

- Bugat, Florence. 2012. *Une autre existence. La condition animale*. Paris: Albin Michel.
- Depaz, Natalie. 2001. *Lucidité du corps. De l'empirisme transcendantal en phénoménologie*. Dordrecht: Springer.
- Di Martino, Carmine. 2014. Husserl and the Question of Animality. *Research in Phenomenology* 44.1: 50–75.
- Heinämaa Sara. 2013. Transcendental Intersubjectivity and Normality: Constitution by Morals. In *The Phenomenology of Embodied Subjectivity*, ed. Rasmus Thybo Jensen & Dermot Moran, 83–104. Dordrecht: Springer.
- Heinämaa Sara. 2014. The Animal and the Infant: From Embodiment and Empathy to Generativity. In *Phenomenology and the Transcendental*, ed. Sara Heinämaa, Miira Hartimo, Timo Miettinen, 129–146. New York: Routledge.
- Lotz, Christian. 2006. Psyche or Person? Husserl's Phenomenology of Animals. In *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie*, ed. Dieter Lohmar, Dirk Fonfara, 190–202. Dordrecht: Springer.
- Monod, Jean-Claude. 2014. Why I Talk to My Dog. Husserl and the Extension of Intersubjectivity. *Environmental Philosophy* 11: 17–26.
- Steinbock, Anthony. 1995. Phenomenological concepts of normality and abnormality. *Man and World* 28: 241–260.
- Taipale, Joonas. 2012. Twofold Normality: Husserl and the Normative Relevance of Primordial Constitution. *Husserl Studies* 28.1: 49–60.

LE SYNDROME ANIMAL CHEZ HANS JONAS

Nathalie Frogneux

Introduction

La question de l'animal apparaît chez Jonas comme intermédiaire entre l'apparition de la vie et apparition de l'homme, mais elle est néanmoins importante en ce qu'elle permet de manifester des caractéristiques du vivant encore implicites chez les unicellulaires. Nous avançons donc la thèse que l'animal est un syndrome qui permet d'observer la révolution phénoménologique de la liberté ontologique devenue désormais explicite : c'est-à-dire éprouvée subjectivement et observable objectivement.

Nous procéderons en trois moments dans notre exposé : d'abord, en montrant que Jonas établit une herméneutique du vivant par le vivant, ensuite en tentant de saisir la différence ontologique de l'animal, enfin en soulignant que la continuité ontologique au sein du vivant est marquée par une discontinuité phénoménologique.

1. L'herméneutique du vivant

En quels termes parler de l'animal ? Est-ce un singulier générique ? Faut-il commencer par se dorer de critères pour identifier, parmi les vivants, les animaux ? Est-il d'ailleurs pertinent de désigner au singulier l'animalité (de l'insecte au cheval) ou vaudrait-il mieux utiliser le pluriel et parler des animaux dans leur diversité ? De quoi et de qui parlons-nous exactement lorsque nous parlons des

animaux ? Jonas n'est certes pas dupe de la difficulté et du cercle herménéutique dans lequel cette démarche l'entraîne. Il écrit en effet : « Délimiter un phénomène qui est représenté par une diversité d'individus entraîne dans le cercle bien connu qui consiste à se servir de l'unité présumée de cette diversité pour lui assigner un nom générique, puis à se servir de la signification de ce nom afin de définir l'unité de cette diversité et décider en conséquence d'y inclure tel ou tel individu. »¹

Cette citation de Jonas semble poser d'emblée le problème de la définition de l'animalité, de la pertinence de sa délimitation par rapport aux hommes et au végétal. Pourtant, elle est issue d'un texte que l'auteur consacra en 1967 au colloque de Messine à la question de la délimitation du gnosticisme de l'Antiquité tardive, dont il était un grand spécialiste. La question était similaire, en effet. Comment peut-on établir des critères clairs d'appartenance à un courant spirituel et ainsi délimiter un ensemble de courants, sectes et églises comme gnostiques ? Quelle serait la pertinence d'un tel classement ? Constatant que la définition de critères précis comme condition de possibilité de l'appartenance au gnosticisme est voué à l'échec, il cessera de parler du concept de gnosé² et opéra finalement pour la saisie d'un « syndrome gnostique »³. Il passe donc d'une définition très claire et succincte – le dualisme anticosmique marqué par un Dieu outre mondain – à la nécessité de faire preuve d'oreille musicale pour reconnaître l'anticosmisme gnostique. C'est ainsi dans ses propres textes que nous trouvons les clés herménéutiques de sa philosophie de l'existence animale, puisque là aussi, il établit d'abord des critères clairs dont il devra modérer la portée⁴. Tout semble indiquer que, pour le phénomène animal comme pour le phénomène gnostique, Jonas propose de désigner un halo autour

¹ Jonas 2013: 263.

² Voir Jonas 1930.

³ Voir Jonas 2013: 337–353.

⁴ Voir Gens 2008.

Le syndrome animal chez Hans Jonas

235

d'un noyau dur et fera preuve de souplesse et d'« oreille musicale »⁵, au cas par cas pour y intégrer un individu ou une espèce. Il serait donc possible de reprendre le terme de syndrome qu'il adopte pour les courants gnostiques et de l'appliquer à l'animalité. C'est bien ce que l'on pourrait nommer alors le « syndrome animal » que Jonas tente d'identifier.

Pour établir une typologie des caractéristiques de l'animalité, Jonas entre en effet dans le cercle herménéutique « qui va de l'unité pressentie au principe d'unité qui est postulé et qui revient, par la critique, à l'unité telle qu'elle a à nouveau à être assignée »⁶. Or, si Jonas ne renonce pas à affronter cette difficulté qu'il mesure parfaitement, c'est qu'il éprouve le besoin d'établir l'animalité comme forme de vivant spécifique, entre végétal et humain, car elle marque un seuil et un gain ontologique pour la liberté au sein de la nature.

Dans son herménéutique de la vie, Jonas adopte une stratégie méthodologique à triple entrée ou selon deux perspectives : l'observation, l'empathie et l'analogie, c'est-à-dire d'abord, la perspective en troisième personne à distance, d'autre part, la perspective en deuxième personne de la rencontre et enfin la perspective en première personne, celle de l'observateur capable de comprendre à partir de son expérience propre.

