, dans son opposition au monde et son inquiétude existentielle, objective son expérience à travers différentes images pouvant devenir des concepts ou des dogmes. La critique jonassienne des rationalistes modernes ne soulève pas directement cette formule augustinienne mais l'assume en montrant que le phénomène de la vie est une remise en question incessante de l'individu qui se distingue du reste de la nature comme un horizon interne de transcendance. Lorsqu'elle fait de la réflexion la médiation spécifique de l'*homo symbolicus,* l'anthropologie jonassienne enracinée dans cette biologie philosophique transfigure la formule augustinienne et explique que l'image universelle, transhistorique et

[652] GA 61, p. 167.

transcendantale de l'humain ne s'épuise jamais dans la métaphysique, la religion, le droit ou l'éthique qu'elle rend possibles.

Au demeurant, il est important de reconnaître que le sujet de la présente recherche pouvait être traité suivant une méthode et une structure différentes. Cependant, le plus important consiste dans le fait que notre recherche a ouvert d'autres perspectives de recherche en histoire de la philosophie. Deux défis parmi tant d'autres peuvent être relevés ici. D'une part, dans le cadre des études jonassiennes, il y a urgence de montrer que le rationalisme grec classique (Platon, Aristote et le stoïcisme) est aussi un interlocuteur important et permanent de Jonas. Cette analyse peut être menée soit suivant une vision globale en considérant les trois tendances, soit en traitant celles-ci de façon séparée. Il nous faut avouer que sur cette deuxième direction, quelques travaux de haute facture ont jeté les bases d'une analyse fructueuse. Notamment, l'importance que Jonas accorde au dualisme, au mythe et à la dialectique éveille sensiblement l'intérêt de mettre en lumière le rapport qu'il entretient avec Platon au fil de son œuvre[653]. Au printemps 1958, Jonas a animé un séminaire sur la pensée de Platon suivi de la métaphysique de Thomas d'Aquin (cf. KGA II/3, xxxi). Mais à la suite de J. Taminiaux, qui avait montré le rapport de H. Arendt à Aristote sur fond de la dette heideggérienne vis-à-vis du Stagirite, une entreprise similaire peut convaincre de l'importance d'Aristote à travers l'œuvre intégrale de Jonas[654]. Le point focal de cette investigation est marqué à l'automne 1956 par le séminaire que Jonas consacre à l'éthique d'Aristote, au printemps 1957, par le séminaire sur la théorie des catégories, et en 1959, par un cours de troisième cycle sur la psychologie et l'éthique d'Aristote (cf. KGA II/3, xxx). D. Lories a rappelé à ce propos que l'on doit sérieusement s'interroger si ce n'est pas un leurre de considérer que la problématique du mythe rapproche Jonas de Platon contre les Modernes, tandis que la question de la finalité pousse Jonas à se réclamer d'Aristote contre les mêmes Modernes[655]. Par ailleurs, point n'est besoin de rappeler les différents recours à la pensée stoïcienne comme modèle de la rationalité dialectique face au gnosticisme et la pensée chrétienne. On doit se demander si le projet d'un monisme intégral dans l'argumentation de Jonas n'est pas inspiré par l'ontologie stoïcienne à laquelle Spinoza demeure largement

[653] Voir C. Bonaldi, *Hans Jonas e il mito. op. cit.* ; Emidio Spinelli, *Obiettivo Platone: una lezione da Hans Jonas*, Pisa, 2019 ; E. Spinelli, « Hans Jonas e l'atomismo antico », dans *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 109 (2017), pp. 215-222.

[654] Cf. J. Taminiaux, « Heidegger et Arendt lecteurs d'Aristote », dans *Les Cahiers de philosophie* 4 (1987), pp. 41-52.

[655] Cf. D. Lories, « Le phénomène de la vie de Jonas : L'absence insistante de Kant ». *art. cit.*, p. 259.

redevable. D'autre part, il y a également urgence d'une analyse du rapport de Jonas à la philosophie de Kant. Il est donc déplorable que la décision de Jonas de se départir de la tradition idéaliste l'a conduit à arrêter l'étude de la philosophie moderne à Leibniz, évitant dès lors une confrontation directe notamment avec Kant. Pourtant, comme l'a si bien dit D. Lories, Kant dans ses trois Critiques devrait apparaître comme un interlocuteur habituel et majeur de Jonas[656]. La question de la volonté et l'herméneutique du dogme chez le jeune Jonas, la finalité dans la phénoménologie de la vie et la formulation de l'impératif éthique conduisent à un dialogue avec Kant. Le défi à relever consiste aussi à établir les différentes postures de Kant au fil de l'œuvre jonassienne.

[656] Cf. *Ibidem*.

Bibliographie

A. Editions critiques des Œuvres complètes de Jonas

- *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas* (KGA). *Philosophische Hauptwerke.* Band I.1. *Organismus und Freiheit. Philosophie des Lebens und Ethik der Lebenswissenschaften*. Edité par D. Böhler et B.Herrmann, Freiburg i.Br., 2010.
- KGA. *Philosophische Hauptwerke.* Band I.2a. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. 1. Teilband: Grundlegung*. Edité par D. Böhler und B. Herrmann. Freiburg i.Br. (Rombach), 2015.
- KGA. *Vorlesungen.* Band II.1a. *Zeit und Freiheit: Über den Geist der Antike und Spätantike.* Teilband 1. Edité par E. Spinelli, Freiburg i.Br. (Rombach), 2021.
- KGA. *Vorlesungen.* Band II.1b. *Zeit und Freiheit: Über den Geist der Antike und Spätantike*. Teilband 2, Edité par E. Spinelli, Freiburg i.Br. (Rombach), 2021.
- KGA. *Vorlesungen*. Band II.3. *Leben und Organismus*, Edité par Herausgegen von J. P. Brune et J.O. Beckers, Freiburg i.Br. (Rombach), 2016.
- KGA. *Metaphysische, religions und kulturphilosphische Schriften*. Band III.1. *Metaphysische und religionsphilosophische Studien*. Edité par M. Bongardt, U. Lenzig, W.E. Müller, Freiburg i.Br. (Rombach), 2014.

B. Œuvres séparées de Jonas

- (1930) *Der Begriff der Gnosis. Inaugural-Dissertation der Doktorwurde der Hoheit Philosophischen Fakultät der Philipps-Universität zu Marburg*. Göttingen, Hubert & Co.
- (1930) *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Ein philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (Seconde édition revue et augmentée : *Augustin Und Das Paulinische Freiheitsproblem Eine Philosophische Studie Zum Pelagianischen Streit*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965).
- (1934) *Gnosis und spätantiker Geist, I, Die mythologische Gnosis, Introduction « Zur Geschichte und Methodologie der Forschung*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (Deuxième édition en 1954, troisième édition en 1964, Quatrième édition en 1988).
- Traduction française partielle : *La Gnose et l'esprit de l'Antiquité tardive. Histoire et méthodologie de la recherche*. Traduction et présentation N. Frogneux. Milano, Mimesis (L'esprit des signes), 2017.

- (1954) *Gnosis und spätantiker Geist,* II, I, *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (Deuxième édition revue en 1966, Troisième édition : 1993 et augmentée d'une sixième et d'une septième partie).
- (1958) The *Gnostic Religion : The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. Boston, Beacon Press. (Seconde édition revue et corrigée en 1970.
- Traduction française : *La Religion gnostique. Le message du Dieu étranger et les débuts du christianisme*. Trad. L. Evrard. Paris, Flammarion, 1977.
- (1963) *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Traduction française partielle : *Entre le néant et l'éternité*. Trad. S. Courtine-Denamy. Paris, Belin, 1996.
- (1966) *The Phenomenon of Life : Toward a Philosophical Biology*. New York, Harper & Row (Rééditions : New York, Dell, 1968 et University of Chicago Press, 1982).
- Traduction française : *Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*. Trad. D. Lories. Bruxelles, De Boeck Université, 2001.
- (1970) *Wandel und Bestand. Vom Grunde der Verstehbarkeit des Geschichtlichen*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Traduction anglaise de la version abrégée : « Change and Permanence : On the Possibility of Understanding History », dans W. Schmid (éd.), *Die Interpretation in der Altertumswissenschaft*. Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1971, pp. 26-54.
- (1973) *Organismus und Freiheit. Anstitze zu einer philosophischen Biologie*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. Version allemande de *The Phenomenon of Life*.
- Réédition chez Insel (Frankfurt am Main) en 1994 sous le titre *Das Prinzip Leben*.
- (1974) *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*. Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall (Réédition : University of Chicago Press, Midway Reprints, 1980).
- Traduction française : *Essais philosophiques. Du credo ancien à l'homme technologique*. Sous la direction de D. Bazin & O. Depré. Trad. D. Bazin et al. Paris, Vrin, 2013.
- (1978) *On Faith, Reason, and Responsibility: Six Essays*. San Francisco, Harper & Row (Seconde édition : 1981).

- (1979) *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main, Insel.
- Version anglaise : *The Imperative of Responsibility*. Trad. H. Jonas with the collaboration of D. Hen. Chicago, University of Chicago Press, 1984.
- Traduction française de l'allemand : *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*. Trad. J. Greisch. Paris, Cerf, 1990 (Réédition :1998).
- (1981) *Macht oder Ohnmacht der Subjektivitat? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt am Main, Insel.
- Traduction française : *Puissance ou impuissance de la subjectivité ? Le problème psycho-physique aux avant-postes du Principe responsabilité*. Trad. Chr. Arnsperger. Paris, Cerf, 2000.
- (1985) *Technik, Medizin und Ethik. Praxis des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt am Main, Insel (Seconde édition :1987).
- (1987) *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine judische Stimme*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Traduction anglaise: « The Concept of God After Auschwitz: A Jewish Voice », trad. L. Vogel, dans H. Jonas, *Mortality and Morality: A Search for the Good After Auschwitz*. Illinois, Northwestern University Press. 1996, pp. 131-143.
- Traduction française : *Le concept de Dieu après Auschwitz. Une voix juive*. Trad. Ph. Ivernel, suivi d'un essai de C. Chalier. Paris, Rivages, 1994.
- (1987) *Wissenschaft als personliches Erlebnis*. Gottingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Traduction française : « La science comme vécu personnel », trad. R. Brisart, dans *Etudes phénoménologiques* 8 (1988), pp. 9-32.
- Traduction anglaise : « Wissenschaft as Personal Experience », trad. H. Hannum, dans *Hastings Center Report* 32 (2002), pp. 27-35.
- (1988) *Materie, Geist und Schopfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- (1991) *Erkenntnis und Verantwortung. Gespräch mit Ingo Hermann*. Göttingen, Lamuv.
- (1992) *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. Frankfurt am Main, Insel.
- Traduction française partielle : *Evolution et liberté*. Trad. S. Cornille et Ph. Ivernel. Paris, Rivages, 2000.

- (1993) *Dem bösen Ende näher. Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Traduction française : *Une éthique pour la nature*. Trad. S. Courtine-Denamy. Paris, Desclée de Brouwer, 2000.
- (1993) Philosophie: *Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Traductions françaises : « Philosophie. Rétrospective et prospective à la fin du siècle », trad. J. Greisch, dans *Le Messager européen* 7 (1993), pp. 331-348 ; et « Philosophie. Regard en arrière et regard en avant à la fin du siècle », trad. Ph. Ivernel, dans H. Jonas, *Pour une éthique du futur*, Paris, Rivages, 1998, pp. 21-67.
- (1994) *Gedanken über Gott. Drei Versuche*. Frankfurt am Main, Suhrkamp. (Reproduction de la troisième partie de *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*).
- (1996) *Mortality and Morality. A Search for the God After Auschwitz*. Edited by L. Vogel. Illinois, Northwestern University Press.

