

Image et corps vivant : penser à partir de Hans Jonas

Présentation

Comment comprendre la double affirmation de Jonas selon laquelle toute chose réelle est corporelle, mais que le corps n'épuise pas l'être. En affirmant que la vie est préoccupation de soi et de son propre être, il décrit en effet une intériorité et dès lors une subjectivité à l'œuvre au sein de la vie, en deçà de la conscience du monde et de la conscience de soi du sujet humain. Or, à cet intérêt des vivants pour eux-mêmes et pour leur manière de vivre, doit correspondre, affirme-t-il, un intérêt dans la nature totale des choses. Par conséquent, Jonas entend combattre les réductionnismes qui menacent une interprétation de la vie, du corps et de la nature, mais aussi les conceptions dualistes d'un esprit séparé de toute dimension corporelle. Cette thèse est foncièrement liée à une méthode : accorder une priorité au témoignage de notre expérience plutôt que de la soupçonner. Dès lors, il faut rendre compte des dimensions objectives et subjectives, spirituelles et matérielles, intérieures et extérieures à partir de la question du corps vivant et vécu comme processus biface d'objectivation et de subjectivation. C'est en effet comme partie non indifférente et consciente du tout que nous, les humains, pouvons interpréter chaque vie et chaque action dans le monde. Nous avons mené une étude de ce lien entre la vie, le corps et l'image à partir de cette voie moyenne qui conteste tout dualisme et tout réductionnisme. L'image (*eidos*) à cet égard apparaît aussi comme preuve objective de la dimension spirituelle subjective qui ne cesse de traverser les corps vivants. Pour Jonas, dépasser le dualisme sans adopter une perspective réductionniste suppose donc de ne penser la distinction entre spirituel et corporel ni sur le mode de la séparation, ni sur celui de l'opposition.

Notre recherche se situe dans la deuxième génération de la réception de Hans Jonas, et ce à deux égards. D'abord, l'exploitation des archives personnelles de Jonas à l'Université de Constance¹ permet de découvrir

¹ Voir à ce sujet le site des archives : <https://www.kim.uni-konstanz.de/en/phil-archiv/the-collections/hans-jonas/>

des textes et des cours encore inédits, et ainsi d'approfondir de nombreux aspects de son œuvre grâce notamment à l'édition critique des œuvres complètes de Jonas chez Rombach à Freiburg². Ensuite, un nouvel essor des études jonassiennes a été donné en 2018, avec la fusion en Allemagne de trois centres de recherche en vue de tisser un réseau international de chercheurs. Aussi, l'Institut Hans Jonas de Siegen³, dirigé par Holger Burckhart, Michaël Bongardt et Jürgen Nielsen-Sikora regroupe désormais le centre fondé par Dietrich Böhler à Berlin, qui avait pris l'initiative de l'édition critique de l'œuvre de Jonas, et le centre de recherche Hans Jonas de l'Université de Cologne (John-Stewart Gordon). L'Institut de Siegen a aussi organisé un important colloque du 6 au 9 juin 2018 inaugurant une mise en lien des diverses réceptions linguistiques de Jonas, qui étaient sans doute trop dépendantes de la fortune des traductions. Un manuel issu de ces rencontres est annoncé pour 2020. Il présentera l'ensemble des ouvrages de Jonas ainsi que leurs sujets les plus importants⁴.

Proposant des articles en français et en anglais, notre dossier thématique intitulé « Image et corps vivant : penser à partir de Hans Jonas » s'inscrit dans cette génération de commentaires qui entend franchir les frontières initiales de la réception⁵. Ainsi, avons-nous croisé d'une part, la tradition française, qui a remonté le cours de l'œuvre, avec un intérêt initial pour la philosophie morale et qui a acquis peu à peu une vue de plus en plus globale⁶, et, d'autre part, la réception italienne qui a été, quant à elle, pionnière dans la réception des travaux sur le gnosticisme (depuis U. Bianchi et I.-P. Culianu, jusqu'à C. Bonaldi⁷) et l'exploitation

² Voir à ce sujet : http://hans-jonas-edition.de/?page_id=59

³ Voir le site : <https://hansjonasinstitut.de/about/team/?lang=en>

⁴ *Hans Jonas-Handbuch*, éd. par M. Bongardt, H. Burckhart, J.-S. Gordon et J. Nielsen-Sikora, Stuttgart, J.B. Metzler Verlag, à paraître en 2020.