En effet, revenant à la tripartition classique du vivant en genres, il semble rechercher des critères objectifs pour établir une typologie de l'animalité, comme étape intermédiaire entre l'humain et le végétal, mais il accepte également de transgresser un interdit méthodologique moderne en ayant recours à l'empathie des vivants entre eux, c'est-à-dire la connaissance immédiate en deuxième personne qui repose sur une intercorporeité et qui nous permet d'éprouver ce qu'éprouve l'autre en tant que vivant. En effet, la vérité de l'esprit scientifique tient à son rapport à l'objet : elle part des faits et revient à eux, même si elle peut aussi prendre pour

⁵ Jonas 2013: 353.

⁶ Jonas 2013: 263.

objet ses propres créations, telles que les méthodes scientifiques avérées et elle peut s'en tenir parfois à des choix méthodologiques au point d'en oublier son objet. Dans sa biologie philosophique, Jonas n'a de cesse de rappeler aux biologistes scientifiques qu'ils sont des vivants observant des vivants et que l'observation est toujours sous-tendue par l'empathie et l'analogie, quelle que soit la rigueur de l'abstraction méthodologique. L'herméneutique de Jonas suppose donc toujours cette triple entrée, à des degrés plus ou moins importants selon les objets étudiés.

Dès lors, les deux perspectives en deuxième et en troisième personnes, l'empathie entre les vivants et l'objectivation scientifique, jouent des rôles complémentaires et se contrôlent mutuellement. Mais elles sont aussi complétées par la connaissance de la vie dont dispose tout vivant qui est la condition de possibilité des deux autres approches. Ce n'est qu'à cette condition que les interprétations, en l'occurrence du vivant animal, produites par l'esprit scientifique n'oublient pas leur condition de possibilité, à savoir un esprit qui est apparu au sein d'un organisme vivant et qui s'éprouve lui-même comme vivant avant d'être capable d'entendre pur. Dans le cas contraire, si elle oublie les bases sur lesquelles elle fait fond, la science risquerait de conduire à des affirmations qui nient purement et simplement notre expérience quotidienne. C'est ainsi par exemple que Jonas interroge le doute que les neurosciences contemporaines font peser sur l'expérience de la liberté comme liberté de choix. Si nous ne pouvons pas choisir librement de mouvoir notre corps, pourquoi faisons-nous cette expérience irrépressible de la liberté de mouvement (que font sans doute déjà les animaux supérieurs) ? Si cette illusion est le fait de l'évolution biologique qui trompe-t-elle ? Et quel serait l'intérêt d'une telle tromperie et surtout à qui profiterait-elle ?

Par ailleurs, si l'intuition n'est pas articulée à des recherches objectives, elle risque toujours de tomber dans l'imaginaire et de

⁷ Voir Jonas 2000a.

donner des explications irrationnelles dans lesquelles se confondent la subjectivité et le monde. C'est en effet le rapport en troisième personne, cette objectivation du monde, ce rapport à l'objet, qui nous permet de connaître et de sortir de nous-mêmes. Voici l'hypothèse solipsiste écartée. Comptant sur la noblesse de la vue comme capacité d'objectivation, mise à distance par un regard qui pourra devenir théorique, Jonas y voit la base de notre accès aux faits qui garantissent toute démarche ultérieure de vérité (*théoria*)⁸.

« Le chat lève les yeux vers moi, il cherche mon regard, il veut quelque chose de moi. »⁹ J'aurais pu choisir cette citation comme titre de ma contribution, car Jonas y voit le moment de reconnaissance mutuelle entre un animal de compagnie et un homme. Mais aussi le moment où la vie est immanquablement expressive et perceptive, réversible. Jonas explique dans le passage dont elle est tirée la manière dont la vie comprend la vie. La physiognomonie intuitive opère lorsque le chat cherche mon regard autant que moi le sien pour communiquer un mutuel attachement. « Nous nous regardons l'un l'autre et quelque chose passe entre nous, sans quoi il ne pourrait y avoir de compréhension supérieure, quel que soit le degré auquel elle surpasse ce niveau élémentaire. »¹⁰ C'est sur cette base que fait fond le biologiste, même lorsqu'il entre dans son laboratoire de biologie moléculaire, une base qu'il ne devrait jamais oublier.

Ainsi dans son texte consacré à l'établissement de la différence ontologique du métabolisme¹¹, il montre au contraire qu'un pur esprit, un pur entendement comme puissance mathématique, aussi puissant et subtil soit-il, fût-il même l'esprit divin infini lui-même, ne pourrait comprendre la vie : « l'existence organique

⁸ Voir Jonas 2001: 145–160.

⁹ Jonas 2013: 317.

¹⁰ Jonas 2013: 246.

¹¹ « Dieu est-il mathématicien ? La signification du métabolisme » (Jonas 2001: 75–100).

avec son expérience propre est requise de [l'observateur de la vie] afin qu'il soit capable d'opérer cette inférence, qu'il effectue tout le temps, et c'est là l'avantage – perpétuellement désoyé ou diffamé par l'épistémologie – d'"avoir", c'est-à-dire d'être des corps. Ainsi sommes-nous préparés par ce que nous sommes.¹² Et seule la vie prépare à comprendre la vie.

En outre, l'empathie et l'objectivation présentent des complémentarités à échelle variable selon leurs objets. Évidente entre un animal domestique et son maître, la sympathie ou l'empathie entre l'observateur humain et l'organisme observé se perd-elle graduellement à partir du plus semblable à l'humain vers le moins semblable. Jonas note d'ailleurs dans son texte de 1988 sur la souffrance animale que les animaux qui appartiennent au même ordre de grandeur que nous, à savoir les animaux « de la souris à l'éléphant », sont ceux qui partagent avec nous non seulement une communauté de grandeur, mais aussi de structure, ce qui fait que nous pouvons parler d'individus avec lesquels nous sommes en rapport. À mesure que nous nous éloignons de cet ordre de grandeur pour aller vers des formes animales plus simples, plus petites ou plus primitives de vie (les insectes, les microbes, les mollusques, etc.), alors en revanche des signes objectifs (génétiques, physiologiques, etc.) de la vie intérieure viennent combler notre déficit d'accès immédiat, c'est-à-dire perceptif sans aide d'instruments d'observation¹³. Dans les colonies d'insectes ou de poissons, le comportement typique de l'espèce semble dominer celui des individus. Mais Jonas s'empresse d'ajouter que nous manquons de toute façon des outils qui nous permettraient de percevoir les singularités en raison du fossé qui sépare cette forme de vie de la vie humaine, qui semble marquer une différence qualitative dans la reconnaissance mutuelle¹⁴.