C. Ouvrages, Articles et récensions sur H. Jonas

ACCARINO B., « Il "daimon" di Robespierre e l'ombra di Edmund Burke. Tra Hannah Arendt e Hans Jonas », dans *Filosofia politica*, 11, (1997) , pp. 83-98.

ACHTERHUIS H., « La responsabilité entre la crainte et l'utopie », dans Hottois G. et Pinsart M.-G. (eds), *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, Paris, Vrin, 1993, pp. 37-47.

ALAND B. (ed.), *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, dans Verbindung mit U. Bianchi, M. Krause, J.M. Robinson und G. Widen. Gottingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.

- « Gnosis und Christentum », dans Layton B. (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism*. I. *The School of Valentinus*, Leiden, Brill, 1980, pp. 319-342.

ALICI L., « Uomo e natura. L'educazione come "responsabilita totale"di Hans Jonas », dans *Pedagogie e vita* 3 (1997), pp. 68-89.

ALLO E. B., « Hans Jonas, Gnosis und spätantiker Geist, Teil I, 1934 », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 24 (1935), pp. 508-528.

BAERTSCHI B., « Le pseudo-naturalisme metaéthique de Jonas », dans Muller D. et Simon R. (eds), *Nature et descendance*, Genève, Labor et Fides, 1993, pp. 17-29.

- « L'articulation de l'être et de la valeur », dans Schulthess D. (ed.), *La Nature. Themes philosophiques, thèmes d'actualité, Revue de Théologie et de Philosophie* 18(1996), pp. 303-307.

BAUM W., *Gnostische Elemente im Denken Martin Heideggers? Eine Studie auf der Grundlage der Religionsphilosophie von Hans Jonas*. Neuried, Ars Una, 1997.

BECCHI P., « Introduzione », dans Jonas H., *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilita*, Torino, Einaudi,1997, pp. ix-xxvi.

- « Presentazione », dans Jonas H., *Organismo e liberta. Verso una biologia filosofica*. Torino, Einaudi, 1999, pp. ix-xx.

BELTZ W., « Der Religionswissenschaftler Hans Jonas », dans *Zeitschrift für Religions - und Geistesgeschichte* 48 (1996), pp. 68-80.

BENSO S., *Pensare dopo Auschwitz. Etica filosofica e teodicea ebraica*. Napoli, Edizione Scientifiche Italiane, 1992.

BERTI E., « II "neoaristotelismo" di Hans Jonas », dans *Iride* 6 (1991), pp. 227-231.

- « La filosofia pratica di Aristotele nell'odiera cultura anglo-americana », dans *Nuova Civilta delle Macchine* 10 (1992), pp. 15-22.

BONALDI C., *Hans Jonas e il mito. Tra orizzonte trascendentale di senso e apertura alla trascendenza.* Roma, Mercurio, 2007.

- *Jonas*. Roma, Carocci editore, 2009.

BOISSINOT C., « La réception française de l'œuvre de Hans Jonas », dans *Revue d'éthique et de théologie morale* 194 (1995), pp. 180-206.

BORGHESE KEENE E., *Hans Jonas. Mythe, temps et mémoire.* Zurich-New York, Olms, 2014.

BOURGUET V., « Bioéthique et dualisme ontologique », dans *Revue thomiste* 97 (1997), pp. 619-639.

BRAUN D., « Mythos und Kerygma - eine Frage an Hans Jonas », dans Baler D. (ed.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*. München, C.H. Beck, 1994, pp. 191-194.

BRISART R. (éd.), « Hans Jonas », dans *Etudes phénoménologiques* 8 (1988), pp. 3-90.

CAMELOT P. T., « Hans Jonas, Gnosis und spätantiker Geist I, 1954 ; Id., II/1, 1954 », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 42 (1958), pp. 562-563.

CAMPENHAUSEN H., « Hans Jonas, Augustin und das paulinische Freiheits-problem, 1930», dans *Deutsche Literaturzeitung*, 1931, pp. 214-227.

CATAPANO G., «Hannah Arendt e Hans Jonas interpreti del concetto agostiniano di volontà», dans *Etica & Politica* X (2008), pp. 12-27.

CERFAUX L., « Hans Jonas, Gnosis und spätantiker Geist I, 1934 », dans *Revue d'Histoire Ecclésiastiqu*e, 1935, pp. 369-372.

CHALIER C., « Dieu sans puissance », dans H. Jonas, Le concept de Dieu après Auschwitz : une voix juive, Paris, Rivages, 1994, pp. 45-72.

CORCUFF Ph., « De l'heuristique de la peur à l'éthique de l'inquiétude. Penser avec Hans Jonas, contre Hans Jonas », dans Ferenczi Th. (éd.), *De quoi sommes-nous responsables?* Paris, Le Monde, 1997, pp. 383-392.

COURTINE-DENAMY S., « Hans Jonas - Hannah Arendt : Histoire d'une complémentarité », dans Jonas H., *Entre le néant et l'éternité*, Paris, Belin, 1996, pp. 5-74.

CROUZEL H., « Origène est-il un systématique ? », dans *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 2 (1959), pp. 81-116.

CULIANU I. P., « H. Jonas : Lo gnosticismo », dans *Avum*, 1975, pp. 585-587.

- *Gnosticismo e pensiero moderno : Hans Jonas***.** Roma, « L'Erma » di Bretschneider, 1985.

DEPRE 0., « Penser l'écologie entre métaphysique et éthique ? », dans *La Revue Nouvelle* 49 (1993), pp. 97-100.

- « Philosophie de la nature et écologie. A propos de Hans Jonas », dans *Etudes phénoménologiques* 19 (1994), pp. 85-108.
- « Finalité et respect de la nature chez Hans Jonas », dans Schulthess D. (éd.), La Nature. *Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie* 18 (1996), pp. 323-327.
- « "Ce dont la possibilité contient l'exigence de sa réalité". De l'être au devoir-être chez Hans Jonas », dans *Etudes phénoménologiques* 33-34 (2001), pp. 111-129.
- *Penser au-delà de l'être avec Hans Jonas?,* dans *Revue Philosophique de Kinshasa* 21-22 (1998), pp. 53-58.
- *Analytique du Dasein et analytique du corps : de Heidegger à Jonas*, dans *La métaphysique. Actes du XXVIIe congrès de l'Association des sociétés de philosophie de langue française (A.S.P.L.F)*, Paris-Québec, Vrin-Presses de l'Université Laval, 2000, pp. 812-818.
- *Liberté absolue et création des vérités éternelles : H. Jonas lecteur implicite de Descartes*, dans *L'esprit cartésien. Actes du XXVIe congrès de l'Association des sociétés de philosophie de langue française*, Paris, Vrin, 2000, pp. 751-756.

DEPRE 0. et LORIES D. (éds), « Hans Jonas dans la tradition phénoménologique », dans *Etudes phénoménologiques* 33-34 (2001).

- *Vie et liberté. Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas*. Paris, Vrin, 2003.

DEWITE J., « Préservation de la nature et image de l'homme », dans *Etudes phénoménologiques* 8 (1988), pp. 13-68.

- « Du refus à la réconciliation. A propos de l'acosmisme gnostique », dans *Le temps de la réflexion.* Paris, Gallimard, 1989, pp. 151-173.
- « La réfutation du nihilisme », dans Hottois G. (éd.), *Aux fondements d'une éthique contemporaine. H. Jonas et H. T. Engelhardt,* Paris, Vrin, 1993, pp.75-91.
- « La redécouverte de la question téléologique », dans *Etudes phénoménologiques* 12 (1996), pp. 9-42.

DONNELEY S., « Hans Jonas : la philosophie de la nature et l'éthique de la responsabilité », dans *Etudes phénoménologiques* 8 (1988), pp. 9-90.

- « Bioethical Troubles : Animal Individuals and Human Organism », dans *Hastings Center Report, 25* (1995), pp. 21-29.
- « Natural Responsibilities. Philosophy, Biology, and Ethics in Ernst Mayr and Hans Jonas », dans *Hastings Center Report,* 32 (2002), pp. 36-43.

DUMAS A., « La réponse à Hans Jonas », dans *Esprit 42* (1979), pp. 190-192.

DUCHESNEAU F., « Modèle cartésien et modèle spinoziste de l'être vivant », dans *Cahiers Spinoza* 2 (1978), pp. 241-285.

FOPPA C., « L'analyse philosophique jonassienne de la théorie de l'évolution ; aspects problématiques », dans *Laval théologique et philosophique* 50(1994), pp. 575–593.

FRANZINI TIBALDEO R., *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas. Uno studio sulla genesi e il significato di "Organismo e libertà*". Roma, Mimesis, 2009.

FROGNEUX N., *Hans Jonas ou la vie dans le monde*. Bruxelles, De Boeck Université, 2001.

- « Une aventure cosmothéandrique: Hans Jonas et Luigi Pareyson », dans Revue *Philosophique de Louvain* 100 (2002), pp. 500-526.
- « Une liberté responsable et décentrée à l'égard de la nature : Lecture anthropologique du *Principe responsabilité »,* dans *L'art du comprendre - herméneutique générale, anthropologie philosophique, anthropologie phénoménologique, La nature et son souci,* 21(2012), pp. 165-185.

- « Le mythe de Socrate comme germe de l'Europe : Quelques traits de sa problématicité selon Jan Patocka », dans *Revue Philosophique de Louvain* 109 (2001) pp. 5-25.
- « La souffrance humaine maximisée en Dieu. Une lecture du mythe de Hans Jonas », dans *Filosofia* Vol. XX (2003) pp. 125-140.
- « Hans Jonas développe-t-il une anthropologie arendtienne ? », dans *Revue Philosophique de Louvain* 94 (1996), pp. 677-686.

LORIES, D., « Jonas : éléments pour une phénoménologie des sens ? », dans *Etudes phénoménologiques* 33-34 (2001), pp. 21-46.

- « Le phénomène de la vie de Jonas : L'absence insistante de Kant », dans *Bulletin d'Analyse Phénoménologique* [En ligne], Volume 6 (2010), Numéro 2.

MICHELIS A., *Libertà e responsabilità: la filosofia di Hans Jonas*. Roma, Città Nuova, 2007.

PINSART M.-G., « Nature humaine ou expérimentation humaine », dans Hottois G. et Pinsart M.-G. (eds), *Hans Jonas. Nature et responsabilité*, Paris, Vrin, 1993, pp. 69-91.

- « La nature, objet de réflexion philosophique : lecture du Principe responsabilité de Hans Jonas sous l' angle du Contrat naturel de Michel Serres », dans Schulthess D. (ed.), *La Nature. Revue de Théologie et de Philosophie*18 (1996), pp. 328-334.
- « Nature humaine ou expérimentation humaine chez Hans Jonas », dans Missa J.-N. (ed.), *Le devoir d'expérimenter*, Bruxelles, De Boeck Université, 1996, pp. 187-205.

RÉA C., « Retrait de Dieu et question du mal. Une lecture éthique du mythe de Hans Jonas », dans *Revue philosophique de Louvain* 100 (2002), pp. 527-548.

REDEKER R., « Dieu après Auschwitz. La théologie faible de Hans Jonas », dans *Les Temps Modernes* 582 (1995), pp. 134-150.