⁵ Ce dossier prend son origine dans un colloque qui s'est tenu à l'Université catholique de Louvain (Louvain-la-Neuve), les 2 et 3 octobre 2017.

⁶ En 1990, la traduction par J. Greisch du *Principe responsabilité* (Paris, Éd. du Cerf), semble avoir inauguré la réception francophone de Jonas, en lui imposant une posture très morale. *La Religion gnostique*, traduite pourtant dès 1977, n'a guère reçu d'écho auprès des philosophes (*La Religion gnostique. Le message du Dieu Étranger et les débuts du christianisme*. Trad. par L. Evrard, Paris, Flammarion, 1977).

⁷ Claudio Bonaldi s'est consacré surtout aux premiers travaux de Jonas qu'il a traduits et commentés : H. Jonas, *Agostino e il problema paolino della libertà. Studio filosofico sulla disputa pelagiana* (trad. par C. Bonaldi; postface de A. Michelis), Brescia, Morcelliana, 2007 ; H. Jonas, *Gnosi e spirito tardoantico*. Éd. et trad. par C. Bonaldi, Milano, Bompiani, 2010.

des inédits⁸. Grâce à la présence de Jelson De Oliveira, initialement spécialiste de Nietzsche, qui a développé un vaste réseau de recherche au Brésil dédié à l'œuvre de Jonas, c'est une autre veine de commentateurs importants qui se voit représentée⁹. L'ampleur et l'intérêt de l'œuvre de Jonas trouvent ainsi progressivement leur juste mesure, au-delà des critiques acerbes parfois, tenues au cours de la première réception : critique de l'heuristique de la peur, de sa posture hybride de philosophe et d'historien des religions voire de théologien, de sa critique de la démocratie représentative ou de son conservatisme, etc. Au contraire, les auteurs ici rassemblés partagent une perspective commune : celle selon laquelle les intuitions fortes de Jonas méritent d'être étudiées pour elles-mêmes, mais aussi en raison de leur fécondité face aux défis contemporains et aux menaces des réductionnismes variés. Ils pensent donc *à partir de Jonas*.

Grand spécialiste de l'histoire de la philosophie de l'Antiquité, Emidio Spinelli est aussi traducteur de Jonas et contribue à la parution des œuvres complètes¹⁰. Son article se base sur deux textes de Jonas que nous devons aux archives de Constance : *Major Systems of Philosophy*¹¹

⁸ Citons quelques travaux essentiels d'édition des textes de Jonas conservés aux archives de Constance : « On Suffering », E. Spinelli (éd.), *Ragion pratica*, 8, 15, 2000, p. 46-52 ; « Anima e corpo. Conversazione di Vittorio Hösle con Hans Jonas », *Ragion pratica*, 8/15, 2000, p. 53-64 ; « Due lettere », P. Becchi (éd.), *Ragion pratica*, 8, 15, 2000, p. 17-31 ; *La domanda senza risposta. Alcune riflessioni su scienza, ateismo e la nozione di Dio*. Trad. par E. Spinelli, Genova, Il Melangolo, 2001 ; H. Jonas, *Conoscere Dio. Una sfida al pensiero*. Trad. par C. Bonaldi, Milano, Albo Versorio, 2006 ; *Problemi di libertà*. Éd. par E. Spinelli en coll. avec A. Michelis, Torino, Nino Aragno, 2010 ; R. Franzini Tibaldeo, « Hans Jonas' "Gnosticism and Modern Nihilism", and Ludwig von Bertalanffy », *Philosophy and Social Criticism*, 38/3, 2012, p. 289-311 ; H. Jonas, *Sulle cause e gli usi della Filosofia*. Éd. par F. Fossa, Pisa, ETS, 2017 ; E. Spinelli, *Obiettivo Platone : a lezione da Hans Jonas*, Pisa, ETS, 2019.