¹² Jonas 2001: 82.

¹³ Jonas 2000b: 48.

¹⁴ Voir Jonas 2005: 289.

Le syndrome animal chez Hans Jonas

239

Pourtant, nous pouvons avoir des confirmations objectives de ce que nous ressentons. C'est ainsi que Jonas établit l'importance du métabolisme dans la définition du vivant en se basant sur des marqueurs capables d'objectiver le *turn over* cellulaire. Ainsi, sont-ce des marqueurs cellulaires qui indiquent que le protozoaire se maintient comme forme substantielle grâce à ses échanges matériels¹⁵. En revanche, avec les formes de vie les plus proches de nous (comme les chats, les chiens, les chevaux ou les gorilles), l'empathie pourra apparaître comme la meilleure méthode d'accès à l'intériorité de l'autre vivant par la compréhension de son expressivité à partir de sa propre intériorité et de ses propres expériences subjectives. De même, dans son texte consacré à la compréhension de l'histoire, Jonas parle de tous ceux qui partagent l'expérience d'un corps vertical et pour cette raison peuvent éprouver analogiquement les mêmes sensations¹⁶.

De même que nos capacités scientifiques reposent sur notre existence comme vivant, de même notre capacité morale est-elle conditionnée par cette capacité de reconnaître la vie comme telle. C'est ainsi que Jonas, alors qu'il vivait depuis longtemps en Amérique, se dit quelque peu nostalgique de l'Europe sur ce point : nous éprouvons de la joie à observer des vaches qui peuvent paître dans les alpages. En faisant fond sur cette capacité qu'à la vie de jouer d'elle-même et d'éprouver ce qui est bon en se déployant, il est possible d'affirmer que la bonté morale repose sur le choix qu'à un agent moral d'opter pour ce qui est bon pour la vie. L'accent est ici presque spinoziste. Nous sommes davantage humains lorsque nous laissons davantage la possibilité aux autres vivants de vivre selon leur mouvement propre.

Corrélativement, en outrageant la vie animale, nous ternissons notre image humaine, et l'image de l'homme¹⁷. Sans beaucoup

¹⁵ Voir Jonas 2001.

¹⁶ Jonas 2013: 323.

¹⁷ Cette dimension spéculative de la faute et du bien ou du mal moral fait l'objet de la réflexion de Jonas sur l'image de Dieu.

la développer, Jonas fait aussi appel à l'analogie, lorsque nous savons pour avoir vécu des expériences similaires ce que vit l'autre.

On l'aura compris, contrairement à Adolf Portmann dont il connaît les travaux¹⁸, Jonas ne décrit la forme animale ni comme celle des espèces animales variées, ni comme celle des individus plus ou moins dominants (pour la conquête du territoire de chasse) ou de leur sexe lorsqu'ils s'apparassent mutuellement entre eux (lors de parades amoureuses). De même, Jonas occulte-t-il la question des individus contemporains d'une espèce et donc des congénères. Autrement dit, lorsque Jonas parle de l'apparition des animaux, ce qui lui importe n'est pas tant le comportement d'un individu singulier avec des caractéristiques propres et un style singulier qui aurait sa propre histoire, ni même d'une espèce particulière comme celle des coccinelles ou des guépards royaux avec des attributs particuliers de leur milieu naturel et de leurs comportements. Il ne pense pas non plus les individus ou les espèces dans leurs relations interspécifiques, respectivement comme les proies ou les prédateurs les uns des autres. Il en découle que, dans son éthique pour la civilisation technologique, *Le Principe responsabilité*, la question du maintien de la biodiversité reste absente, tandis que les questions d'épuisement des ressources et de la pollution sont bien présentes, de même que la menace d'une disparition de l'humain en soi ou comme tel.

Dans « Changement et permanence », Jonas insiste sur les sources vitales et corporelles de la compréhension humaine. En effet, la véritable compréhension, qui n'est due ni à une inférence, ni à une projection à partir de ma propre expérience, est « une part de la considération intuitive de la vie par la vie, et commence ainsi avec les réalisations de la perception animale qui sont en accord avec les réalisations de l'expression animale. »¹⁹ Cette compréhension intuitive de la vie par la vie prévaut entre individus

¹⁸ Voir Portmann 1965.
¹⁹ Jonas 2013: 245.

Le syndrome animal chez Hans Jonas

241

d'une même espèce, mais franchir aussi les frontières spécifiques. C'est d'ailleurs sur elle que Jonas se base lorsqu'il défend que l'identité de la flamme comme processus continu qui consume la cire ne correspond pas à l'identité de la forme organique d'un être doté de métabolisme qui se maintient dans l'être par son action. Après avoir tenté d'expliquer analytiquement que le mouvement de la flamme n'équivaut pas à celui de la vie, il conclut que nous le savons intuitivement²⁰ : c'est un donné transcendantal et une prérogative des vivants que de se reconnaître entre eux comme vivants.

Pour parvenir à établir les critères de l'animalité, il faudra donc croiser l'accès subjectif vécu et objectif que nous en avons, mais aussi notre capacité à nous y rapporter en première personne (notre expérience de la vie), en deuxième personne (l'empathie à l'égard des vivants) et en troisième personne (l'observation analytique de critères).

2. La différence animale

Notre cadre herméneutique ainsi tracé, nous pouvons voir maintenant comment apparaît l'animal à l'humain qui l'observe et ce qu'il exprime. Ce qui apparaît, selon Jonas, avec l'animalité, c'est une nouvelle étape dans l'émergence de la liberté, c'est-à-dire une existence vivante manifeste : ce sont des caractéristiques déjà portées par l'ensemble des vivants infra-animaux de manière germinale et inchoative, qui se manifestent désormais. L'animal fait apparaître l'insécurité de la vie comme gain d'une forme ultérieure de liberté. Ces caractéristiques sont au nombre de trois : la motricité (*Bewegungsfähigkeit*), l'émotion (*Gefühl*) et la perception (*Wahrnehmung*)²¹. Trois caractéristiques du syndrome

²⁰ Jonas 2013: 211.