RICHARDSON W. J., « Heidegger and God - and Professor Jonas », dans *Thought. Fordham University Quarterly*, 1965, pp. 13-40.

RICOEUR P., « La responsabilité et la fragilité de la vie. Ethique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas », dans *Le Messager Europeen* 5 (1991), pp. 203-218.

ROBINSON J. M., « Hermeneutics since Barth », dans Robinson J. M. et Cobb J. B. (Ms), *The New Hermeneutic*. New York, Harper and Row, 1964.

- « Einleitung », dans H. Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheit Problem*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1965, pp. 11-22.

- « The Pre-History of Demythologization. An Introduction to the Second Edition of Hans Jonas' Augustin und das paulinische Freiheits-problem », dans *Interpretation* 20 (1966), pp. 65-77.

SPINELLI E., « Dieu, l'homme et le cosmos selon Hans Jonas », trad. T. B. Canani, dans *Archives de Philosophie* 79 (2016), pp. 539-551.

- *Obiettivo Platone : a lezione da Hans Jonas.* Roma, Edizioni ETS, 2019.
- « Hans Jonas: Freedom and Determinism in the Ancient World», dans *Graduate Faculty Philosophy Journal* 23 (2001), pp. 71-84.

THEIS R., *Jonas. Habiter le monde*. Paris, Michalon, 2008.

- « L'éthique de la responsabilité chez Hans Jonas et son Fondement Métaphysico-Théologique », dans *Enquête philosophique* 35 (2011), pp. 56-71.
- « Leçon métaphysico-théologique de l'éthique de la responsabilité de Hans Jonas », dans *Revue de Théologie et de Philosophie* 144 (2012), pp. 141-158.
- « Dieu éclaté. Hans Jonas et les dimensions d'une théologie philosophique après Auschwitz », dans *Revue Philosophique de Louvain* 98 (2000), pp. 341-357.
- « Hans Jonas et la question de la destination de l'homme », dans *Alter* 22 (2014), pp. 29-46.

D. Ouvrages et articles de / sur la philosophie moderne

ALQUIÉ F., *Le rationalisme de Spinoza.* Paris, PUF, 1998.

ANDRAULT R., *La vie selon la raison. Physiologie et métaphysique chez Spinoza et Leibniz*. Paris, Honoré Champion, 2014.

ARBIB D., « L'ego image de Dieu ou du *cogito* suivant la volonté », dans *Revue de Métaphysique et de Morale* 91 (2016), pp. 332-352.

AUCANTE V., *La philosophie médicale de Descartes*. Paris, PUF, 2006.

AUDIÉ F., *Spinoza et les mathématiques*. Paris, PUPS, 2005.

BARBARAS F., *Spinoza : La science mathématique du salut*. Paris, CNRS Editions, 2007.

BECCHI A., « Leibniz, the microscope and the concept of preformation », dans *History and Philosophy of the Life Sciences* 39 (2017), pp. 1-23,

BELAVAL Y., « La crise de la géométrisation de l'univers dans la philosophie des Lumières », dans *Revue Internationale de Philosophie* 21 (1952), pp. 337-355.

- *Leibniz, critique de Descartes.* Paris, Gallimard, 1960.
- « Leibniz lecteur de Spinoza », dans *Archives de Philosophie* 46 (1983), pp. 531-552.

- *Leibniz : initiation à sa philosophie.* Paris, Vrin, 2005.

BENNETT J., « Teleology and Spinoza's Conatus », dans *Midwest Studies in Philosophy* 8 (1983), pp.143-160.

- *A study of Spinoza's Ethics*. Indianapolis, Hackett Publishing Co., 1984.

BEYSSADE J.-M., « La théorie cartésienne de la substance : Equivocité ou analogie ? », dans *Revue Internationale de Philosophie* 50 (1996), pp. 51-72.

BITBOL-HESPÉRIÈS A., *Le principe de vie chez Descartes*. Paris, Vrin, 1990

BOS HENK J.-M., « La structure de la "géométrie" de Descartes », dans *Revue d'histoire des sciences* 51 (1998), pp. 291-317.

BREMOND A., « Chapitre deuxième : Le rationalisme hellénique contre le christianisme », dans *Archives de Philosophie* 11 (1935), pp. 16-59.

BRETON S., « Âme spinoziste, Âme néo-platonicienne », dans *Revue Philosophique de Louvain* 10 (1973), pp. 210-224.

BRISART R., « Nature et liberté dans l'ontologie fondamentale de Heidegger. De la radicalisation d'une antinomie moderne à l'acosmisme existentiel », dans *Revue philosophique de Louvain* 80 (1990), pp. 524-552.

BROCHARD V. (1912), *Le Dieu de Spinoza*. Paris, Manucius, 2012.

BRODEUR J.-P. « Thèse et performance dans les Méditations de Descartes », dans *Dialogue* 14 (1975), pp. 51-79.

BRUNO G. (1591), *Le triple minimum. (De triplici minimo)*. Trad. B. Levergeois. Paris, Fayard, 1995.

BUSSE J., *Le problème de l'essence de l'homme chez Spinoza*. Paris, Edition de la Sorbonne, 2019.

CHARRAK A., *Descartes lecteur de Galilée* : une autocritique, dans *Dix-septième siècle* 242 (2009), pp. 9-17.

CHAUVIRÉ C., *L'Essayeur de Galilée*. Paris, Les Belles Lettres,1980.

CLARKE D.M., « Physique et métaphysique chez Descartes », dans *Archives de philosophie* 43(1980) », pp. 465-486.

CLAVELIN M., « Galilée et Descartes sur la conservation du mouvement acquis », dans *Dix-septième siècle* 242 (2009), pp. 31-43.

COPERNIC N. (1543), *Des révolutions des orbes célestes*. Trad. A. Koyré. Paris, A. Blanchard, 1970.

COURTINE J.-F., « Les méditations cartésiennes de Martin Heidegger », dans *Les Études philosophiques* 88 (2009), pp 103-115.

CRAMPE-CASNABET, M. « Descartes : La nature n'est pas une déesse », dans *Littératures classiques* 17 (1992), pp. 15-24.

CURLEY E. et MOREAU P.-F. (éd.), *Spinoza: issues and directions: the proceedings of the Chicago Spinoza Conference.* Leiden-New York, E.J. Brills, 1990.

DAMASIO, *Spinoza avait raison : Joie et tristesse, le cerveau des émotions*. Paris, Editions Odile Jacob, 2005.

de CAREIL F., *Leibniz, Descartes et Spinoza*. Paris, Ladrange, 1862.

de GANDT F., *Husserl et Galilée : sur la crise des sciences européennes*. Paris, Vrin, 2004.

de GAUDEMAR M., *Leibniz. De la puissance au sujet.* Paris, Vrin, 1994.

- *La notion de nature chez Leibniz. Colloque d'Aix-en-Provence du 13 au 15 octobre 1995,* Stuttgart, 1995, pp. 17-30.
- « L'inquiétude de l'être : Malebranche-Leibniz », dans B. Pinchard (éd), *La légèreté de l'être. Etudes sur Malebranche,* Paris, Vrin, 1998, pp. 173-188.
- « De la substance individuelle à la monade : vers l'immanence du destin individuel », dans D. Berlioz et F. Nef (éd), *L'actualité de Leibniz : les deux labyrinthes. Décade de Cérizy La salla,* Stuttgart, 1999, pp. 177-191.
- « Puissance d'agir et identité personnelle », dans F. Duchesneau et J. Griard, *Leibniz selon les Nouveaux Essais sur l'entendement humain*. Montréal /Paris, Bellarmin Vrin, 2006, pp. 211-226.
- « Individuation, subjectivization and personalization in Leibniz: a philosophy of embodyment » dans H. Breger, J. Herbst et S. Erdner (éd), *IX. Internationaler Leibniz-Kongress, Natur und Subjekt, 26 sept.-1 Okt., Nachtragsband*. Hannover 2011, pp. 137-147.
- « Personne et personnages chez Leibniz et Locke - Identité personnelle et corps vivant », dans M. de Gaudemar et P. Hamou (éds), *Leibniz-Locke : deux styles de rationalité*. Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2011.
- « La redéfinition monadologique des esprits », dans J. Nicolas (éd.), *Körper, Geist, Monaden, Monadologie und Metaphysik bei Leibniz*. *Studia Leibnitiana-Sonderfef*t 56 (2020), pp. 99-114.

DEBUICHE V., « L'invention d'une géométrie pure au 17e siècle : Pascal et son lecteur Leibniz », dans *Studia Leibnitiana* 48 (2016), pp. 42-67.

DELEUZE G., *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris, Minuit,1968.

- *Le pli, Leibniz et le baroque*. Paris, Minuit,1988.

DERRIDA J., « Cogito et histoire de la folie », dans *Revue de Métaphysique et de Morale* 68 (1963), pp. 460-494.

DESCARTES R, *Œuvres*. Adam C. et Tannery P. (éds.), nouvelle présentation par B. Rochot et P. Costabel, 11 vol. Paris, Vrin-CNRS, 1964-1974.

- *Œuvres philosophiques*. Textes établis, présentés et annotés par F. Alquié, 3 vol.. Paris, Garnier, 1963-1973.
- (16229) *Règles pour la direction de l'esprit.* La Haye, Matinus Nijhlf, 1966.
- (1637) *Discours de la méthode.* Présentation par L. Renault. Paris, Flammarion, 2016.
- (1641) *Méditations métaphysiques. Objections et Réponses (I à VI)*. Sous la direction de J.-M. Beyssade et de D. Kambouchner. Paris, Gallimard, 2018.
- (1642) *Objections et Réponses (VII). Lettre au père Dinet*. Sous la direction de J.-M. Beyssade et de D. Kambouchner0 Paris, Gallimard, 2018.
- (1644), *Les Principes de la Philosophie*. *Premiere partie et Lettre-Preface.* Traduction de l'Abbé Picot. Introduction et notes de G. Durandin, Paris, Vrin, 2002.
- (1649), *Passions de l'âme*. Paris, Vrin, 1970.
- *Correspondance* 1. Sous la direction de J.-R. Armogathe. Paris, Gallimard, 2013.
- *Correspondance* 2. Sous la direction de J.-R. Armogathe. Paris, Gallimard, 2013.
- *Correspondance avec Élisabeth et autres lettres*. Paris, Garnier-Flammarion, 2007.

DEVILLAIRS L., *Descartes*. Paris, PUF, 2013.

DREYFUS-LE FOYER H., « Les conceptions médicales de Descartes », dans *Revue de Métaphysique et de Morale* 44 (1937), pp. 237-286.

DUBARLE D., « La méthode scientifique de Galilée », dans *Revue d'histoire des sciences* 18 (1965), pp. 161-192.

DUCHESNEAU F., « Du modèle cartésien au modèle spinoziste de l'être vivant », dans *Canadian Journal of Philosophy* 3 (1974), pp. 539 – 562.

- « Du modèle cartésien au modèle spinoziste de l'être vivant », dans *Canadian Journal of Philosophy* 4 (1974), pp. 539-562.
- « Leibniz et la grande chaîne des êtres », dans C. Blanckaert, J.-L. Fischer et R. Rey (dir.), *Nature, histoire, société. Essais en hommage à Jacques Roger*, Paris, Klincksiek, 1995, pp. 47-59.
- *La dynamique de Leibniz*. Paris, Vrin, 1994.