⁹ À partir de 2009, une série de cinq colloques dédiés à Jonas ont rassemblé des chercheurs internationaux qui ont formé un réseau avec le soutien du National Research Council of Brazil (CNPq). En 2017, un centre de recherche « Hans Jonas Brazil » est inauguré par Jelson De Oliveira, centre auquel participe également Lilian Godoy. Un dictionnaire général vient de paraître à l'initiative de ce centre, pour le quarantième anniversaire de la publication du *Principe responsabilité*. Voir Jelson de Oliveira, Éric Pommier (éd.), *Vocabulário Hans Jonas*, Editora de Universidade de Caxias do Sul, Caxias do Sul, 2019.

¹⁰ Voir H. Jonas, *Kritische Gesamtausgabe*, Band II/1 : *Zeit und Freiheit. Über den Geist der Antike und Spätantike*. Éd. par E. Spinelli en coll. avec S. Bancalari, Freiburg-Berlin-Wien, Rombach, 2021.

¹¹ H. Jonas, *Major Systems of Philosophy*, in *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas. Philosophische Hauptwerke*, Band II/2 : *Ontologische und wissenschaftliche Revolution*. Éd. par J. P. Brune, Fribourg-Berlin-Wien, Rombach, 2012, p. 199-273.

et *Problems of Freedom* (cours dispensé à la New School for Social Research en 1970)¹². Malgré son intérêt pour les enjeux philosophiques contemporains, Jonas, qui se disait historien de la philosophie de l'Antiquité, ne s'est donc jamais détourné de la période hellénistique où il voyait naître une typologie de la liberté et de la volonté qui a marqué toute l'histoire de la philosophie occidentale. Cette préoccupation constante à l'égard des enjeux contemporains et antiques le pousse à établir des moments de connivence ou de dissension entre courants philosophiques au sein des différentes périodes de l'histoire, qu'il conçoit comme un renouvellement de la manière dont nous interprétons notre condition humaine¹³. Ainsi, à travers notamment sa critique du matérialisme antique, de l'atomisme ou du stoïcisme, Jonas développe-t-il une critique qui reste valable selon lui pour tout matérialisme dans l'histoire de la philosophie en raison du réductionnisme qui lui est inhérent. Emidio Spinelli retrace ici la critique que Jonas adresse au matérialisme antique incapable de rendre compte de la subjectivité ou de l'intériorité : pour l'atomisme, c'est en effet la perception qui est rendue incompréhensible par les lois du système, tandis que pour la Stoa, c'est la liberté d'action qui est reconduite au déterminisme. Dans ces deux textes, la critique jonassienne de l'atomisme, qui réduit la pensée à une dimension purement objective et lui nie toute subjectivité ou intériorité, est assez semblable à celle qu'il mène dans son ouvrage, *Puissance ou impuissance de la subjectivité*, à l'égard des théories matérialistes contemporaines qui réduisent la pensée au cerveau. En effet, Jonas n'a de cesse d'affirmer que nous devons pouvoir rendre compte des vécus quotidiens dont nous faisons l'expérience certaine. Dès lors, ces systèmes philosophiques qui ne peuvent intégrer leur autocompréhension seront d'emblée disqualifiés, selon l'antique argument de la rétorsion.