²¹ Voir Jonas 2001: 111–118. « Se mouvoir et sentir » est le texte d'une conférence initialement prononcée au Congrès international de Philosophie du 20–26 août 1953, à Bruxelles, et qui fut pour Jonas l'occasion de son premier retour en Europe après 1945.

animal, puisque leur présence conjointe dans un être vivant nous permet de conclure qu'il s'agit d'un animal, même si l'on ne peut déduire de l'absence de l'une ou plusieurs d'entre elles, que nous n'avons pas affaire à un animal.

S'il faut parler de syndrome, c'est aussi dans la mesure où les caractéristiques de l'animal interagissent et s'articulent entre elles de manière circulaire. C'est ainsi que Jonas insiste sur le fait que la perspective optique dépend de la locomotion, qui elle-même requiert la faculté de sentir faisant fond sur un corps qui se meut dans l'espace et acquiert des points de vue successifs qu'il synthétise. C'est donc avec la vue, qui est le sens du distrait et du statique par excellence, que la sensation née de l'irritabilité du vivant devient perception animale.

En percevant et plus particulièrement en voyant, l'animal se met à distance du monde qui lui fait désormais face. C'est donc avec l'animal qu'une dichotomie réelle et vécue entre un moi et le monde, le non-moi, apparaît. Dans un texte de 1968 intitulé « Les Fondements biologiques de l'individualité »²², Jonas parle de l'émergence de l'individualité accomplie au niveau animal, alors que, dans les formes de vie précédentes, il fallait davantage parler d'un organisme irritable ou d'un « soi » (entre guillemets, puisqu'il n'était pas complet et donc pas encore sujet, faute d'être complètement centré). « L'introduction du terme "soi", inévitable dans n'importe quelle description de l'exemple le plus élémentaire de la vie, indique l'émergence avec la vie comme telle, de l'identité interne – et par là également, ne faisant qu'un avec cette émergence, de son auto-isolement par rapport à tout le reste de la réalité »²³. L'individu animal apparaît ainsi comme un « individu isolé se mesurant au monde », un « animal solitaire »²⁴ dans sa lutte pour l'existence.

²² Voir Jonas 2013: 243–266.

²³ Jonas 2001: 83.

²⁴ Jonas 2001: 105.

De manière dialectique, cet auto-isolement du soi n'apparaît clairement et explicitement que lorsque que le milieu ou le « monde » (toujours entre guillemets, car lui aussi incomplet et donc non séparé) contigu ou adjacent des organismes est remplacé par « le monde distrait de l'animal ». Par monde, il faut ici entendre un espace qui n'est plus simplement géométrique et homogène, mais hétérogène en raison des besoins et de la non-indifférence de l'organisme à l'égard de lui-même. C'est ce qui fait la différence entre irritation et perception. Contrairement aux végétaux, « pour l'animal, les éléments pertinents de son milieu sont toujours à distance »²⁵, physiologiquement, spatialement ou temporellement.

Alors que le milieu contigu ou adjacent des plantes était abordé par un besoin métabolique immédiatement satisfait grâce à des transactions chimiques, le monde de l'animal semble désormais plus étranger et moins certain, car il peut se dérober et demande maintenant à être ajusté mécaniquement (par le mouvement et de déplacement du vivant) en vue des processus métaboliques. En outre, la distance vient aussi du type d'échange métabolique, lorsque les vivants ne peuvent plus tirer directement leur nourriture de l'inorganique comme le faisaient les plantes, par absorption osmotique, mais doivent se nourrir d'organismes. Alors le monde disponible pour le métabolisme végétal est-il médiatisé et semble-t-il aussi plus éloigné pour le métabolisme animal. Et ce qui lui permet de franchir cette distance n'est autre que l'émotion (*Gefühl*). « Le grand secret de la vie animale réside précisément dans le fossé qu'elle est capable de maintenir entre la préoccupation immédiate et la satisfaction médiate, c'est-à-dire dans la perte d'immédiateté correspondant au gain de rayon d'action. »²⁶ Raison pour laquelle Jonas parle du « principe de médiation ».

La distance spatiale est essentielle pour l'animal, liée à son pouvoir et source d'indépendance. C'est ainsi que l'animal fait

²⁵ Jonas 2001: 104.

²⁶ Jonas 2001: 113.

apparaître une intentionnalité explicite dans le monde lorsqu'il se dirige vers les objets séparés de lui qu'il perçoit désormais à distance et auprès desquels il doit se rendre pour les faire siens. Et ce mouvement pour combler le manque rend explicite le souci de soi au sein de l'effort requis vers sa satisfaction.

C'est donc la perception – et éminemment la vue – qui lui permet d'appréhender la distance spatiale, mais l'animal a désormais les moyens de la franchir ensuite par la moritité et la locomotion sous-tendues par l'émotion qui le rend intentionnel ou quasiment désirant. Avec l'infra-animal, le processus métabolique s'impose comme nécessaire pour satisfaire les besoins ; avec les animaux, c'est la « nécessité du mouvement »²⁷ aussi bien physique qu'existential qui se fait sentir pour combler le fossé spatial et temporel entre l'organisme besogneux et le monde.

Ainsi la distance qui s'installe est aussi temporelle. L'environnement n'étant plus contigu et immédiatement disponible, la satisfaction est désormais différée. La distance temporelle est franchie par l'émotion que suscite le manque qui éveille le désir de ce qui manque. La dialectique socratique du manque d'objet est ici attribuée à l'animal. Mais en deçà, l'émotion permet à l'animal de franchir la distance temporelle qui le sépare de l'objet qu'il désire pour combler un manque, et au-delà, de cette satisfaction l'émotion surgit encore au terme de la quête de cet objet, la proie, l'eau ou l'air, puisque l'animal peut échouer ou réussir dans cette démarche de poursuite. Alors, au sein de cette existence intérieure, sa réussite sera immédiatement récompensée par le plaisir, tandis que son échec sera sanctionné par la peine et la douleur. Les émotions sont donc corrélatives du risque encouru. Tandis que la non-indifférence de l'organisme se traduit en irritabilité, l'émotion animale ouvre un éventail plus large et polarisé entre jouissance et souffrance. La jouissance de la lumière, de la chaleur, de la satiété ou de la moritité... est symétrique à

un éventail des peines. « L'être animal est ainsi essentiellement un être passionné »²⁸. Mais avec la passion, ce que découvrent aussi les animaux, ce sont ses corollaires : l'anxiété et l'agitation.