- *Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz*. Paris, Vrin, 1998.
- *Leibniz, le vivant et l'organisme.* Paris, Vrin, 2010.
- *Organisme et corps organique de Leibniz à Kant*. Paris, Vrin, 2018.

DUFLO C., *La finalité dans la nature. De Descartes à Kant.* Paris, PUF, 1996.

DUPREY L., « L'idée de chaîne des êtres, de Leibniz à Charles Bonnet », dans *Société Française d'Étude du Dix-Huitième Siècle* (Dix-huitième siècle) 43 (2011), pp. 617-637.

ENRIQUES F., « Descartes et Galilée », dans *Revue de Métaphysique et de Morale* 44 (1937), pp. 221-235.

FERRARI M., « Les *Regulae* et l'interprétation néokantienne », dans *Revue Internationale de Philosophie* 290 (2019), pp. 397-406.

GALICHET F., Le problème de l'illusion chez Spinoza, dans *Revue de Métaphysique et de Morale* 77(1972), pp. 1-19.

GILLOT P., « Le conatus entre principe d'inertie et principe d'individuation. Sur l'origine mécanique d'un concept de l'ontologie spinoziste », dans *Dix-septième siècle* 222 (2004), pp. 51- 73.

GIULIANI B., *Le bonheur avec Spinoza : l'Ethique reformulée pour notre temps*, Paris, Almora, 2011.

GLAUSER R., « La problématique de la causalité et de la liberté dans la philosophie du XVIIè siècle : une présentation », dans *Revue Philosophique de Louvain* 107 (2009), pp.559-565.

GNASSOUNOU B., « Causalité, puissance et lois de la nature chez Leibniz », dans *Revue d'histoire des sciences* 66 (2013), pp.33-72.

GONTIER T., « Mathématiques et science universelle chez Bacon et chez Descartes », dans *Revue d'histoire des sciences* 59 (2006), pp. 285-312.

GOUHIER H., *Cartésianisme et augustinisme au XVIIè siècle.* Paris, Vrin, 1978.

GRABER B., « La Mettrie », dans *Raison présente* 172 (2009), pp. 107-117.

GREISCH J., *Le cogito herméneutique : l'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*. Paris, Vrin, 2000.

GRIMALDI N., « La dialectique du fini et de l'infini dans la philosophie de Descartes », dans *Revue de Métaphysique et de Morale* 74 (1969), pp. 21-54.

GUENANCIA P., *La voie des idées. De Descartes à Hume*. Paris, PUF, 2015.

GUEROULT M., *Spinoza II. L'âme (Éthique, II).* Paris, Aubier, 1974.

HATFIELD G., « Descartes' physiology and its relation to his physiology », dans *The Cambridge Companion to Descartes*, New York, John Cottingham, 1992, pp. 338-339.

HELLER M., *Psychothérapies corporelles. Fondements et méthodes.* Bruxelles, De Boeck, 2008.

HINTIKKA J., « Cogito, ergo sum: inference or performance ? », dans *Philosophical Review* 71 (1962), pp. 3-32.

HÖFFDING H., *La Philosophie de la nature chez Descartes*, 2012, http://agora.qc.ca/documents/rene_descartesla_philosophie_de_la_nature_chez_descartes_par_harald_hoffding

HUGONNARD-ROCHE H., ROSEN E. et VERDET J.-P., *Introductions à l'astronomie de Copernic. Le Commetariolus de Copernic La Narratio prima de Rheticuséd*. Paris, A. Blanchard, 1975.

JAQUET C., *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*. Paris, PUF, 2004.

- *Les expressions de puissance d'agir chez Spinoza*. Paris, Editions de la Sorbonne, 2014.

JEANGÈNE VILMER J.-B., « Cogito, ergo sum : induction et déduction », dans *Archives de Philosophie* 67 (2004), pp. 51- 63.

JEANGÈNE VILMER J.-B., « Descartes : l'infinitude de ma volonté ou comment Dieu m'a fait à son image », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 92 (2008), pp. 287-312.

KAPLAN F., « Les définitions de la substance et du monde par Spinoza », dans *Les Études Philosophiques* 1 (1989), pp. 21-37.

KERSZBERG P., « La cosmologie de Copernic et les origines de la physique mathématique », dans *Revue d'histoire des sciences* 34 (1981), pp. 3-23.

KUHN T. S. (1962), *La Structure des révolutions scientifiques*. Paris, Flammarion, 2008.

- *La révolution copernicienne*. Paris, Les Belles Lettres, 1973.

LAERKE M., *Leibniz lecteur de Spinoza. La genèse d'une opposition complexe*. Paris, Honoré Champion, 2008.

- « Immanence et extériorité absolue. Sur la théorie de la causalité et l'ontologie de la puissance de Spinoza », dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 134 (2009), pp. 169-190.

LATOUR A., « Le concept leibnizien d'entéléchie et sa source aristotélicienne », dans *Revue Philosophique de Louvain*100 (2002), pp. 698-722.

LEIBNIZ G. W., *Œuvres philosophiques de Leibniz*. Texte établi par P. Janet. Paris, Félix Alcan, 1900.

- *Opera Philosophica*. hg. v. J. E. Erdmann, Berlin, 1840.
- *Opuscules philosophiques choisis*. Trad. P. Schrecker. Paris, Vrin, 1962.
- (1686) *Discours de métaphysique. Correspondance avec Arnauld*. Introduction et édition de C. Leduc. Paris, Vrin, 2016.
- (1695) *Système nouveau de la nature et de la communication des substances et autres textes*. Présentation C. Frémont. Paris, Flammarion, 1999.
- (1704, posthume 1765) *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Présentation par J. Brunschwig. Paris, Flammarion, 1993.
- (1714) *Principes de la Nature et de la Grâce - Monadologie et autres textes*. Sous la direction de C. Frémont. Paris, Flammarion, 1999.
- (1714) *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*. Paris, PUF, 2001.
- *Opuscules philosophiques choisis*. Trad. P. Schrecker. Paris, Vrin, 2002.

LESPADE J.-M., « Substance et infini chez Spinoza », dans *Revue de métaphysique et de morale* 96 (1991), pp. 319-347.

LÉVY-LEBLOND J.-M. & BALIBAR F., « When did the indeterminacy principle become the uncertainty principle? », dans *American Journal of Physics* 66 (1998), pp. 279-280.

LÉVY-LEBLOND J.-M., « Mots et maux de la physique quantique. Critique épistémologique et problèmes terminologique », dans *Revue internationale de philosophie* 54 (2000), pp. 243-265.

LOCKE J. (1689), *Essai philosophique concernant l'entendement humain*. Trad. P. Coste. Paris, Vrin, 1972.

MACHEREY P., *Hegel ou Spinoza*. Paris, La découverte, 1990.

MALAPERT P., « L'amour intellectuel de dieu d'après Spinoza », dans *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 26 (1888), pp. 245-258.

MARION J.-L., *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les « Regulae »*. Paris, Vrin, 1975.

- « L'ego et le Dasein. Heidegger et la "destruction " de Descartes dans *Sein und Zeit* », dans *Revue de Métaphysique et de Mora*le 96 (1987), pp. 25-53.

- *Sur la théologie blanche de Descartes.* Paris, PUF, 1981.
- « L'ego et le Dasein Heidegger et la "destruction" de Descartes dans "Sein und Zeit" », dans *Revue de Métaphysique et de Morale* 92 (1987), pp. 25-53.
- *Questions cartésiennes I. Méthode et métaphysique*. Paris, PUF, 1991.
- « A propos de Suarez et Descartes », dans *Revue Internationale de Philosophie* 50 (1996), pp. 109-131.
- « Descartes hors sujet », dans *Les Etudes philosophiques* 88 (2009), pp. 51-62.
- *Sur la pensée passive de Descartes*. Paris, PUF, 2013.

MATHERON A., *Individu et communauté chez Spinoza [1969]*. Paris, Minuit, 1988.

MAZAURIC S., *Histoire des sciences à l'époque moderne*. Paris, Armand Colin, 2009.

MESNARD P., « Le rationalisme de Descartes », dans *Les Études philosophiques* 5 (1950), pp. 174-184.

MOREAU J., « Nature et individualité chez Spinoza et Leibniz », dans *Revue Philosophique de Louvain* 32(1978), pp. 447-456.

NAMER E., « L'intelligibilité mathématique et l'expérience chez Galilée », dans *Revue d'histoire des sciences* 17 (1964), pp. 369-384.

NOLAN L., *Primary and Secondary Qualities: The Historical and Ongoing Debate.* Oxford, Oxford University Press, 2011.

OFRATH Y., « Le concept de forme dans la philosophie de Spinoza », dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 139 (2014), pp.147-173.

PAPILLON F., « Leibniz et la science contemporaine à propos des mémoires adressés à l'Académie », dans *Revue des Deux Mondes* 92 (1871), pp. 327-348.

PARMENTIER M., « Leibniz et la perception du futur », dans *Revue de Métaphysique et de Morale* 70 (2011), pp. 221-233.

PAVLOVITS T., *Le rationalisme de Pascal.* Paris, Publication de la Sorbonne, 2007.

PERRIN C., « *Cogito me cogitare.* « Note pour servir la généalogie et la téléologie d'une formule-clé de G. W. Leibniz à J.-L. Marion » », dans *Phainomena. Journal of Philosophy and Hermeneutics* 23 (2014), pp. 5-23

PHILONENKO A., *Le transcendantal et la pensée moderne. Études d'histoire de la philosophie*. Paris, PUF, 1990.

PONZIO P., « A propos de l'atomisme de Galilée : Questions cosmologiques et problèmes théologiques », dans *Revue d'histoire des sciences* 55 (2002), pp. 199-214.

PRADELLE D. et RIQUIER C. (Ed.), *Descartes et la phénoménologie*. Paris, Hermann Glassine, 2018.

RAMOND C., *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza.* Paris, PUF, 1995.

- « Éternité, externité : sur une dimension prophétique de la philosophie de Spinoza », dans L. Vinciguerra (éd.), *Quel avenir pour Spinoza* ? Paris, 2001, pp. 207-228.
- « Spinoza : vie, immortalité, éternité (pour une 'immortalité vulgaire') », dans Kairos 28, 2006, pp. 7-26.
- *Le vocabulaire de Spinoza*, article « vie ». Paris, Ellipses, 1999.

REY A.-L., « Les paradoxes de la singularité : infini et perception chez G.W. Leibniz », dans *Revue de Métaphysique et de Morale* 70 (2011), pp. 253-266.

ROLAND J., *Leibniz et l'individualité organique.* Montréal/Paris, Les Presses de l'Université de Montréal/Vrin, 2012.

ROLLAND E. et ESQUIROL L., « Le Problème du mérite et de la grâce dans la pensée chrétienne », dans *Archives de philosophie* 14 (1983), pp. 109-129.

ROMANO C., « La phénoménologie doit-elle demeurer cartésienne ? », dans *Les Études philosophiques* 100 (2012), pp. 27-48.

RUDOLPH E., « Die Bedeutung des aristotelischen Entelechiebegriffs fur die Kraftlehre von Leibniz », dans *Studia Leibnitiana, Sonderheft* 13 (1984), pp. 49-54.

SADOUILLET-PERRIN A., « Un héritier des chercheurs de la Renaissance : Jean Rey médecin au Bugue », dans *Bulletin de la Société historique et archéologique du Périgord* 102 (1975), pp. 229-238.

SCRIBANO E., « Causalité de la raison et liberté chez Spinoza », dans *Revue Philosophique de Louvain* 107 (2009), pp. 567-582.