Pour Jonas, c'est au cours de l'Antiquité tardive que se met en place une typologie de la liberté qui traversera tout l'Occident et engagera une rupture profonde entre l'action humaine et le monde des vicissitudes humaines. (1) Une liberté impuissante — en raison du péché antécédent — est développée dans le gnosticisme, où l'homme ne peut agir dans le monde au sens fort, puisque son agir demeure sans conséquence pour

¹² H. Jonas, *Problemi di libertà*. Éd. par E. Spinelli en coll. avec A. Michelis, Torino, Nino Aragno Editore, 2010.

¹³ Voir à ce sujet : H. Jonas, *La Gnose et l'esprit de l'Antiquité tardive. Histoire et méthodologie de la recherche*. Trad. et présenté par N. Frogneux, Milano, Mimesis, 2017.

l'être comme totalité dont l'aventure reste indépendante. (2) Marquée par le sceau du péché originel, la liberté chrétienne est très différente de la liberté gnostique du point de vue cosmologique, mais elle peut en dernière analyse s'y ramener d'un point de vue existentiel, puisque, comme l'a montré Jonas dans ses études consacrées à Paul et à Augustin, la volonté humaine est devenue mauvaise après la chute et ne peut plus dès lors accomplir le bien que par le biais d'un principe transcendant le monde : la grâce divine. (3) La troisième thèse antique est celle de la liberté des stoïciens, qui se tiennent en retrait du monde et ne croient qu'en la liberté intérieure. Ceux-ci sont les héritiers de la position grecque classique qui pose un ordre cosmique bon puisque intelligible, et donne son sens à l'existence humaine comme microcosme. C'est à cette question qu'Emidio Spinelli consacre son article : si les Stoïciens doutent d'eux-mêmes, en revanche, ils ne doutent pas du monde.

Cette typologie de la liberté permet de comprendre comment l'Occident s'est engagé dans un long fourvoiement, que Jonas ne se contente pas de diagnostiquer, mais auquel il réplique aussi avec une conception de l'être total, qui s'est rendu sensible au sein de l'aventure cosmothéandrique. Son célèbre mythe du Dieu faible pose en effet le récit imagé de cette intériorité, dont l'enjeu est bien de conférer à l'être un être-tel, un *Sosein*, une manière d'être.

Prenant au sérieux la thèse que nous n'accédons au monde qu'à partir de nous-mêmes et que nous ne pouvons pas douter du témoignage de notre expérience qui est celle du pouvoir de notre liberté, Pierre Montebello montre qu'il ne suffit pas de parler de gnosticisme ou de gnose pour s'entendre. Ce que remarque également Alex Peltier en étudiant Raymond Ruyer. En effet, le commentaire de Bruno Latour sur Eric Voegelin (qui laissent tous deux de côté la différence entre *pistis* et *gnosis* avec le risque d'un contresens, à savoir une définition de la gnose comme lien fragile de la foi), établit une généalogie de la perte du sens de la Terre en faisant fond sur des conceptions du gnosticisme incompatibles avec celles de Jonas, plus proche quant à lui de l'égyptologue Jan Assmann. Mais l'enjeu de l'article de Pierre Montebello tient surtout dans la défense de la notion de Nature pour repenser notre attachement à la Terre, à condition évidemment qu'elle ne soit pas prise dans un cadre naturaliste ou mécaniste d'une totalité ordonnée disposant de ses parties. La Nature dont nous sommes, en effet, nous offre une autre manière de concevoir la partie et le tout que sur le mode mécaniste ou du macrocosme et du microcosme : elle est une figure d'inclusion et d'apparement,

de coappartenance entre les êtres et de communauté entre les esprits, les corps, les vivants et les non-vivants. C'est ainsi dans un travail de composition infinie des êtres, et une manière cosmomorphe de penser et d'agir, qu'il voit une possibilité de dépasser les impasses d'une transcendance d'exclusion et de déconnexion liées à la typologie de la liberté occidentale.