Le vivant animal et infra-animal semble donc disposer de moyens nombreux et efficaces pour franchir les distances qui le séparent maintenant du monde. Dans les deux cas, les médiations permettent que le gouffre soit franchi et que la totalité soit maintenue ou restaurée. Si le métabolisme opère une « médiation contiguë » de la forme par la matière ; la moritité, l'émotion et la perception sont autant de médiations qui permettent de franchir la distance spatiale et temporelle du corps animal désormais séparé du monde. Gagnant de la liberté, l'animal se détache manifestement de son milieu et dès lors son horizon s'ouvre et s'élargit : le monde apparaît face à lui. « La moritité animale démontre avec plus de force encore que la sensibilité est le fait de la centralisation, parce que là cela signifie le contrôle de l'action. »²⁹

Cette approche souple de la question de l'animalité au sein de la chaîne du vivant contraste fortement avec le souci de Jonas d'établir une frontière claire entre l'organique et l'inorganique avec l'apparition d'une première forme métabolisante ou « existence métabolisante »³⁰ comme condition nécessaire à l'existence vivante. Celle-ci marque en effet une véritable révolution ontologique puisqu'elle est le signe de l'entrée de la liberté dans le monde, avec le fait que la forme se détache désormais de la substance matérielle pour l'échanger. Il faut même parler de la révolution ontologique que constitue l'entrée de la matière dans le processus biologique³¹. Dans ce cas en effet, l'existence cellulaire marque une frontière nette et tranchée avec l'être inorganique, la matière inerte ou ce que l'on peut nommer rétrospectivement en se situant du point de vue humain : la matière morte. Pour les non-vivants, la matière

²⁸ Jonas 2001 : 106.

²⁹ Jonas 2013 : 199.

³⁰ Jonas 2001 : 86.

³¹ Voir Franzini 2009.

est substantielle et la forme accidentelle – étant entendu que dans ce cas la distinction est idéale, puisqu'elle est toujours le fruit de l'abstraction par un observateur humain extérieur. Cette différence entre la matière et la forme n'est pas vécue ou éprouvée par un tas de sable, une brique ou une chaise. En revanche, par le fait qu'il métabolise pour se maintenir dans l'être et qu'il maintient ainsi son être par son activité constante, le vivant inverse ce rapport entre la matière et la forme en opérant une distinction réelle et éprouvée comme telle : la forme devient pour lui substantielle et la matière est, quant à elle, désormais accidentelle et transitoire pour la forme qui l'échange. Ainsi, « tout être vivant en tant qu'unité autocentrée, dont l'être réside dans sa propre fonction, est selon son essence originare, en soi et pour soi [...], un individu au sens ontologique et pas seulement phénoménologique »³². Dès lors par son échange continué de matière (et Jonas souligne à quel point la langue allemande est explicite sur ce point, puisqu'elle parle de *Stoffwechsel*), la forme vivante individuelle reçoit une durée dans l'être. Et pour elle, cesser d'échanger équivaut à cesser d'être.

Si Jonas cherche donc à établir une frontière ponctuelle entre vivant et non-vivant, à préciser le point d'émergence de la liberté ontologique, en revanche, les critères de l'animalité lui semblent moins nets et de moindre importance sur le plan ontologique. Comme pour la gnose qui marquait selon lui l'esprit entier de l'Antiquité tardive, et dès lors le gnosticisme au sens strict pouvait difficilement être délimité avec netteté, l'animal révèle explicitement le mouvement général de la liberté se déployant dans l'être. Là aussi les critères sont flous et il serait vain de prétendre que tous les critères de l'animalité soient présents chez tous les individus animaux, ni qu'aucun animal ne puisse être dépourvu de ces critères. Il s'agit plutôt d'établir une constellation de caractéristiques qui manifestent la liberté du vivant.

³² Voir Jonas 2005: 289.

C'est donc au sein de ce cadre herméneutique et sur le fond d'une continuité entre les vivants qu'apparaît la question de l'apparence de la vie animale, sans qu'il soit possible d'identifier et d'établir un critère unique de distinction. L'apparition de l'animal n'entraîne en effet aucune révolution ontologique, mais se situe comme un moment de maturation, entre la révolution ontologique de l'organisme qui a vu apparaître la liberté au sein de la matière et celle qui verra émerger l'esprit et la liberté ambiguë avec l'apparition de l'humain³³.

Sur le plan ontologique, l'animal et l'homme constituent donc les seuils respectifs de la libération à l'égard de la matière et de la pensée. L'animal signe la séparation entre la matière et la forme, tandis que l'apparition de l'homme signe l'apparition d'une liberté désormais ambivalente, car réflexive. Entre les deux, l'animal manifeste une subjectivité dans le monde et une liberté de mouvement, mais aussi un désir. Phénoménologiquement, l'animalité constitue le moment par lequel se manifeste la continuité entre les formes les plus simples et les formes les plus complexes de vie, à savoir le métabolisme qui repose sur la dialectique de l'affirmation de soi par négation du non-être. Cette réponse incessante à la menace du non-être devient explicite lorsque l'animal, qui est « essentiellement un être passionné »³⁴, est à distance de ce qui peut combler ses besoins. L'humain manifeste donc un pli ou un redoublement au sein de la vie : d'une part par la pensée, c'est-à-dire la réflexivité de la capacité d'objectivation que possèdent les vivants qui voient, et d'autre part, une liberté d'action qui peut se retourner contre elle-même. Avec l'humain, la liberté peut désormais s'arracher à ses conditions et les nier.

³³ Alors que la première révolution impose une coupure entre le vivant et l'inerte et trace ainsi une frontière ontologique au sein de l'être qui oppose vivant et non-vivant, la révolution de l'esprit s'inscrit au sein du vivant auquel elle ouvre une nouvelle voie : celle de l'irréel.

³⁴ Jonas 2001: 117.

C'est ainsi qu'il est « marqué par le vide et l'absence », écrit Emidio Spinelli³⁵. Mais l'animal manifeste aussi, de manière explicite, les trois dynamiques de la vie : l'altérité, la finalité et la transcendence. Il constitue donc davantage un moment de continuité et d'explicitation ontologique que de rupture ou de révolution.

