

 ÉDITIONS MIMÉSIS / L'ESPRIT DES SIGNES

N. 4

Collection dirigée par *Claude Romano* (Université Paris-Sorbonne)



HANS JONAS

LA GNOSE ET L'ESPRIT DE L'ANTIQUITÉ TARDIVE

Histoire et méthodologie de la recherche

Présenté et traduit par
Nathalie Frogneux

 ÉDITIONS MIMÉSIS

© Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG.
Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist, erster Teil: Die mythologische Gnosis*,
4. Auflage, Göttingen, 1988, VI-91.

© 2017 – ÉDITIONS MIMÉISIS
www.editionsmimesis.fr
e-mail : info@editionsmimesis.fr
Collection : *L'esprit des signes*, n. 4
ISBN : 9788869760594

© MIM EDIZIONI SRL
P.I. C.F. 02419370305

Cedif Diffusion
Pollen Distribution

SOMMAIRE

Nathalie Frogneux

PRÉSENTATION	9
I. COMPLEXITÉ ET PERTINENCE DE LA TRADUCTION	17
II. UNE INTERPRÉTATION ORIGINALE DU GNOTICISME	43
III. L'HERMÉNEUTIQUE À L'ŒUVRE DANS L'ANALYSE DE LA GNOSE	77
IV. RÉFRACTIONS ET DIFFRACTIONS DE L'ESPRIT GNOTIQUE	125
V. REGARD RÉTROSPECTIF SUR CETTE MÉTHODOLOGIE	145
Bibliographie	153
Liste des sigles utilisés	154
Note de la traductrice	155

HANS JONAS

HISTOIRE ET MÉTHODOLOGIE DE LA RECHERCHE

PRÉFACE DE RUDOLF BULTMANN	159
EXTRAIT DE LA PRÉFACE DE L'AUTEUR POUR LA DEUXIÈME ÉDITION	161
PRÉFACE À LA TROISIÈME ÉDITION	165
HISTOIRE ET MÉTHODOLOGIE DE LA RECHERCHE	169
1. La découverte d'une « gnose » syncrétique générale	169
2. Portée pour la théologie chrétienne	169
3. Portée pour la philologie classique	170
4. Rapprochement des disciplines	172
5. Caractérisation du nouveau domaine de recherche selon le contenu	173
6. Caractérisation selon la forme	174
a. Le groupe gréco-païen	175
b. Le groupe gréco-chrétien	176

c. Le groupe oriental	177
7. La typologie de la recherche menée jusqu'ici	180
8. À propos du concept de « syncrétisme » et de l'idée d'une possible unité de fondement	182
9. Le « fondement » transcendantal dans son historicité	184
10. Instruments philosophiques issus de la connaissance générale du <i>Dasein</i>	186
11. L'efficacité herméneutique du fondement découvert	189
12. Systèmes de témoignage univoques et plurivoques	191
13. L'évaluation de la gnose du point de vue de l'histoire des idées dans la recherche menée jusqu'ici	193
14. Fondements méthodologiques de ce résultat	198
15. Quelques exemples de la méthode	199
16. Fondement matériel ou formel ?	227
17. Concernant la question du fondement réel	237
18. Les « Problèmes de la culture arabe » de Oswald Spengler	255
19. La naissance d'un nouveau monde : rapport à l'hellénisme	257
20. Rapport à « l'Orient antique »	258
21. Rapport au « syncrétisme »	260
22. Élaboration du syncrétisme	261
23. L'étendue du domaine « gnostique »	263
24. Position du christianisme	264
25. Division de nos recherches	266
26. La base systématique	275

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier Roberto Franzini Tibaldeo pour son aide précieuse et les échanges très stimulants que nous avons sur Jonas, mais aussi pour sa relecture critique, bienveillante et très minutieuse. Mes remerciements s'adressent également à Francisco Quesada Rodriguez pour ses indications bibliographiques des publications récentes sur la gnose et à Claude Romano pour sa confiance.

Toute ma gratitude va en outre à Victor Dehez et à Gauthier Saelens pour leur soutien sans faille et leur compréhension au-delà d'un certain étonnement amusé.