Pierre Montebello s'accorde manifestement sur la proximité entre Jonas et Nietzsche avec Jelson De Oliveira dont l'article montre comment les deux dogmes modernes qui entravent la fondation de la responsabilité dans l'être, à savoir qu'il n'y a ni vérité métaphysique ni passage de l'être au devoir-être, reposent sur une neutralisation de la vie en deçà de laquelle Nietzsche et Jonas permettent de revenir avec une conception non-dualiste, et ce malgré leurs divergences quant à la valeur qui s'y affirme. Ainsi, si Jonas semble le plus souvent critique à l'égard de Nietzsche, il lui doit en réalité davantage qu'il n'y paraît. Et ces deux philosophes s'accordent certainement en outre sur un point : celui que la vie ne peut manquer de s'interpréter.

Dès lors, il faudrait ajouter une quatrième dimension de la liberté, ontologique cette fois, comme condition de possibilité de tous les dualismes et réductionnismes, mais aussi des interprétations qui consistent à se donner à soi-même une image de ce que signifie vivre dans le monde et y agir, car à cette liberté humaine consciente répondra une liberté au sein de la nature. Par cette image de soi, l'humanité déploie l'histoire, par sa liberté de ne pas se conformer ou s'adapter seulement au réel donné, mais de le vivre sous divers modes. La liberté humaine est donc essentiellement une « liberté eidétique » celle d'imager et d'imaginer le monde, de manière individuelle et collective. Le texte de Roberto Franzini Tibaldeo se penche sur cette question, car dans sa perspective, qui insiste tout à la fois sur la continuité du vivant et sur la spécificité humaine, l'image joue un rôle central et ambigu d'adéquation et de distanciation. D'une part, parce que conférer du sens suppose de produire des images. La liberté eidétique est ainsi indissociablement théorique et pratique, anthropologique et éthique, menant à la question de la responsabilité et se traduisant en libre arbitre. C'est aussi dans cette capacité à produire des images et ainsi à agir de manière pratique et théorique que Jonas trouve le témoignage objectif de la liberté humaine. La condition de possibilité de la création d'images est liée à celle d'un corps imaginaire, qui en produisant des *eidè* produit des possibles pour l'action dans un cadre limité.

En outre, dans la mesure où elle est ancrée dans la vie, l'image en déploie également le processus biface d'objectivation et de subjectivation, comme dynamique qui manifeste celle de la liberté en lien avec le monde (objectivation) dans lequel elle est impliquée, mais au sein duquel elle produit toujours aussi de la distance qui peut confiner au retrait (subjectivation). Il faudrait alors comprendre la capacité à être « authentiquement humain », comme capacité à préserver la dialectique risquée entre subjectivation et objectivation de la liberté, dont témoigne l'image.

Ainsi, sacrée, historique et vulnérable, « l'image de l'homme » comporte à la fois une portée ontologique et anthropologique, mais aussi la tentation pratique constante de rompre avec sa condition corporelle qui la lie à la nature. Se tenir sur une ligne étroite entre réduction à un élément du tout et arrachement à l'égard de la Nature, tel est le défi constant de notre condition d'*homo pictor*, capable mais aussi contraint à produire des images explicites. C'est ainsi que Jonas pose l'homme comme *déhiscent*¹⁴ ; ce terme de botanique, utilisé en phénoménologie notamment par Merleau-Ponty ou dans son anthropologie philosophique par Franck Tindland, désigne précisément ce rapport de provenance et de distance et ainsi de dépendance relative, mais aussi de liberté relationnelle.