Dès lors, Jonas traite le plus souvent la question de l'animalité relativement à d'autres et intégrée à un mouvement plus vaste : entre les deux révolutions que constituent l'apparition de l'organisme et celle de l'homme. « De la philosophie de l'organisme à la philosophie de l'homme » est d'ailleurs le titre de la « transition » entre les chapitres VII et VIII du *Phénomène de la vie*. Et cette gradation semble significative d'une ambiguïté liée à la question du végétal ou de la vie végétative, à laquelle Jonas ne semble guère s'intéresser. La position de l'animal dans cette aventure biologique a ceci d'exceptionnel, c'est qu'elle rend manifestes et explicites les caractéristiques propres à la révolution ontologique du vivant. En effet, avec elle, éclate en quelque sorte à l'œil nu et au grand jour, un ensemble de caractéristiques qui échappent encore à notre perception humaine pour la vie unicellulaire ou même végétale, c'est en cela que la vie animale est très expressive. Et par ailleurs, avec les animaux supérieurs, ces caractéristiques ne se laissent plus appréhender seulement en troisième personne (par l'observation analytique de la biologie scientifique), mais aussi en deuxième personne (par l'empathie) et aussi en première personne (par analogie). Jonas ne parlera plus alors seulement d'individualité ontologique comme pour tous les vivants, mais d'individualité *caractériologique*, c'est-à-dire qui manifeste des qualités particulières et singulières, l'accès à une « loi personnelle » et, du reste, « quand on a eu affaire à des chevaux ou à des chiens, on sait qu'ils possèdent, dans le cadre typique propre à leur espèce, une

³⁵ Spinelli 2004: 357.

individualité au sens d'un caractère personnel »³⁶. Avec ces deux exemples, Jonas choisit encore des mammifères supérieurs domestiques, c'est-à-dire proches dans l'ordre biologique et en interaction avec les humains.

Certes, avec l'homme, ces médiations deviennent encore bien plus complexes et plus nombreuses (des médiations psychiques, culturelles, linguistiques, etc.), et alors le franchissement du gouffre cessera même d'être dialectique. Nous passerions pour ainsi dire d'une « dialectique de la médiation » à ce que nous pourrions appeler la « problématique de la médieté » ; c'est-à-dire que la distance peut parfois s'avérer infranchissable.

Tout organisme, de l'unicellulaire au corps humain, trace donc une frontière face à une extériorité, et en ce sens développe un degré (d'abord faible et ensuite de plus en plus élevé) d'individualité. Nous avons adopté une expression sciemment floue pour désigner ce qui précède les animaux dans la chaîne continue du vivant, en parlant des organismes ou des organismes infra-animaux, tantôt végétaux, tantôt unicellulaires. « C'est la structure fondamentale de la vie d'être organisée en entités auto-centrées »³⁷. Or, en insistant sur le centrement plutôt que sur la réflexivité de la vie, Jonas semble opérer un choix qui laisse dans l'ombre les plantes, puisque justement, il les définit comme des « entités collectives »³⁸ ou moins auto-individuées que les unicellulaires par exemple. En effet, cette centralité que connaissent l'ambre et les protozoaires solitaires, « individu isolé se mesurant au monde »³⁹, semble disparaître avec le végétal et les plantes qui apparaissent comme des unités collectives. La centralité de l'organisme, qui implique un degré fort d'unité comme prévalence de la totalité sur les parties, semble donc être

³⁶ Voir Jonas 2005: 290. Je remercie Florence Bugat d'avoir attiré mon attention sur cette citation.

³⁷ Jonas 2005: 277.

³⁸ Jonas 2013: 198.

³⁹ Jonas 2001: 105.

occultée ou éclipse durant une période de l'évolution. « C'est un fait étrange que dans l'évolution vers la vie métabolique, ce degré d'individuation se perd temporairement, pour ne se retrouver à un niveau plus élevé, que dans les étapes ultérieures, et seulement dans l'évolution animale. »⁴⁰

En effet, pour suivre l'évolution de la vie comme déploiement de la liberté, Jonas désigne le plus souvent des animaux complexes, dotés d'un système nerveux central, de la vue et de loco-mobilité, la capacité de bouger des parties de leur corps. Ce sont donc des animaux supérieurs, et il parle même des mammifères comme des animaux qui permettent de mettre en évidence une subjectivité et une existence très centrée sur elle-même. En effet, pour lui, « une relation réelle au monde n'émerge qu'avec le développement de sens spécifiques, de structures motrices définies et d'un système nerveux central. »⁴¹

Avec le système nerveux central, l'organisme en tant que tout fonctionnellement intégré peut apparaître comme une source de contrôle et d'autocontrôle. Or, cette centralité est aussi partagée par l'animal et ses cils peuvent apparaître comme des membres primitifs. Avec l'animal, Jonas parle d'une centralité de l'individu dont le critère est la prévalence nette du tout sur les parties.

Or, il nous semble que cette insistance sur la centralité des organismes vivants a pour effet d'accorder une priorité à la dialectique du moi et du non-moi, du moi et du monde sur les autres dialectiques, celles de l'altérité et de la finalité notamment. Dès lors, par cette dialectique et le choix combiné des deux exemples prépondérants de l'animal et des mammifères supérieurs, Jonas pose peu à peu un individu isolé, défilant le monde qui le menace et gagnant de haute lutte sa position de vivant. Un individu qui finalement n'a plus de congénères, de partenaires sexuels ou de contemporains solidaires, mais seulement des

⁴⁰ Jonas 2013: 198.

⁴¹ Jonas 2001: 111.

proies, des descendants et des prédateurs⁴². C'est effectivement la raison pour laquelle Spinnelli souligne que Jonas se range davantage du côté du *poïematos* hétérocléon. À moins bien sûr que ce choix lui-même ne résulte d'une réminiscence du *Dasein* heideggerien se trouvant seul face à la mort. Et ce biais aura, je pense encore de lourdes implications dans *Le Principe responsabilité*.

3. *Manifestation du principe liberté au sein de l'animalité*

Avec l'apparition du vivant, trois dialectiques ontologiques se manifestent, dont était totalement dépourvue la matière inerte, mais elles ne deviennent explicites et perceptibles que chez les animaux supérieurs. Autrement dit, c'est à partir de l'animalité que la liberté devient manifeste. Il s'agit d'une part de la dialectique de soi et de l'autre, de la dialectique l'inversion des moyens et des fins et de la dialectique de la transcendance de soi ou de la téléologie.