SPINOZA B., *Œuvres complètes.* Texte présenté, traduit et annoté par R. Caillois, M. Francès et R. Mishari. Paris, La Pléiade, 1955.

- *Œuvres complètes.* Edition établie et présentée par T. Gress. Trad. C. Appuhn. Paris, Robert Laffont, 2019.
- (1662) *Traité de la réforme de l'entendement et de la meilleure voie à suivre pour parvenir à la vraie connaissance des choses*. Trad. A. Koyré. Paris, Vrin, 1984.
- (1662) *Traité de la réforme de l'entendement suivi de* (1663) *Les Principes de la philosophie de Descartes et de Pensées métaphysiques.* Trad. R. Caillois, Gallimard, 1995.

- (1670) *Traité théologico-politique*. Trad. J. Lagrée et P.-F. Moreau. Paris, PUF, 2016 (1re édition 1999).
- (1677) *Éthique*. Présentation, traduction et notes par C. Appuhn. Paris, Flammarion, 1993.
- (1677) *Éthique*. Introduction, traduction, notes, commentaires et index R. Mishari. Paris, Hachette, 2011.

STRAEHLI B., « Conscience et réflexion chez Descartes », dans *Revue Philosophique de Louvain* 110 (2012), pp. 203-229.

TONONI G., *Galilée et la photodiode : cerveau, complexité et conscience.* Trad. H. Dayan, Paris, Odile Jacob, 2006.

TROUILLARD J., « Proclus et Spinoza », dans *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 172 (1982), pp. 435-448.

VAMBOULIS E., « Le principe d'inertie et le conatus du corps », dans *Astérion* [en ligne], 3 | 2005 ; http://journals.openedition.org/asterion/304.

VERBEEK T., *Descartes et Regius. Autour de l'explication de l'esprit humain*. Atlanta, Edition Rodopi, 1993.

VERGANI M., « La lecture husserlienne de Leibniz et l'idée de « monadologie » », dans *Les Études philosophiques* 71 (2004), pp. 535-552.

VILJANEN V., *Spinoza's geometry of power.* Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

von HERMANN F. W., « Husserl et Descartes », dans *Revue de Métaphysique et de Morale* 92 (1987), pp. 4-24.

WILSON C., « De Ipsa Natura, Sources of Leibniz's Doctrines of Force, Activity and Natural Law», dans *Studia Leibnitiana* XIX (1987), pp.148-172.

- *The invisible world: early modern philosophy and the invention of the microscope*, New-Jersey, Princeton University Press, 1996.
- *Leibniz's metaphysics: A historical and comparative study.* New Jersey, Princeton University Press, 2016.

E. Autres ouvrages et articles

ADALBERT H., « L'enseignement sur la création dans l'Antiquité chrétienne (suite) », dans *Revue des Sciences Religieuses* 42 (1968), pp. 97-122

ALAND B. (éd.), *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.

ALETTI J.-N., « Où en sont les études sur saint Paul ? Enjeux et propositions », dans *Recherches de Science Religieuse* 90 (2002), pp. 329-352.

ALLOA E. (éd.), *Penser l'image*. Dijon, Les Presses du réel, 2010.

ALLOA E., « Du témoignage ou de l'ininterprétable », dans *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies* 6 (2015), pp. 94-110.

ANDRAULT R., *La raison des corps*. *Mécanisme et sciences médicales.* Paris, Vrin, 2016.

ARBIB D., « L'ego image de Dieu ou du cogito suivant la volonté », dans *Revue de Métaphysique et de Morale* 91 (2016), pp. 332-352.

ARENDT, H., *La condition de l'homme moderne*. Trad. G. Fradier. Préface de P. Ricœur. Paris, Calmann-Lévy, 1983.

ARISTOTE, *De l'âme*. Trad. R. Bodéüs. Paris, Flammarion, 1993.

ARJAKOVSKY P., FÉDIER F. et FRANCE-LANORD H. (dir.), *Le Dictionnaire Martin Heidegger : Vocabulaire polyphonique de sa pensée*. Paris, Le Cerf, 2013.

ARNALDEZ R., MASSIGNON L. et YOUSCHKEVITCH A.P., « La Science antique et médiévale », dans R. Taton (dir), *L'Histoire générale des sciences*, Tome I. Paris, PUF, 1966.

ARRIEN S.-J. et CAMILLERI S. (éds.), *Le jeune Heidegger 1909-1926*. Paris, Vrin, 2011.

ARRIEN S.J., « Herméneutique et phronesis chez le jeune Heidegger », dans *Revue Philosophique de Louvain* 108 (2010), pp. 421-441.

ARRIEN, *Manuel d'Epictète,* 10, Introduction, traduction et notes par P. Hadot. Paris, Le Livre de poche, 2000.

AVEZ P., *L'envers de la liberté, Une approche historique et dialectique.* Paris, Editions de la Sorbonne, 2017.

BACHELARD G., *L'air et les songes.* Paris, José Corti, 1990.

BALIBAR E., *Écrits pour Althusser*. Paris, La Découverte, 1991.

BANON D. (éd.), *Inquisition et pérennité*. Paris, Le Cerf, 1992.

BEETS F., DUPUIS M., WEBER M., *Alfred Nord Whitehead : De l'algèbre universelle à la théologie de la nature. Actes des journées d'étude internationales tenues à l'Université de Liège les 11-12-13 octobre 2001*, Frankfurt/Lancaster, 2004.

BELAVAL Y., « La crise de la géométrisation de l'univers dans la philosophie des Lumières », dans *Revue Internationale de Philosophie* 21 (1952), pp. 337-355.

BEN SAAD M., THUAULT S., BOUDES Y. et BRÉMONT A., « Les classifications zoologiques d'Aristote à Linné. Approches historiques et lexicologiques », dans *Bulletin d'histoire et d'épistémologie des sciences de la vie* 28 (2021), pp. 2728-3313.

BÉNATOUÏL T., *Les stoïciens III. Musonius-Epictète-Marc Aurèle.* Paris, Les Belles Lettres, 2009.

BENOIST J., « Schlick et la métaphysique », dans *Les Études philosophiques* (Schlick et le tournant de la philosophie) 3 (2001), pp. 301-316.

BENSAUDE-VINCENT B., « L'évolution de la complémentarité dans les textes de Bohr (1927-1939) », dans *Revue d'histoire des sciences* 38 (1985), pp. 231-250.

BERGSON H. (1888) *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Édition critique dirigée par F. Worms. Paris, PUF, 2013.

- (1907), *L'Évolution créatrice*. Édition critique dirigée par F. Worms. Préface et notes d'A. François. Paris, PUF, 2007.

BERMON E., *Le cogito dans la pensée de saint Augustin.* Paris, Vrin, 2001.

BERNARDINI J.-M., *Le Darwinisme social en France (1859-1918) : Fascination et rejet d'une idéologie*. Paris, CNRS Editions, 1997.

BIANCHI U. (a cura di), *Le Origini dello gnosticismo. Colloquio di Messino 13-18 Aprile 1966,* Leyde, 1967, pp. 3-5.

BILL, A. « La littérature religieuse hellénistique dans les religions des mystères d'après Reitzenstein », dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* 5 (1923), pp. 442-457.

BINANT P., *La préhistoire de la mort. Les premières sépultures en Europe.* Paris, Errance,1991 ;

BLAY M., « Bohr et la complémentarité », dans *Revue d'histoire des sciences* 38 (1985), pp. 193-194.

BOSSI L., « Jules Soury (1842-1915), traducteur de Ernst Haeckel », dans *Arts et Savoirs* 9 (2018), http://journals.openedition.org/aes/1168).

BOURGINE B., « La théologie de Karl Barth comprise comme une herméneutique de l'historicité », dans *Revue Théologique de Louvain* 34 (2003), pp. 281-305.

BREMOND A., « Chapitre deuxième : Le rationalisme hellénique contre le christianisme », dans *Archives de Philosophie* 11 (1935), pp. 16-59.

BRISART R., « Nature et liberté dans l'ontologie fondamentale de Heidegger. De la radicalisation d'une antinomie moderne à l'acosmisme existentiel », dans *Revue philosophique de Louvain* 80 (1990), pp. 524-552.

BROGOWSKI L., DESTRÉE P. (Coll.), *Phénoménologie et philosophie de la nature,* dans *Études Phénoménologiques*, 23-24 (1996).

BRUNNER F., « Science et anthropomorphisme », dans *Les Études philosophiques* 6 (1951), pp. 267-275.

BRUNO R., « La technique dans son rapport à l'organisme : l'outil et après », dans *Revue Philosophique de Louvain* 100 (2002), pp. 360-384.

BUIZARD J.-M., « De la séparation entre perception et conscience », dans *L'Évolution Psychiatrique* 80 (2015), pp. 29-40.

BURKERT W., *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Trad. E.L. Minar. Cambridge/ Massachusetts, Harvard University Press, 1972.

BYL S., « Le jugement de Darwin sur Aristote », dans *L'Antiquité Classique* 42 (1973), pp. 519-521.

CALAME Cl., « Mûthos, logos et histoire. Usages du passé héroïque dans la rhétorique grecque », dans *Homme* 147 (1998), pp. 127-149.

CAMELOT Th., *Foi et gnose, introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie.* Paris, Vrin, 1945.

CAMILLERI S., *Heidegger et les grandes lignes d'une phénoménologie herméneutique du christianisme primitif*. Dordrecht, Springer, 2016.

CAMPS G., « Essai de classification des monuments funéraires protohistoriques de l'Afrique du Nord », dans *Bulletin de la Société préhistorique française* 62 (1965), pp. 476-481.

- « Le tombeau de Tin Hinan », dans *Travaux de l'Institut de Recherches sahariennes* 24 (1965), pp. 65-83.
- « Les monuments funéraires à niche et à chapelle dans la protohistoire nord-africaine », dans *Congrès préhistorique de France-16ème session, Monaco 1959*, Le Mans, 1965, pp. 321-328.

CANGUILHEM G., *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*. Paris, Vrin, 1977.

CASEY R. P., « Gnosis, Gnosticism and the New Testament », dans W. D. David et D. Daube (éds.), *The Background of the New Testament and its eschatology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1964, pp. 52-80.

CASSIRER E., (1923), *La Philosophie des formes symboliques. T. I : Le langage*. Trad. O. Hansen-Love et 1. Lacoste. Paris, Minuit, 1972.

- (1942) *Essai sur l'homme*. Trad. N. Massa. Paris, Minuit, 1975.
- (1944), *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New Haven, Yale University Press, 1974.

CHALIER C., *La gravité de l'amour. Philosophie et spiritualité juives*. Paris, PUF, 2016.

CHICOYNEAU, VERNY et SOULIER, *Observations et Réflexions touchant la nature, les événements et le traitement de la peste de Marseille*. Toulouse, Claude-Gilles Lecamus, 1721.

CHINDJI Kouleu, *Négritude, philosophie et mondialisation*. Yaoundé, CLE, 2001.

CIOCAN C., « La phénoménologie lévinassienne du corps dans Totalité et Infini », dans *Les Etudes philosophiques* 108 (2014), pp. 137-151.

CLARKE D.M., « Physique et métaphysique chez Descartes », dans *Archives de philosophie* 43(1980), pp. 465-486.

CLAVELIN M., « Galilée et Descartes sur la conservation du mouvement acquis », dans *Dix-septième siècle* 242 (2009), pp. 31-43.