NATHALIE FROGNEUX
PRÉSENTATION

Nous proposons ici une traduction française de l'introduction générale, « Histoire et méthodologie de la recherche¹ », de Hans Jonas à son ouvrage *Gnosis und spätantiker Geist* (« la Gnose et l'esprit de l'Antiquité tardive »), travail majeur de sa première période philosophique que Kurt Rudolph n'hésitait pas à qualifier de « chef d'œuvre² ». Or, si cet ouvrage a acquis une grande importance dans le domaine de la recherche sur le gnosticisme, c'est d'une part, parce que Jonas a pris une position originale dans le débat et assumé une posture philosophique parmi les historiens des religions, ce dont il s'explique abondamment dans cette introduction. Et d'autre part, nous y voyons la base de sa conception de la philosophie de l'histoire et d'une herméneutique qui marquera l'ensemble de son œuvre.

En effet, si cet ouvrage a fait date, c'est parce que Jonas aborde une question traditionnellement réservée aux historiens des religions avec une préoccupation philosophique qu'il cherche à établir « l'unité radicale ultime du principe [gnostique] dans cette diversité

-
- 1 « Einleitung. Zur Geschichte und Methodologie der Forschung », in H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, I, *Die mythologische Gnosis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, (1934, 1954², 1964³), 1988⁴, pp. 1-91. (Dorénavant GSG I. Cf infra la liste des abréviations, p. 154.) Il s'agit ici de la traduction de l'introduction à la troisième édition de *Gnosis und spätantiker Geist*, soit celle de 1964 ainsi que des préfaces de Bultmann et Jonas aux trois éditions. Étant donné que nous ne proposons pas une traduction complète, nous gardons les références et la pagination de l'édition allemande.
 - 2 *Gnosis und spätantiker Geist*, II, *Von der mythologie zur mystischen Philosophie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1954 (1966)², (1993)³, p. 225. (Dorénavant GSG II.) La troisième édition a été complétée et présentée par Kurt Rudolf. Voir « A Retrospectiv View », éd. G. Widengren, *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism, Stockholm, août 20-25, 1973*, Leyden, E. J. Brill, 1977, pp. 1-15.

phénoménale » (GSG I, 12). Toutefois, ce principe unitaire ne lui apparaît pas seulement comme nécessaire pour comprendre les religions et les sectes, mais beaucoup plus largement toute une époque : celle de l'Antiquité tardive. En effet, ce qui caractérise celle-ci, c'est une dynamique existentielle que Jonas identifie comme culminante dans la « subjectivité gnostique » au sein des mythes gnostiques, mais aussi dans les cultes à mystères, l'apocalyptique juive, le christianisme primitif, la littérature hermétique, jusqu'aux spéculations philosophiques néo-platoniciennes. En proposant une interprétation phénoménologico-existentielle, il n'entend en l'espèce donc proposer ni un travail de nature philologique et littéraire, ni historiographique, même si sa recherche ne manquera pas de se nourrir de l'un et l'autre et d'avoir un impact sur eux.

Étant donné la technicité de cette introduction et le champ particulier de cette recherche, il nous a semblé nécessaire de l'introduire assez longuement afin de (1) le resituer dans son contexte de rédaction et d'édition et la pertinence contemporaine pour la gnose et pour l'herméneutique jonasienne, ensuite, (2) nous tenterons de résumer l'interprétation originale du gnosticisme à laquelle il a donné lieu, et pour ce faire, (3) nous analyserons l'herméneutique forgée par Jonas dans les années 1930, enfin, (4) nous esquisserons les enjeux de cette cristallisation sur l'ensemble de l'antiquité tardive³.

Constatons d'emblée la difficulté de décrire le genèse et l'évolution de l'œuvre de Jonas d'un point de vue strictement interne, sans être immédiatement happé par sa biographie. On remarquera qu'il fait lui-même sans cesse référence à sa vie non seulement lors d'entretiens et d'hommages rendus à l'occasion de mélanges, mais aussi plus curieusement dans des textes non directement adressés à une personne. Dans ses *Souvenirs*, ces liens prennent la forme cohérente d'un regard rétrospectif d'ensemble⁴. C'est là pour lui une option

3 Pour une synthèse de la présentation du dualisme dans l'ensemble de son œuvre voir N. Frogneux, « Les enjeux du dualisme chez Hans Jonas », in *Dualismes. Doctrines religieuses et traditions philosophiques*, F. Jourdan et A. Vasiliu (coord.), *Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales*, Hors-série, 2015, pp. 525-540.