(i) La dialectique de l'altérité entre soi et le monde. Par son métabolisme, le vivant trace une frontière qu'il ne cesse de franchir puisqu'il ramène à lui et phagocyte ce qu'il prélève. « L'ipsité ici esquissée a depuis le début sa contrepartie dans l'altérité du monde. L'accentuation ultérieure de ce dualisme [...] n'est rien que l'accentuation de la vie elle-même. »⁴³ Dès l'apparition du métabolisme avec le premier unicellulaire, le monde cesse d'être homogène et se scinde entre moi et non-moi pour l'organisme vivant qui doit se maintenir dans l'être en écartant sans cesse la menace du monde. Mais alors que la dialectique entre une (certaine) subjectivité végétale et le milieu (contigu) comportait une certaine automaticité, avec les animaux (supérieurs) le rapport entre soi et le monde perd son immédiateté. Avec l'animal,

⁴² Voir Frogneux 2007.

⁴³ Jonas 2001: 106-107.

et Jonas entend toujours par là les mammifères supérieurs, s'opère une « scission entre le soi et le monde »⁴⁴ qui devient explicite, puisque son corps n'est plus rivé à un environnement contigu et sous la main, mais désormais à portée de main à travers la distance spatiale, temporelle et émotionnelle. Ultérieurement, avec l'humain, le gouffre s'agrandira et son franchissement sera non plus simplement médiat, mais problématique. C'est ainsi que, sur le plan de la perception, les animaux supérieurs dotés de la vue peuvent objectiver le monde et le mettre à distance sous leur regard, préparant l'apparition de l'*etidos* ou de l'image créée par l'homme. C'est le deuxième sens de la citation donnée, « Le chat lève les yeux vers moi », car si cet échange de regards permet de rendre perceptible le moment où la vie comprend la vie, elle met aussi en évidence le seuil de la deuxième révolution ontologique. En effet, l'apparition de l'esprit semble révolutionnaire, car elle coïncide avec le moment de l'objectivation et de la séparation consciente : une révolution *eidétique* en quelque sorte, qui donna libre cours à la réflexivité de la connaissance perceptive et de la liberté. C'est ainsi qu'apparaît l'*Homo pictor*.

Une négation de second degré à l'égard du non-être s'engage, alors que la première était métabolique, puisque vivre consistait pour l'organisme à se maintenir en refusant le non-être de façon pour ainsi dire contiguë et en deçà de tout choix véritable. Désormais au contraire, le non-être peut-être choisi. Et Jonas verra dans cette capacité de négation la source pratique de la vérité : « l'aptitude à la vérité présuppose l'aptitude à nier et [...] dès lors seul un être qui peut soutenir la négativité, qui peut dire "non", peut soutenir la vérité. »⁴⁵

(ii) La deuxième dialectique est celle des moyens et des fins, ou des moyens comme qualité. Pour Jonas, la vie n'est pas fonctionnelle

⁴⁴ Jonas 2001: 104.

⁴⁵ Jonas 2001: 183.

et la comprendre selon le seul critère de l'auto-conservation et de la survie équivaldrait à rater son véritable enjeu. En effet, la vie ne consiste pas à se maintenir à tout prix, mais à se maintenir *comme telle*, c'est-à-dire que l'acquisition de nouveaux moyens de survie, comme la perception visuelle, par exemple, n'est pas seulement un moyen supplémentaire de survie pour l'animal doté de vision, mais une nouvelle fin pour l'individu qui en jouit. Il veut voir et se maintenir comme voyant. C'est aussi le cœur de son argument contre l'exploitation industrielle des animaux qui réduit les poules ou les vaches à des existences où elles produiront ce qui intéresse la consommation humaine (des œufs, du lait ou de la viande), en les privant strictement ce qui fait la vie des poules ou des vaches : courir dans la nature, se reproduire sexuellement et ainsi entrer dans une relation physique avec l'autre sexe.

La vie de nos animaux ne sont plus des « vies telles » (pour reprendre une expression du *Principe responsabilité*). Nos vaches livrées à l'industrialisation n'ont plus une vie de vache, pas plus que nos poules n'ont une vie de poule : nous les confînons à une survie vouée à la production⁴⁶.

En effet, la vie ne dispose pas seulement de moyens, mais se déploie à travers des capacités et jouit d'elle-même dans son mode propre ; raison pour laquelle le vivant ne veut pas seulement survivre, c'est-à-dire se maintenir comme vivant, mais comme vivant doté de toutes ces qualités qui constituent l'ampleur de son existence. Ces soi-disant moyens de survie déploient la qualité de sa vie et les moyens deviennent une partie de la fin. « L'animal qui ressent s'efforce de se préserver comme ressentant. »⁴⁷ Ou, plus exactement, la vie ne se laisse pas saisir dans une logique de moyens et de fins. « C'est l'un des paradoxes de la vie qu'elle emploie des moyens qui modifient la fin et qui deviennent eux-

⁴⁶ Jonas 2000b: 49.

⁴⁷ Jonas 2001: 117.

mêmes une partie de cette fin. »⁴⁸ Sans ces facultés que sont la perception ou l'émotion, il y aurait beaucoup moins à préserver dans un corps complexe, mais aussi beaucoup moins de moyens par lesquels les préserver.

Alors, il faudrait insister sur le fait que la révolution ontologique qui se produit avec l'apparition du vivant donnera lieu par la suite à une révolution phénoménologique en son sein, lorsque la vie animale manifestera ce qui pouvait encore rester caché en deçà des animaux supérieurs, en raison de son ordre de grandeur et de son caractère inchoatif. Ensuite viendra la révolution ontologique du retournement de la liberté qui passe par la réflexivité de la pensée.

En effet, après ce moment de la manifestation d'une liberté affirmative, Jonas décrira le moment où elle se met en question elle-même, puisqu'elle devient problème pour elle-même, à la fois au sens théorique et au sens pratique dès lors qu'apparaît l'humain.

Sans entrer dans le détail de la différence anthropologique, mentionnons que Jonas parle de trois caractéristiques dont nous pouvons avoir des traces matérielles : l'outil, l'image et la tombe. Celle-ci est la source de la métaphysique, l'outil à la base de la technique et l'image à la base de l'art. Ce sont là les preuves observables que le seuil du donné a été franchi. L'image, l'outil et la tombe ne reposent plus sur le donné du monde, ils n'imitent pas mais posent un réel propre. *Homo pictor*, tel est la preuve que nous sommes au-delà de l'animalité. La forme qui apparaît ainsi n'est plus celle de la structure du vivant, elle se détache de tout substrat matériel (*hylé*), cette forme est l'image comme troisième terme entre matérialité du tableau et ce qu'elle (re)présente. C'est la base de l'abstraction, la base de la théorie, mais aussi de la possibilité de la réflexion. La capacité de se rapporter au non-donné, telle est sans doute la caractéristique de la pensée. Jonas décrit le seuil de l'humanité comme cette capacité

⁴⁸ Jonas 2001: 106.

de décrocher du réel et de le nier par l'imagination. Il s'agirait alors d'une révolution au sein du déploiement de la liberté.