CLÉMENT d'Alexandrie, *Extraits de Théodote.* Trad. F. Sagnard. Paris, Le Cerf (2e édition), 1970.

CORBEIL Y., « Les deux angoisses d'«Être et Temps» et l'«Unbedeutsamkeit» », dans *Revue Philosophique de Louvain* 99 (2001), pp. 26-45.

COURTINE J.-F. (éd.), *Figures de la subjectivité : approches phénoménologiques et psychiatriques*. Paris, CNRS Editions, 1992.

- (éd.), *Heidegger, 1919-1929 : de l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. Paris, Vrin, 1996.
- (éd.), *L'Introduction à la métaphysique de Heidegger*. Paris, Vrin, 2007.
- *Archéo-Logique. Husserl, Heidegger, Patoçka*. Paris, PUF, 2013.

COURTINE J.-F., & BRAGUE R. (éds), *Herméneutique et ontologie : mélanges en hommage à Pierre Aubenque*. Paris, PUF, 1990.

CROUZEL H., *Origène et Plotin. Comparaisons doctrinales*. Paris, Pierre Téqui, 1991.

CUNNINGHAM H.-P., « Darwin et le « transformisme des auteurs classiques » », dans *Laval théologique et philosophique* 50 (1994), pp. 389-413.

D'ALEMBERT Jean-Baptiste, *Œuvres Complètes*. Paris, Belin, 1821.

DARRIGOL O., « La complémentarité comme argument d'autorité (1927-1934) », dans *Revue d'histoire des sciences* 38 (1985), pp. 309-323.

DASTUR F., *Heidegger. La question du logos.* Paris, Vrin,2007.

DAURIACH S., *Les premiers éléments du monisme de Ernst Haeckel ou la genèse d´une philosophie opportune*. Thèse de doctorat soutenue à l´Université de Metz, 2006, Inédite.

de FAYE E., « De l'Originalité de la philosophie chrétienne de Clément d'Alexandrie », dans *Annuaires de l'École pratique des hautes études* 28 (1918), pp. 1-20.

De GANDT et P. SOUFFRIN (éd.), *La Physique d'Aristote et les conditions d'une science de la nature. Actes du Colloque organisé par le Séminaire d'Épistémologie et d'Histoire des Sciences de Nice*. Paris, Vrin, 1991.

de LAPLACE P.-S., *Théorie analytique des probabilités*. Volume 1, Paris, Courcier (2è édition), 1814.

de WIT H. C. D., *Histoire du développement de la biologie*. Volume I. Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 1992.

DEFLEUR A. & CREGUT-BONOURE E. (dir.), *Le gisement paléolithique moyen de la Grotte des Cèdres (Var)*. Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1995.

DELEUZE G. & GUATTARI F., *Capitalisme et schizophrénie 1 : L'Anti-Œdipe*. Paris, Minuit, 1972.

DEMARS P.-Y. & LAURENT P., *Types d'outils lithiques du Paléolithique supérieur en Europe*. Paris, CNRS Editions, 1989.

DEPRAZ N., « Le statut phénoménologique du monde dans la gnose : du dualisme à la non-dualité », dans *Laval Théologique et Philosophique* 52 51996), pp. 625-647.

DÉROBERT L., *Le monde étrange des momies*. Paris, Pygmalion, 1975.

DEWITTE J., « L'anthropomorphisme, voie d'accès privilégiée au vivant. L'apport de Hans Jonas », dans *Revue Philosophique de Louvain* 100 (2002), pp. 437-465.

Di MARTINO C., « Il ruolo della intentio nell'evoluzione della psicologia di Agostino: dal De libero arbitrio al De Trinitate », dans *Revue des Études Augustiniennes* (2000), pp. 173-198

DILTHEY W. (1894), Idées concernant une psychologie descriptive et analytique, *dans* Idem, *Le monde de l'esprit*. Trad. M. Rémy. Paris, Aubier, 1947.

DIOGÈNE Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*. Trad. Balaudé & Brisson. Pars, Hachette, 1999.

DORESSE J., « La Gnose, origines des sectes gnostiques », dans *Histoire des Religions* 2 (1972), pp. 385-389.

DRECOLL V. H., « Grace », dans T. Toom (Ed.), *The Cambridge companion to Augustine's "Confession).* Cambridge, Cambridge University Press, 2016.

DUBIED A., « Une définition du récit d'après Paul Ricœur », dans *Communication* 19 (2000), pp. 45-66.

DUBREUCQ E., « Vivre en étranger dans le monde ? », dans *Le Télémaque* 48 (2015), pp. 51- 64.

DUHOT J.-J., « Le stoïcisme : une métaphysique de l'information ou le matérialisme impossible », dans *Philosophie antique* 5 (2005), pp. 31-47.

DUNAND F. et LICHTENBERG R., *Les momies, un voyage dans l'éternité*. Paris, Gallimard, 1993.

DUVAL Y.M., « La correspondance entre Augustin et Pélage », dans *Revue des Études Augustiniennes* 45 (1999), pp. 363-384.

EL MAHDY C., *Momies, mythe et magie*. Paris, Casterman, 1990.

EPICTÈTE, *Entretiens, fragments et sentences,* Introduction et traduction par R. Muller. Paris, Vrin, 2015.

- *Essais et conférences*. Trad. A. Préau. Paris, Gallimard, 1958.
- *Ethique à Nicomaque*. Trad. R. Bodeüs. Paris, Flammarion, 2004.

ENGFER H.-J., *Empirismus versus Rationalismus? Kritik eines philosophiegeschichtlichen Schemas,* Paderborn, 1996.

FAES H., « Une philosophie de la nature aujourd'hui : état des lieux », dans *Recherches de Science Religieuse* 98 (2010), pp. 167-192.

FARGES J., « Intentionnalité et réflexion : Éléments pour une confrontation des phénoménologies sartrienne et husserlienne », dans *Bulletin d'analyse phénoménologique* 8 (2010), pp. 244-263.

FELDMAN J., « Objectivité et subjectivité en science. Quelques aperçus », dans *Revue européenne des sciences sociales* 124 (2002), pp. 85-130.

FILLON A., « Évaluation des sciences de la nature, critique de la métaphysique chez Nietzsche », dans *Les Études philosophiques* 194 (2019), pp. 581-600.

FOCK V., « La physique quantique et les idéalisations classiques », dans *Dialectica* 19 (1965), pp. 223-245.

FONTAINE-DE VISSCHER L., « Mythe et raison. Propos contemporain », dans *Revue Philosophique de Louvain* 88, (1990), pp. 553-580.

FÜRST von LIEVEN A. et HUMAR M., « A Cladistic Analysis of Aristotle's Animal Groups in the "Historia animalium" », dans *History and Philosophy of the Life Sciences* 30 (2008), pp. 227-262.

GAGNON P., « Ce que le théisme demande à la science », dans *Laval théologique et philosophique* 58 (2002), pp. 457-487.

GASTON L., *Paul and the Torah*. Vancouver, University of British Columbia Press, 1987.

GÉRARD V., « Être citoyen du monde », dans *Tumultes* 24 (2005), pp. 13-26.

- « La remise en cause de l'autarcie morale : le sentiment de soi et les mobiles de l'action chez Simone Weil », dans *Les Études philosophiques* 82 (2007), pp. 139-154.

GIBEAULT A., *Chemins de la symbolisation*. Paris, PUF, 2010.

GIBELLINI R., *Panorama de la théologie au XXe siècle.* Trad. J. Mignon. Paris, Le Cerf, 1994.

GILLOT P., *L'esprit, figures classiques et contemporaines*. Paris, CNRS Editions, 2007.

GILSON E., *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien.* Paris, Vrin, 1930.

GINSBORG H, « Kant's biological teleology and its philosophical significance », dans Graham Bird (éd.), *Blackwell Companion to Kant*. Oxford, Blackwell Publishing, 2006.

GIRAUD V., « *Delectatio interior* : plaisir et pensée selon Augustin », dans Les *Études philosophiques* 109 (2014), pp. 201-217.

GOURINAT J.-B., « La prohairesis chez Epictète : décision, volonté ou personne morale ? », dans *Philosophie. Antique* 5 (2005), pp. 93-134.

GRABER B., « La Mettrie », dans *Raison présente* 172 (2009), pp. 107-117.

GRANGER G. -G., « Rationalisme », dans *Encyclopaedia Universalis.* Corpus 19, Paris, *Encyclopaedia Universalis*, pp. 416-420.

GREISCH J. et KEARNEY R. (dir.), *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*. Paris, Cerf, 1991.

GREISCH J., « Les lieux du soi : vers une herméneutique du soi-même par l'Autre », dans *Revue de métaphysique et de morale* 63 (2009), pp. 317-335.

GRIBBIN J. R., *Le Chat de Schrödinger - physique quantique et réalité*. Paris, Flammarion, 1999.

GUILLEMIN C., « Minéralogie», dans *Encyclopaedia Univesalis.* Corpus 15. Paris, Encyclopaedia Universalis, 2002.

HADOT P. et TARDIEU M., *«* Gnostiques *»*, dans *Encyclopaedia Universalis*. Corpus 10. Paris, Encyclopaedia Universalis, 2002, pp. 428-436.

HADOT P., *La Citadelle intérieure : Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*. Paris, Fayard, 1972.

HAECKEL E., *Les merveilles de la vie : études de philosophie biologique pour servir de complément aux Enigmes de l'Univers (Die Lebenswunder, 1904)*. Paris, Schleicher Frères éditeurs, 1907.

HARMAND S., LEWIS J. E. & FEIBEL C.S. (et al.), « 3.3-million-year-old stone tools from Lomekwi 3, West Turkana, Kenya », dans *Nature* 521 (2015), pp. 310-315.

HEGEL G. W. F. (1837), *Leçons sur la philosophie de l'histoire.* Trad. J. Gibelin. Paris, Gallimard, 1959.

HEIDEGGER M. (1920), *Phénoménologie de la vie religieuse*. Trad. J. Greisch. Édition de M. Jung, Th. Regehly et Cl. Strube. Paris, Gallimard, 2012.

- (1922), *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*. Préface de H.-G. Gadamer, postface de H. U. Lessing, traduction par J.-F. Courtine. Mauvezin, TER, 1992.
- (1924-25) *Platon : « Le Sophiste »*. Trad. J.-F. Courtine, P. David, D. Pradelle et Ph. Quesne. Paris, Gallimard, 2001.
- (1927), *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant*, Trad. E. Martineau. Paris, Gallimard, 1982.
- (1927), *Être et Temps*. Trad. E. Martineau. Paris, Authentica, 1985.
- (1938-39) *Interprétation de la « Deuxième considération intempestive » de Nietzsche*. Trad. de A. Boutot. Paris, Gallimard, 2009.

HELLER M., *Psychothérapies corporelles*. Bruxelles, de Boeck, 2008.

HENDERSON E. H., « Homo symbolicus. A definition of man », dans *Man and World* 4 (1971), pp. 131–150.

HENSHILWOOD C. S. et d'ERRICO F. (Ed.), *Homo Symbolicus. Homo symbolicus. The dawn of language, imagination and spirituality.* Amsterdam, Benjamins, 2011.

HENSHILWOOD C.S. et DUBREUIL B., « Material culture and language », dans C. Lefebvre, B. Comrie, H. Cohen (éds.), *New Perspectives on the Origins of Language*. Amsterdam, Benjamins, 2013.

HENSHILWOOD C.S. et DUBREUIL B., « Reading the artefacts: Gleaning language skills from the Middle Stone Age in southern Africa », dans R. Botha, C. Knight (éds.), *The Cradle of Language*. New York, Oxford University Press, 2009.