4 Dans *Le Concept de Dieu après Auschwitz* par exemple, il motive le thème de son discours solennel par des faits biographiques : le décès de

philosophique : la vie et la pensée se nourrissent mutuellement et ne peuvent être oubliées l'une de l'autre. Certes, même si Jonas insiste sur la nécessité d'une cohérence entre la pensée et la vie de l'auteur⁵, il est conscient du fait que, d'une part, l'évaluation d'une œuvre ne saurait en aucun cas se réduire à celle de cette cohérence personnelle. Et pour notre part, nous ne tenons pas pour acquis qu'il est le meilleur ou le plus fidèle interprète de son propre travail.

Revenons aux bases biographiques relatives à sa première œuvre : *Gnosis und spätantiker Geist*. Il s'agit d'un ouvrage conçu en deux volumes dans lequel Jonas pensait rassembler ses études sur la gnose, thème qui l'a occupé dès sa thèse de doctorat. Selon ses propres termes, c'est « par accident » (GPR, 7) qu'il s'est intéressé initialement et ensuite consacré durant « quelque quinze années » à la question de la gnose, comme s'il avait ensuite abandonné l'argument. Faisant retour sur ses propres recherches, il affirme s'être subitement détourné de la question de la gnose, alors qu'il aurait pu y consacrer toute sa vie tant le sujet était riche et vaste : « Vint [...] un moment où je me suis dit : assez de l'histoire des idées, de l'histoire des formations spirituelles du passé ! En dernière instance, la philosophie a affaire à ce qui est, à l'être réel auquel nous sommes

Léopold Lucas à Theresienstadt et de son épouse Dorothee à Auschwitz comme de sa propre mère. H. Jonas, *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, Paris, Éditions Payot & Rivage, 1994. (Dorénavant CDA.) H. Jonas, « Philosophie. Regard en arrière et regard en avant à la fin du siècle », trad. Ph. Ivernel, in H. Jonas, *Pour une éthique du futur*, Paris, Rivages Poche, 1998, pp. 21-67. (Dorénavant PEF.) H. Jonas, *Souvenirs*, trad. S. Cornille, Paris, Rivages, 2005. (Dorénavant S.) Pour une synthèse très claire de la vie et de l'œuvre de Hans Jonas, ainsi qu'une bibliographie secondaire bien fournie, voir Chr. Wiese (Eds.), « Hans Jonas : Life and Works », in H. Tirosh-Samuelson and Chr. Wiese, *The Legacy of Hans Jonas. Judaism and the Phenomenon of Life*, Leiden, Brill, 2008, pp. 519-553. Voir aussi la chronologie en fin de volume dans *Souvenirs*.

- 5 Il reconnaît l'influence exercée sur son œuvre par la pensée de Heidegger. (Voir H. Jonas, « La science comme vécu personnel », in *Études phénoménologiques*, n. 8, 1988. (Dorénavant SVP.) ; H. Jonas, « Heidegger et la théologie », trad. L. Évrard, avec une introduction de D. Janicaud, in *Esprit*, n. 51, 1988, p. 176. (Dorénavant HTH.) H. Jonas, « De la gnose au Principe responsabilité. Un entretien avec Hans Jonas », in *Esprit*, mai 1991, p. 8. (Dorénavant GPR.)