Avec cette question de la continuité et de la discontinuité de l'humain au sein du monde, la continuité et la discontinuité de l'évolution de la liberté au sein de l'être à travers celle de l'image et de son rapport à la vie et au corps, peut-on montrer que ces possibles ne sont pas infinis, et qu'ils sont toujours liés à leurs conditions de possibilité ? Lewis Coyne et Michael Hauskeller, deux philosophes anglo-saxons spécialistes des questions de bioéthique et d'éthique de l'environnement, qui considèrent les thèses de Jonas comme particulièrement fécondes aujourd'hui, analysent ici l'expression utilisée par Jonas dans l'impératif catégorique du *Principe responsabilité* de « vie authentiquement humaine » comme base de sa critique du transhumanisme et des transformations technologiques de l'humain. Il s'agira de distinguer, selon les auteurs, deux concepts différents sous cette unique expression, alors même que Jonas semble les utiliser comme synonymes : d'une part, l'image ou l'idée de l'homme et, d'autre part, la condition humaine. En effet, la première désigne la dimension morale de notre être, comme agent moral toujours capable du bien et du mal, tandis que la seconde concerne l'être

¹⁴ Voir à ce sujet le numéro thématique de la *Revue philosophique de Louvain*, 100/3 (août), 2002, « L'être déhiscent de l'humain », coord. par N. Frogneux.

organique de l'humain, dont l'interdépendance et la connexion avec les autres vivants et avec les non-vivants assurent la dignité (nous revenons ainsi à la question de Pierre Montebello). Or, ces deux dimensions de notre condition humaine sont menacées par le transhumanisme qui néglige des critères qualitatifs au nom de critères quantitatifs (par exemple la durée de la vie ou les performances physiques). Tout comme Lewis Coyne et Michael Hauskeller qui constatent l'importance de la manière dont est menée la vie, c'est-à-dire du sens qui lui est conféré, Roberto Franzini Tibaldeo reprend cette question de la qualité de la vie et de la signification anthropologique et éthique de la théorie de l'image. La qualité de la vie terrestre s'exprime dans la liberté eidétique et réflexive de l'être humain, qui est essentiellement liée au fait d'être responsable et d'éprouver le sentiment de responsabilité. Il lui donne un contenu précis (ce « facteur X » unique auquel Coyne et Hauskeller pensaient devoir renoncer) et souligne les deux devoirs principaux qui sont compris dans l'impératif jonassien : celui de l'existence de l'humanité, mais aussi celui de la manière dont l'humanité sera. C'est ainsi qu'il consacre une analyse à la question de l'être-tel (*Sosein*) qui comprend deux aspects : être authentiquement humain signifie être d'une part capable d'accomplir le devoir de responsabilité humaine, et d'autre part, pouvoir jouir d'une vie de qualité, heureuse et bonne. L'image apparaît ici comme la clé pour comprendre tant l'appartenance humaine au monde vivant que son irréductible différence.

Tandis que Jelson De Oliveira retraçait une rencontre secrète, Francesca Michellini nous rapporte l'histoire d'une rencontre manquée entre Helmut Plessner et Jonas. Malgré les affinités manifestes de leurs biologies philosophiques respectives (organisme comme frontière entre intérieur et extérieur, forme, totalité, processualité, téléologie, transcendance, centrement, niveaux), Jonas ne cite pas Plessner, dont l'ouvrage *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*¹⁵ est paru en 1928, et qu'il ne pouvait ignorer en publiant 38 ans plus tard *The Phenomenon of Life*. Tous deux partagent en outre la thèse que l'intériorité doit bien être reconnue aux vivants, mais pas aux non-vivants, et dès lors des critiques similaires à l'égard

¹⁵ Cet ouvrage a été traduit récemment en langue française et donnera sans doute lieu à une meilleure réception de son auteur dans le monde francophone. H. Plessner, *Les degrés de l'organique et l'Homme. Introduction à l'anthropologie philosophique*. Trad. par P. Osmo, présentation par D. Guimbail, Paris, Gallimard, 2017.

de la philosophie de Heidegger, qui se base quant à lui sur une tradition dualiste de l'existence et du monde, entre lesquels le corps vivant et les organismes disparaissent. Pourtant, pour Francesca Michellini, si Plessner — qui a fréquenté durant un an la New School — et Jonas semblent mutuellement s'ignorer, c'est en raison de véritables divergences philosophiques liées à leur relation à l'analytique existentielle, et pas seulement pour des raisons contingentes dues à leurs parcours personnels. Alors que Plessner pose d'emblée la question anthropologique et celle de ses conditions dans le vivant, Jonas, lui, reste doublement héritier de Heidegger, d'une part avec la question ontologique fondamentale, « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? », d'autre part, en élargissant au vivant les existentiels heideggériens.