HENSHILWOOD C.S. et LOMBARD M., « Becoming human : Archaeology of the sub-Saharan Middle Stone Age », dans C. Renfrew, P. Bahn (éds.), *The Cambridge World Prehistory*. New York, Oxford University Press, 2014.

- *Histoire et vérité*. Paris, Seuil, 1955.

HODGSON G. M., « Social Darwinism in Anglophone Academic Journals: A Contribution to the History of the Term », dans *Journal of Historical Sociology* 17 (2004), pp. 428-463.

HUSSERL E., (1907) *L'idée de la phénoménologie.* Trad. A. Lowit. Paris, PUF, 1992.

- (1913) *Idées directrices pour une phénoménologie* (Ideen I). Trad. P. Ricœur. Paris, Gallimard, 1947.
- (1929) *Médiations cartésiennes.* Trad. G. Pfeiffer et E. Levinas. Paris, Vrin, 1947.
- (1935-36) *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale.* Traduction et préface de G. Granel et J. Derrida. Paris, Gallimard, 1976.
- (1939). *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit.* Édition critique dirigée par F. Worms, Préface et notes de Camille Riquier, Paris, PUF, 2021.

JAGU A., « Saint Paul et le Stoïcisme », dans *Revue des Sciences Religieuses* 32 (1958), pp. 225-250.

JAMES W. (1907), *Le Pragmatisme*. Traduction de E. Le Brun avec une introduction par H. Bergson. Paris, Flammarion, 2007.

JEANMART G., « La dramatique de la volonté chez Augustin », dans *Philosophique* 8 (2005), pp. 67-90.

JEANS J. H., (1930) *The Mysterious Universe.* Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

JOHANSON D. C. & MASAO F. T. (et al.), « New partial skeleton of Homo habilis from Olduvai Gorge, Tanzania », dans *Nature* 327 (1987), pp. 205–209.

JOHNSON A. T., « Is Organic Life "Existential"? Reflections on the Biophenomenologies of Hans Jonas and Early Heidegger », dans *Environmental Philosophy* 11(2014), pp. 253-278.

KAHANG'A Rukonkish, « Liberté et libération à la lumière de la justice et dans les équivoques d'une jeunesse », dans *Revue Philosophique de Kinshasa* 17-18 (1996), pp.125-154.

KANT, E., (1781) *Critique de la raison pure*. Traduction française avec notes par A. Tremesaygues et B. Pacaud. Préface de C. Serrus. Paris, PUF, 1944.

- (1788) *La critique de la raison pratique*. Présentation et traduction de J.-P. Fussier. Paris, Flammarion, 2003.
- (1798) *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Trad. M. Foucault. Paris, Vrin, 1964.

KHOSRO Khazai Pardis, *Les Gathas. Le livre sublime de Zarathoustra*. Paris, Albin Michel, 2011.

KIERKEGAARD S., *Le concept de l'angoisse*. Trad. K. Ferlov & J.-J. Gateau. Paris, Gallimard, 1935.

KLEIN E., « La physique quantique et ses interprétations. A l'occasion d'un centenaire », dans *Études* 394 (2001), pp. 629-639.

KOESTLER A., *The Sleepwalkers.* London, Hutchinson, 1964.

KOYRE A., *La révolution astronomique : Copernic, Kepler, Borelli*. Paris, Hermann, 1961.

KREMER-MARIETTI A., « Symbolique », dans *Encyclopaedia Universalis.* Corpus 12, Paris, Encyclopaedia Universalis, 1992.

- *L'idée de l'histoire. Les inédits de Yale et autres écrits d'exil.* Trad. F. Capeillères, Paris, Le Cerf, 1988.
- *L'inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923).* Paris, PUF, 2014.
- *La conception stoïcienne de la causalité*. Paris, Vrin, 1989.
- *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*. Trad. P. Lévy. Paris, Gallimard, 1972.
- *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger.* Paris, Payot, 2006.
- *La Formation de l'esprit scientifique*. Paris, Vrin (5e édition), 1967.
- *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris, Seuil, 2003.

- *La Science et le monde moderne*. Trad. H.Vaillant. Frankfurt / Paris / Lancaster, Ontos Verlag, 2006.

LACAN J., *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966.

LADRIÈRE J., « Objectivité et réalité en mathématiques », dans *Revue Philosophique de Louvain* 84 (1966), pp. 550-581.

LAFONT O., *D'Aristote à Lavoisier : les étapes de la naissance d'une science*. Paris, Ellipses, 1994.

LALANDE A., (1902) « Rationalisme », dans *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1993.

LAPOINTE J., « La grâce chez Augustin et dans l'Augustinisme », dans *Laval théologique et philosophique* 55(1999), pp. 425-444.

LAPORTE Jean, « La grâce chez Augustin et dans l'augustinisme », dans *Laval théologique et philosophique* 55 (1999), pp. 425-444.

LARIVÉE A. & LEDUC A., « Le souci de soi dans « Être et Temps ». L'accentuation radicale d'une tradition antique ? », dans *Revue Philosophique de Louvain* 100 (2002), pp. 723-741.

- « Saint Paul, Augustin et Aristote comme sources gréco-chrétiennes du souci chez Heidegger », dans *Revue Philosophie* 69 (2001), pp. 30-50.

LARRÈRE C. & LARRÈRE R., *Penser et agir avec la nature. Une enquête philosophique*, Paris, La Découverte, 2015.

LATOUR A.. « Le concept leibnizien d'entéléchie et sa source aristotélicienne », dans *Revue Philosophique de Louvain*100 (2002), pp. 698-722.

- *Le cogito herméneutique : l'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Paris, Vrin, 2000.
- *Le Concept de nature*. Traduction et préface de. J. Douchement. Paris, Vrin, 1998.
- *Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions. Introduction à l'étude du dualisme platonicien, du gnosticisme et du manichéisme*. Paris, Gallimard, 1946.
- *Le Principe de relativité et ses applications en physique*. Trad. H. Vaillant. Louvain-la-Neuve, Éditions Chromatika, 2012.

LEAKEY L.S.B., TOBIAS P.V. et NAPIER J.R., « A New Species of the Genus Homo from Olduvai Gorge », dans *Nature* 202 (1964), pp. 7-9.

- *Lectures* II. *La Contrée des philosophes*. Paris, Seuil, 1999.
- *Lectures III. Aux frontières de la philosophie.* Paris, Seuil, 1999.

LEQUIN **Y.-M.,** « L'affectivité pathétique de la *distentio* au livre XI des *Confessions* d'Augustin », dans *Noesis* 16 (2010), pp. 39-45.

LEROI-GOURHAN A. & GROENEN M., *L'Art pariétal : langage de la Préhistoire*, Grenoble, J. Milion, 1992.

LEROI-GOURHAN A., *Le Geste et la Parole*. Vol. 2. *La Mémoire et les Rythmes.* Paris, A. Michel, 1965.

- *Les parties des animaux*. Texte établi et traduit par P. Louis. Paris, Budé-Belles-Lettres, 1956.

LÉVY-LEBLOND J.-M. & BALIBAR F., *Quantique : rudiments*. Paris, Dunod,1984.

LIEBERMAN D. E., WOOD B. A. & PILBEAM D. R., « Homoplasy and early Homo : an analysis of the evolutionary relationships of H. habilis sensu stricto and H. rudolfensis », dans *Journal of Human Evolution* 30 (1996), pp. 4–6

LOCKE J., (1689) *Essai sur l'entendement humain*. Livres I et II. Trad. J-M Vienne. Paris, Vrin, 2001.

LONG A.A. & SEDLEY D. N. (1987), *Les philosophes hellénistiques II. Les Stoïciens*, trad., J. Bunschwig et P. Pellegrin. Paris, Flammarion, 2001.

MACHEREY P., « IV. Omnis determinatio est negatio », dans Idem, *Hegel ou Spinoza* , Paris, 1990, pp.139-260.

MALAPERT P., « L'amour intellectuel de dieu d'après Spinoza », dans *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 26 (1888), pp. 245-258.

MARSHALL A., « Sur les origines de la momification égyptienne », dans *Archeologia* 524 (2014), pp. 66-73.

MARZANO M., *La philosophie du corps*. Paris, PUF (Que sais-je ?), 2013.

MATTÉI J.-F., *Pythagore et les pythagoriciens*. Paris, PUF (Que sais-je ?), 2013.

MAZAURIC S., *Histoire des sciences à l'époque moderne*. Paris, Armand Colin, 2009.

McPHERRON S. P. & ALEMSEGED Z. (et al.), « Evidence for stone-tool-assisted consumption of animal tissues before 3.39 million years ago at Dikika, Ethiopia », dans *Nature* 466 (2010), pp. 857-860.

MEESEN Y., « De la facticité à la métaphysique : Heidegger a-t-il bien lu augustin ? », dans *Nouvelle revue théologique* 128 (2006), pp. 48-66.

- « Platon et Augustin : mêmes mots, autre sens », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 89 (2005), pp. 433-458.

MERLAN Ph., *From Platonism to Neoplatonism*. La Haye, Nijhoff, 1953.

- *Métaphysique*. Trad. M.-P. Duminil et A.Jaulin. Paris, Flammarion, 2008.

MEYER M. & ROBINSON J. M., *The Nag Hammadi Scriptures*. San Francisco, HarperOne, 2007.

MONOD J., *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*. Paris, Seuil, 1970.

MORAIS M., « La pertinence du concept du souverain bien au sein de la morale kantienne », dans *Revue Philosophique de Louvain* 99 (2001), pp.1-25.

MUDIJI Malamba, « L'engagement culturel, condition pour un ordre social nouveau », dans *Philosophie africaine et ordre social. Actes de la 9è Semaine Philosophique de Kinshasa*, Kinshasa, 1985, pp. 46-47.

MUGLER C., « Le problème d'Anaxagore », dans *Revue des Études grecques* 69 (1956), pp. 314 -376.

MÜLLER R., *Les stoïciens : la liberté et l'ordre du monde,* Paris, Vrin, 2006.

MUMFORD L. (1934), *Technique et civilisation*. Trad. D. Moutonnier. Paris, Seuil, 1950.

NABERT J., *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*. Paris, PUF, 1994.

NARBONNE J.-M. & LANGLOIS L. (éd.), *La Métaphysique – son histoire, sa critique, ses enjeux. Actes du XXVIIe Congrès de l'ASPLF* (Québec, 18-22 août 1998). Paris/ Québec, Vrin/Les Presses universitaires Laval, 2000.

NATALI C., *L'action efficace. Etudes sur la philosophie de l'action d'Aristote*. Louvain, Editions Peeters, 2004.

NATANSON J., « La peur et l'angoisse », dans *Imaginaire & Inconscient* 22 (2008), pp. 161- 173.

NEMESHEGYI P., *La paternité de Dieu chez Origène*. Paris-Tournai, Desclée &Cie, 1960.

NGIMBI-Nseka, *Métaphysique générale*. Kinshasa, 2007.

NOLAN L., *Primary and Secondary Qualities: The Historical and Ongoing Debate*. Oxford, Oxford University Press, 2011.

OFRATH Y., « Le concept de forme dans la philosophie de Spinoza », dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 139 (2014), pp.147-173.

PATY M., « Einstein et la complémentarité au sens de Bohr : du retrait dans le tumulte aux arguments d'incomplétude », dans *Revue d'histoire des sciences* 38 (1985), pp. 325-351.