confrontés, dont nous sommes nous-mêmes une partie. [...] À cette réaction s'ajoutait un facteur externe [celui de la Deuxième Guerre mondiale qui le tenait à l'écart des bibliothèques] » (GPR, 7-8)⁶. Mais manifestement il ne s'en est jamais totalement désintéressé. Citons seulement deux références bibliographiques pour prouver ce point : en 1964, dans la deuxième édition du premier tome de GSG, Jonas ajoute un quatrième chapitre consacré aux textes découverts à Nag Hammadi ; et en avril 1966, il participe au colloque que Ugo Bianchi organise à Messine sur le gnosticisme avec les plus grands spécialistes qui donnera lieu à un texte original : « Le syndrome gnostique⁷ ». De même, la question de la liberté chez Paul et Augustin n'a cessé de l'occuper de 1930 à 1970, date à laquelle il dispense ses leçons du printemps à la New School for Social Research sur le thème *Problems of Freedom*⁸. Et bien sûr, ces deux problématiques du gnosticisme et de la liberté chez Paul sont pour lui liées, dans le renversement qu'elles opèrent face à la pensée grecque classique, la première faisant fond sur la gnose et la seconde sur la foi.

Mais revenons au début. Dès 1926, la question de la gnose se pose pour lui et devient un objet d'intérêt majeur à l'occasion du séminaire de Bultmann auquel il participe à Fribourg en Brisgau,

6 Il le redit d'ailleurs dans l'introduction de ses *Essais philosophiques* (H. Jonas, *Essais philosophiques*, Paris, Vrin, 2013. Dorénavant Eph).

7 Voir H. Jonas, « Delimitation of the Gnostic Phenomenon : Typological and Historical », in U. Bianchi (éd.), *Le origini dello gnosticismo*, Leiden, E. J. Brill, 1967, 1970², pp. 90-108. En 1970, il revoit et augmente d'ailleurs son ouvrage *The Gnostic Religion : The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Boston, Beacon Press, 1958 (H. Jonas, *La Religion gnostique*, trad. L. Evrard, Paris, Fayard, 1978) en ajoutant ce texte : « La Syndrome gnostique », qu'il publie également dans les *Essais philosophiques*. Ainsi si le temps ne lui avait pas été compté, il avait l'intention de relire personnellement la troisième édition de *Gnosis und spätantiker Geist : Teil 2, 1&2. Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, éditée par K. Rudolph en 1993 et augmentée d'un sixième et d'un septième chapitres, respectivement « Fragmentes zu Plotin » pp. 224-327 (précédé des remarques de l'éditeur scientifique, Kurt Rudolph, pp. 224-251) et « Pererga zum Thema Gnosis » pp. 328-379. Pour bien marquer cette rupture temporelle, l'édition allemande passe d'ailleurs des caractères gothiques aux caractères romains.

8 H. Jonas, *Problemi di libertà*, E. Spinelli (éd.), Turin, Aragno, 2010.

sur le Nouveau Testament auquel prenait d'ailleurs part aussi son amie Hannah Arendt, séminaire qui avait pour thème la connaissance de Dieu dans le quatrième Évangile (« *Gotteserkenntnis* » im *Johannesevangelium*). Fort impressionné par son travail, Bultmann l'encourage alors à poursuivre ses recherches et obtient de Heidegger l'autorisation que Jonas exploite ce thème dans le cadre d'une thèse de doctorat en philosophie. Il présente sa thèse intitulée *Der Begriff der Gnosis* le 29 février 1928 à Marbourg⁹ où il a rejoint Heidegger après deux semestres passés respectivement à Bonn où il rédige sa thèse et à Heidelberg.

Suivant les professeurs qui l'intéressaient, sa formation universitaire l'avait conduit à fréquenter plusieurs universités et instituts d'Allemagne. Lors du semestre d'été 1921, il étudie en effet la philosophie et l'histoire de l'art à Fribourg et fréquente le séminaire de Heidegger sur le *De Anima* d'Aristote¹⁰. Il décide ensuite de gagner Berlin en raison de ses options sionistes. Durant trois semestres consécutifs, soit du semestre d'hiver 1921-22 au semestre d'hiver 1922-23, il y étudie la philosophie (chez Eduard Spranger) et la théo-

9 Seule la première partie de cette dissertation a été publiée. Voir H. Jonas, *Der Begriff der Gnosis. Inaugural Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Hohen Philosophischen Fakultät der Phillips-Universität zu Marburg*, Göttingen, Hubert & Co., 1930. (Dorénavant BG.) Mais l'ensemble du texte est conservé au *Philosophisches Archiv* de l'Université de Constance. Voir à ce sujet Claudio Bonaldi, *Hans Jonas e il mito. Tra orizzonte trascendentale di senso e apertura alla trascendenza*, Vercelli, Edizioni Mercurio, 2007.