C'est en identifiant précisément la nécessité de répondre à cette même question ontologique qu'Alex Peltier étudie les notions de corps et de proprioception. D'ailleurs, la méthode mobilisée s'avère jonassienne, avec une approche mixte, à la croisée entre les sciences objectivantes (qui, bien comprises, peuvent témoigner du processus de subjectivation), et la tradition philosophique qui peut faire droit à l'intériorité. À partir de cette expérience concrète d'une unité de la vie, il est en effet possible de répliquer au dualisme de l'homme et du monde, mais aussi à celui de l'âme et du corps. Ici encore, la manière dont le monde se donne à une subjectivité et la manière aussi dont la subjectivité se donne au monde, sont les enjeux centraux, mais dans un cadre français cette fois, avec Ruyer et Henry. En retraçant l'histoire du vécu perceptif au sein de la notion de « schéma corporel », Alex Peltier souligne les dimensions indissociablement théoriques et pratiques qui lient la proprioception, l'image du corps et la motricité. Le corps vécu et vivant apparaît donc aussi comme intentionnalité objective et lieu tangible de signification.

Le dernier article du dossier, consacré par Nathalie Frogneux à la figure du serpent Ouroboros, revient sur l'image en tant que récit mythologique, dont Jonas demeure un grand spécialiste depuis ses travaux consacrés aux mythes gnostiques de l'Antiquité tardive jusqu'à la rédaction de son propre mythe d'un Dieu souffrant. L'enjeu est ici le sens, c'est-à-dire la guise ou la manière dont se déploie la vie, tant individuelle que collective. À nouveau, il s'agit de la question de l'auto-interprétation ou de l'herméneutique du sens, dont ne peut se passer la vie sous toutes ses formes et à des degrés divers, dès lors qu'elle est rapport à soi-même. Comme Lewis Coyne et Michael Hauskeller, elle revient ici sur la question des images vraies ou fausses. Or, dans toute l'œuvre de Jonas,

une image apparaît récurrente de manière plus ou moins implicite : celle du serpent Ouroboros se mordant la queue, qui figure l'être-tel de la vie, son ambiguïté et ses dimensions indissociablement objective et subjective. Elle figure en outre la téléologie immanente de celui qui se dirige vers lui-même pour s'accomplir ou s'autodétruire. Pourtant, si Jonas tient cette image pour vraie, c'est sans doute en raison du fait qu'elle ne conduit pas vers un *télos* externe qui nous ferait quitter le monde, mais décrit une téléologie immanente et le mouvement de retour dans une immanquable auto-interprétation qui n'est pas seulement théorique, mais aussi pratique.

À partir de la notion centrale de l'image dans l'œuvre de Jonas, nous avons donc pu mettre en évidence le fait que la vie et le corps ne se réduisent pas à la matière morte, et ainsi dégager des arguments pour répliquer aux réductionnismes ambiants.

Université catholique de Louvain	Nathalie FROGNEUX
Institut supérieur de philosophie	
Faculté de philosophie, arts et lettres	
Place Cardinal Mercier, 14 – boîte L3.06.01	
B – 1348 Louvain-la-Neuve	
nathalie.frogneux@uclouvain.be	

Pontifícia Universidade	Roberto FRANZINI TIBALDEO
Católica do Paraná	
Escola de educação e humanidades	
R. Imac. Conceição, 1155	
Prado Velho, Curitiba – PR, 80215-901	