Ainsi, si les animaux communiquent entre eux, pour Jonas le seuil du langage humain est franchi lorsqu'il fait référence à l'irréel : là aussi l'exemple est intergénérationnel. Jonas raconte qu'il a été surpris d'entendre une petite fille dire à sa mère en parlant de son panier. « J'aurais pu prendre plus de pommes si tu m'en avais donné un plus grand. »⁴⁹

De même, la vue prépare l'*eidos* et l'image, puisqu'elle neutralise le mouvement du corps sur lequel elle fait fond. Sa noblesse tient à la liberté et à la maîtrise qu'elle offre à l'observateur qui peut ainsi contempler à distance ce qu'il perçoit. Elle prépare ainsi la théorie comme vérité basée sur les faits, mais capable de s'en détacher en produisant des *eidè* qui peuvent être cette fois totalement inventés.

(iii) Une troisième dialectique semble se dégager de cette deuxième, comme son corollaire : la dialectique de l'auto-transcendance de la vie. Dans la mesure où la vie, en visant à se maintenir elle-même, se dépasse toujours, spatialement, temporellement et émotionnellement, il ne saurait être question de voir en elle une simple dynamique conservatrice du maintien de soi ou du retour à soi, une simple homéostasie, mais plutôt une « hétérostasie » ou un mouvement de permanente auto-transcendance. Elle tend sans cesse à se dépasser en raison de son caractère téléologique. « Il s'agit du caractère téléologique de la vie, c'est-à-dire de son auto-manifestation – à l'observateur – comme une tendance dynamique orientée, outre celle – relative à chaque vivant – de se préoccuper de la vie pour soi-même et pour les qualités peu à peu acquises »⁵⁰. La vie cherche à se

⁴⁹ Voir Jonas 2001: 167–183.

⁵⁰ « Si tratta del carattere *teleologico* della vita, vale a dire del suo manifestarsi – all'osservatore – come una tendenza dinamica orientata, oltreché – relativamente a ciascun vivente – come un preoccuparsi della vita per se stessa e per le qualità via via conseguite. » (Franzini 2011: 111)

dépasser sans cesse et en cela accomplit le mouvement transgressif de la liberté vers la nouveauté et vers de nouvelles expériences, une liberté commune au-delà des libertés organiques singulières. Étant ouverte, la vie devient un véritable mouvement de transgression et de transgression vers un ailleurs et de nouvelles formes de vie. Mais avec l'homme, cette ouverture et cette transgression deviennent problématiques au sens où elles n'affirment plus nécessairement la vie et ne réalisent plus son déploiement, puisqu'il devient désormais possible d'opérer sciemment pour son contraire : le non-être et la destruction. Raison pour laquelle la liberté devient problématique⁵¹.

La manière dont Jonas décrit la chaîne continue du vivant peut varier, puisque tantôt elle semble composée de trois modes métaboliques différents, selon la tradition aristotélicienne, ce que Jonas reconnaît de bonne grâce⁵² : les végétaux, les animaux et les hommes, tripartition classique qui permet de distinguer les autotrophes (dont le métabolisme repose sur la matière inorganique), les hétérotrophes (dont le métabolisme repose sur celui d'autres vivants) et les humains (doris de pensée). Tantôt, et même le plus souvent faudrait-il dire, la chaîne des vivants apparaît selon une autre perspective et distingue trois étapes de l'individualité ou de l'ipséité auto-centrée : l'unicellulaire, l'animal doté de système nerveux central et l'humain. Alors cette chaîne n'est plus seulement celle de la médiation de plus en plus complexe à l'égard du monde, mais celle d'une individualité solitaire et polémique face au monde.

L'animalité qui semble occuper une place ontologique intermédiaire entre les organismes vivants les plus simples (unicellulaires) et les organismes humains apparaît donc essentielle sur le plan phénoménologique comme la manifestation de la liberté

affirmative déjà présente dans le métabolisme. Le syndrome animal caractérise ainsi pour Jonas en quelque sorte le moment phénoménal d'une liberté affirmative.

Bibliographie :

- Franzini Tibaldo, Roberto. 2009. *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas. Uno studio sulla genesi e il significato di « organismo e libertà »*. Milano-Udine: Mimesis.
- Franzini Tibaldo, Roberto. 2011. Il transanimale che è in noi. *Animale e umano nella prospettiva jonasiana. Filosofia e teologia* 1: 99-114.
- Frognoux, Nathalie. 2007. Pluralité à la Robinson Crusoe. Ist die des Einzelnen? In *Prinzip Zukunft: im dialog mit Hans Jonas*, ed. Ralf Seidel, Meiken Endruweit, 167-183. Paderborn : Mentis.
- Gens, Jean-Claude. 2008. Éléments pour une herméneutique de la nature. Paris: Cerf.
- Jonas, Hans. 1930. *Der Begriff der Gnosis*. Göttingen: Hubert & Co.
- Jonas, Hans. 2001. *Le Phénomène de la vie*. Bruxelles: De Boeck.
- Jonas, Hans. 2000a. *Puissance ou impuissance de la subjectivité*. Trad. fr. Ch. Anspäcker. Paris: Cerf.
- Jonas, Hans. 2000b. On Suffering (E. Spinelli ed). *Región practica* 15: 33-52.
- Jonas, Hans. 2005. *Souvenirs*. Paris: Payot.
- Jonas, Hans. 2013. *Essais philosophiques*. Paris: Vrin.
- Portmann, Adolf. 1965. *Aufbruch der Lebensforschung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Spinelli, Emidio. 2004. « Dalla parte di Eracleo »... Hans Jonas e la questione dei « diritti » degli animali, *Paradigmi. Rivista di critica filosofica* XII (66): 351-365.

⁵¹ C'est cette problématique qui a occupé Jonas depuis ses premiers travaux sur la liberté chez Paul et Augustin, jusqu'au *Principe responsabilité*.

⁵² Jonas 2005: 235.