10 Voir M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles : Einführung in die phänomenologische Forschung*, hrsg. von Walter Bröcker e.a., *Gesamtausgabe*, 61, Frankfurt a. M., Klostermann, 1985, M. Heidegger, « Exercices sur Aristote, *De Anima* (semestre d'été 1921) », dans S.-J. Arrien et S. Camilleri (dir.), *Le jeune Heidegger (1909-1926). Herméneutique, phénoménologie, théologie*, Paris, J. Vrin, coll. « Problèmes et controverses », 2011. Il faudrait toutefois préciser comment Jonas avait accès aux enseignements de Heidegger car au semestre d'hiver 21/22, il se trouvait déjà à Berlin. Au semestre d'été 1921, Heidegger donne un enseignement sous le titre *Augustinus und der Neoplatonismus*. Comment Jonas en a-t-il pris connaissance ? Nous n'avons en tout cas aucune preuve du fait qu'il ait fréquenté ce cours.

logie de l'Ancien Testament à l'université (auprès de Ugo Gressman) ainsi que la culture et l'histoire juives et la philologie hébraïque à la *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums*. Mais les études à Berlin le passionnent moins que celles qu'il a menées à Fribourg. Il interrompt alors sa formation universitaire durant le semestre d'été 1923 pour se consacrer à l'apprentissage des travaux d'horticulture et d'agriculture (en hébreu *Hachschara*) à Wolfenbüttel, en vue de se préparer à son projet de vivre dans un kibboutz en Palestine. Très rapidement pourtant, il reprend ses études en philosophie et en histoire de l'art à Fribourg durant le semestre d'hiver 1923-24. Comme Heidegger est alors à Marbourg, Jonas quitte Husserl pour suivre son enseignement. Il y étudie non seulement la philosophie mais aussi la théologie du Nouveau Testament auprès de Bultmann (du semestre d'hiver 1924-1925 au semestre d'hiver 1925-1926. Cf. HJ-18-2¹¹). Retrouvant ensuite auprès de Heidegger à Marbourg lors du semestre d'hiver 1927-28, il participe à un séminaire sur la volonté qui abordait notamment la question de la liberté et de la servitude de la volonté chez Augustin, dont il dira avoir oublié le titre exact. Sa contribution impressionne beaucoup Heidegger qui en parle à son collègue Bultmann. Celui-ci décide alors d'accueillir le texte de Jonas, qui n'est autre que *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, dans sa collection. Si, en 1986, Jonas évoque « son premier semestre à Fribourg, l'été 1921, [...] au séminaire pour débutants que Heidegger consacrait alors au *De anima* de Aristote » (SVP, 16), il faut toutefois souligner qu'en 1930, il ne mentionne pas Heidegger au nombre de ses professeurs fribourgeois que furent Husserl et Janssen. Heidegger apparaît en revanche à la suite de Bultmann comme un de ses professeurs de Marbourg (comme en témoigne la brève note finale à propos de son parcours universitaire à la fin du volume *Der Begriff der Gnosis*, p. 53). Puisqu'il voyait en lui un maître, l'importance de son enseignement lui semblait-elle trop évidente pour devoir être mentionnée ?

Au milieu des années 1920, Jonas se trouvait donc dans un milieu particulièrement stimulant et dynamique entre les travaux de Bultmann centrés sur la question du kérygme et ceux de Heidegger qui