PELLEGRIN P., *La classification des animaux chez Aristote. Statut de la biologie et unité de l'aristotélisme*. Paris, Les Belles Lettres, 1982.

- *Penser l'image II. Anthropologies du visuel*. Dijon, Les Presses du réel, 2015.
- *Penser l'image III. Comment lire les images* ? Dijon, Les Presses du réel, 2017.

PÉTREMENT S., « La notion de gnosticisme », dans *Revue de Métaphysique et de Morale* 65 (1960), pp. 385-422.

- *Phèdre*. Trad. L. Brisson. Paris, Flammarion, 2006.
- *Philosophie de la volonté*. Tome II. *Finitude et culpabilité*. Paris, Aubier, 1960.
- *Physique*. Trad. P. Pellegrin. Paris, Flammarion, 2000.

PIERRON J.-Ph., « De la fondation à l'attestation en morale : Paul Ricœur et l'éthique du témoignage », dans *Recherches de Science Religieuse* 91 (2003), pp. 435-459 ;

PINET P., *Pasteur et la Philosophie*. Paris, L'Harmatan, 2005.

PLATON, *Philèbe*. Trad. J. -F. Pradeau. Paris, Flammarion, 2002.

- *Politique*. Trad. J. Aubonnet. Paris, PUF. 1968.

POPPER K. (1972), *La Connaissance objective : une approche évolutionniste*. Paris, Flammarion, 1999.

- (1976), *La quête inachevée*. Trad. R. Bouveresse. Paris, Calmann-Lévy, 1981.

PUECH H. C., *En quête de la gnose. I La Gnose et le temps.* Paris, Gallimard, 1978.

PUECH M., « Éthique et esthétique dans le système kantien de la téléologie transcendantale », Colloque Éthique et esthétique. Nice, 2006.

- *Questions IV*. Trad. J. Beaufret et F. Fédier. Paris, Gallimard, 1976.

REICHENBACH H., *Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie*, Teil : Bd. 1, *Rationalismus und Empirismus: Eine Untersuchung der Wurzeln philosophischen Irrtums, Braunschweig*, 1977.

RENSCH B., « Arguments for panpsychistic Identism », dans J. B. Cobb and D. V. Griffin, *Mind in nature: Essays on the Interface of Science and Philosophy*. Washington, D. C., University Press of America, 1977.

- *République.* Trad. G. Leroux. Paris, Flammarion, 2002.

RICHARD J., « Symbolisme et analogie chez Paul Tillich (I) », dans *Laval théologique et philosophique* 32 (1976), pp.43–74.

- « Symbolisme et analogie chez Paul Tillich (III) », dans *Laval théologique et philosophique* 33(1977), pp. 183-202.

RICŒUR P., *Philosophie de la volonté*. Tome I. *Le volontaire et l'involontaire*. Paris, Aubier, 1949.

ROLLAND E. et ESQUIROL L., « Le Problème du mérite et de la grâce dans la pensée chrétienne », dans *Archives de philosophie* 14 (1983), pp. 109-129.

ROMANO C. et JOLLIVET S. (éd.), *Heidegger en dialogue [1912-1930]*. Paris, Vrin, 2009.

ROUSSEAU J.-J., (1755) *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris, Gallimard, 1965.

RUMELHARD G., « Le processus de dogmatisation », dans *Recherches en didactiques* 11(2011), pp. 165 -178.

- « Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire », dans *Revue Philosophique de Louvain* 75 (1977), pp. 126-147.

SADOUILLET-PERRIN A., « Un héritier des chercheurs de la Renaissance : Jean Rey médecin au Bugue », dans *Bulletin de la Société historique et archéologique du Périgord* (1975), pp. 229-238.

SALES M., « Mythe et foi aux colloques de Rome », dans *Archives de Philosophie* 31 (1968), pp. 288-300.

SANDERS E. P., *Paul, The Apostle, Saint-Views on Judaism*. Philadelphia, Fortress,1983.

SARTHOU-LAJUS N., « Du goût pour les stoïciens », dans *Etudes* 410 (2009), pp. 775-786.

SCHLICK M., « Le vécu, la connaissance la métaphysique », dans A. Soulez et I. Sebestik (dir.), *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*. Paris, Vrin, 1985, pp. 183-197.

SCHOLEM G., *La Kabbale*. Paris, Le Cerf, 1998.

SCHRÖDINGER E., *Physique quantique et représentation du monde*. Paris, Points, 1992.

SCOPELLO M., « Courants gnostiques », dans J.-M. Mayeur, L. Pietri, A. Vauchez et M. Venard (dirs.), *Histoire du Christianisme : Le nouveau peuple (des origines à 250)*, vol. I, Paris, 2000, pp. 332-333.

SCOTT C. E., « Heidegger Reconsidered: A Response to Professor Jonas, dans *Harvard Theological Review* 59 (1966), pp. 175-185.

SEMAW S., « The World's Oldest Stone Artefacts from Gona, Ethiopia: Their Implications for Understanding Stone Technology and Patterns of Human Evolution Between 2·6–1·5 Million Years Ago », dans *Journal of Archaeological Science* 27 (2000), pp. 1197-1214

SERBAN C., « La Phénoménologie de la vie religieuse du jeune Heidegger : une mise en perspective », dans *Archives de sciences sociales des religions*, 171 (2015), pp. 213-230.

SERBAN C., « Conscience impressionnelle et conscience réflexive : Husserl, Fink et les critiques phénoménologiques », dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 137 (2012), pp. 473-493.

SINCLAIR M., « L'outil et la métaphysique : (encore une) note sur le statut ambigu de l'« ustensilité » chez Heidegger », dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 133 (2008), pp. 423-441.

SKOTT C., « Human Taxonomies: Carl Linnaeus, Swedish Travel in Asia and the Classification of Man », dans *Itinerario* 43 (2019), pp. 218–219.

SOLAL P., « Darwin et la question de la finalité », dans *Miranda* 1 (2010) [En ligne].

SOLIGNAC A., « La condition de l'homme pécheur d'après saint Augustin », dans *Nouvelle Revue Théologique* 78 (1956), pp. 359-387.

SOMMER C., l'inquiétude de la vie facticielle. Le tournant aristotélicien de Heidegger (1921-1922), dans *Les Études philosophiques* 76 (2006), pp. 1-28.

SPECHT R. (Hrsg.), *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung*. Teil: Bd. 5, *Rationalismus*. Stuttgart, Reclam, 1979.

SPÂNNEUT M., *Le stoïcisme des Pères de l'Église*. Paris, Seuil, 1957.

- *Spencer et l'évolutionnisme philosophique*. Paris, PUF, 1996.

SPENGLER O., *Le Déclin de l'Occident (1918-1922)*. Trad. M. Tazerout. Paris, Gallimard, 1948.

SUSSER M. et SUSSER E., « Choosing a future for epidemiology. II. From black box to Chinese boxes and eco-epidemiology», dans *Am. J. Public Health* 86 (1996), pp. 674-677.

TAMINIAUX J., « Heidegger et Arendt lecteurs d'Aristote », dans *Les Cahiers de philosophie* 4 (1987), pp. 41-52.

TATMAN L., « Arendt and Augustine: More Than One Kind of Love », dans *Sophia* 52 (2013), pp. 625-635.

TATON R., *Histoire générale des sciences* I. Paris, PUF, 1957.

- *Temps et récit* I. *L'Intrigue et le récit historique*. Paris, Seuil, 1983.
- *Temps et récit* II. *La Configuration dans le récit de fiction*. Paris, Seuil, 1984.
- *Temps et récit* III. *Le Temps raconté*. Paris, Seuil, 1985.

- *Theology of Culture*. New York, Oxford University Press, 1959.

TILLICH P., « The Religious Symbol », dans *The Journal of Liberal Religion* 2 (1940), pp. 13-33.

TIROSH-SAMUELSON H. & WIESE Ch. (dir), *The Legacy of Hans Jonas: Judaism and the Phenomenon of Life*. Boston, Brill, 2008.

TOCANNE B., « L'Idée de nature en France dans la seconde moitié du XVIIe siècle. Contribution à l'histoire de la pensée classique », dans *Revue d'Histoire littéraire de la France* 80 (1980), pp. 802-804.

TONONI G., *Galilée et la photodiode : cerveau, complexité et conscience.* Trad. H. Dayan, Paris, Odile Jacob, 2006.

TOOM T. (éd.), *The Cambridge companion to Augustine's "Confessions".* Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

TORT P. (Dir.), *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*. Paris, PUF, 1996.

TYLOR E. B., (1891)*vPrimitive Culture*. *Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom.* London, Murray, 1903.

VALEYRE F., « « Φυσις et φυσις [ne sont] pas la même chose. » Φυσις, physique, métaphysique dans la pensée de Heidegger de part et d'autre du tournant », dans *Les Études philosophiques* 194(2019), pp. 601-621.

VERBEKE G., *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à saint Augustin.* Paris, Desclée de Brouwer, 1945.

VERGANI M., « La lecture husserlienne de Leibniz et l'idée de « monadologie » », dans *Les Études philosophiques* 71 (2004), pp. 535-552.

VERGNIOUX A., *L'explication dans les sciences*. Bruxelles, De Boeck, 2003.

VERLEY X., « Whitehead et la subjectivité », dans *Les Etudes philosophiques* 63 (2002), pp. 511-525.

VERSPIEREN P., *Le clonage humain et ses avatars*, dans *Choisir* 483 (2000), pp. 17-23.

VINCENT G., « Le corps de l'hérétique. La critique de la gnose par Irénée », dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 69 (1989), pp. 411-421.

VISHNU SPAAK C., « Vers une philosophie phénoménologique de la nature (Schelling, Heidegger, Patočka) », dans *Alter* 26 (2018), pp. 65-83.

VOELKE A.-J., *L'idée de volonté dans le stoïcisme*. Paris, PUF, 1973.

VOULTSIADOU E. et GEROVASILEIOU V. (et al.), « Aristotle's scientific contributions to the classification, nomenclature and distribution of marine organisms », dans *Mediterranean Marine Science* 18 (2017), pp. 468-478.

WATSON F., *Paul, Judaism, and the Gentiles: Beyond the New Perspective*. Michigan, Eerdmans, 2007.

WHITEHEAD A. N., *Procès et réalité*. Trad. D. Charles, M. Élie, M. Fuchs (et al.). Paris, Gallimard, 1995.

WIDENGREN W., « Les origines du gnosticisme et l'histoire des religions », dans *The Origins of gnosticism. Colloqium of Messina 13-18 April 1966. Text of and discussions published by Ugo Bianchi*, Leiben, 1967, pp. 28-60.

WILLIAMS M. A., « Rethinking "Gnosticism" » : An Argument for Dismantling a Dubious Category », Princeton, Princeton University Press, 1996.

WOLFE C. T., « La catégorie d' « organisme » dans la philosophie de la biologie. Retour sur les dangers du réductionnisme », dans *Multitudes* 16 (2004), pp. 27-40.

YASUHIKO Sugimura, « Pour une philosophie du témoignage : Ricœur et Heidegger autour de l'idée d'« attestation » (Bezeugung) », dans *Études théologiques et religieuses* 80 (2005), pp. 483-498.

ZAC S., « Kant, les stoïciens et le christianisme », dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 77 (1972), pp. 137-165.

ZAFRANI A., « Hans Jonas ou comment sortir du nihilisme de Heidegger », dans *Archives de Philosophie* 76 (2013), pp. 497-509.