11 Selon le classement des Archives Jonas à Constance.

se consacrait à l'ontologie. Cette période commence à être mieux connue, notamment grâce aux travaux de Claudio Bonaldi qui a publié et traduit en italien deux manuscrits de Jonas conservés aux *Philosophisches Archiv* de l'Université de Constance¹². Il s'agit de deux textes méthodologiques datant des années 1927-1930, dans lesquels Jonas élaborait le projet de développer une recherche sur la connaissance (*gnosis*) et une autre sur la foi (*pistis*), qui lui apparaissaient comme deux formes différentes, mais convergentes de l'esprit de l'Antiquité tardive. Toutes deux se définissent, selon Jonas, comme des possibilités fondamentalement différentes de la même tendance à la démondanisation, sur laquelle nous reviendrons par la suite. Or, ces deux expériences ont leur racine dans le mouvement de la liberté telle qu'elle est décrite phénoménologiquement par Paul dans la *Lettre aux Romains*. Pour Jonas, Paul assumera de la sorte une clé herméneutique essentielle à la compréhension de ces phénomènes de démondanisation depuis *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem* jusqu'à « L'abîme de la liberté » (1965)¹³.

12 Voir H. Jonas, *Conoscere Dio. Una sfida al pensiero*, C. Bonaldi (éd.), Milan, Alboversorio, 2006.

13 Voir « L'abîme de la volonté : Méditation philosophique sur le septième chapitre de l'épître aux Romains de Paul », in EPh.



I.

COMPLEXITÉ ET PERTINENCE DE LA TRADUCTION

L'introduction « Histoire et méthodologie de la recherche » (1934) que nous traduisons ici appartient sur le plan conceptuel à une constellation de trois textes de la même époque avec *Der Begriff der Gnosis* (1930)¹ et *Über die hermeneutische Struktur des Dogmas* (1930)².

Jonas y pose non seulement les bases de son herméneutique pour analyser la gnose, mais aussi les bases de sa propre philosophie. Nous n'en citons ici que quelques-uns : son rejet de l'acosmisme gnostique et sa volonté de répliquer au dualisme radical qui en découle, la nécessité de distinguer des niveaux de discours qui sont autant de niveaux d'objectivation ainsi qu'une réflexion sur l'histoire. Nous pourrions même parler de l'apparition précoce du foyer philosophique de l'œuvre tout entière qui se déclinera ensuite selon des thèmes et des problématiques différents.

En 1930, paraît *Der Begriff der Gnosis*, qui présente deux parties : un bref extrait de sa thèse de doctorat défendue le 29 février 1928 et « Gnostische Aretê ». Et la même année, Jonas publie aussi *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem* qui est issu de son travail pour le séminaire de Heidegger de 1928.

Pourtant, ces textes connaîtront de nombreuses difficultés de réception et ce au moins pour trois raisons. D'une part, sans doute parce que Jonas se situe explicitement et sciemment au carrefour de trois disciplines distinctes, la philosophie, l'histoire des religions et l'histoire des idées, avec sa recherche sur le gnosticisme. C'est alors qu'il commence à explorer les « zones de contacts

1 Texte éponyme du petit volume BG, pp. 1-23.

2 Première annexe à APFP, pp. 80-89.

entre la philosophie et la religion » (SVP, 19) qu'il avait présentes très tôt, à partir de l'*ethos* des prophètes comme doctrine de la raison en lisant les *Fondements de la métaphysique des mœurs* de Kant. D'autre part, parce que ses ouvrages des années 1930 présentent une véritable complexité conceptuelle et une grande technicité qui est souvent évitée par les spécialistes du gnosticisme et de Jonas eux-mêmes. Ainsi, *Gnosis und spätantiker Geist* est-il mentionné aux débuts de leurs travaux, mais ensuite les analyses se basent le plus souvent sur *La Religion gnostique*. En outre, ces textes sont restés insuffisamment exploités par les philosophes, parce que leur auteur semble avoir traversé la coupure philosophique caractéristique du XX^e siècle en passant du versant « continental », en tant que phénoménologue allemand, au versant analytique dans les milieux nordaméricains, de telle sorte qu'il n'était plus reconnu par aucune des deux écoles. Pour toutes ces raisons, aujourd'hui encore nous sommes loin d'avoir pris la juste mesure de la fécondité des croisements, des ruptures et des nombreuses sources de son œuvre, et plus loin encore d'en avoir épuisé les enjeux. Mais ces trois difficultés dues aux circonstances et aux textes eux-mêmes ne deviennent un véritable obstacle pour leur réception qu'à la lumière de l'auto-interprétation trompeuse que Jonas donne de son œuvre. Il affirme en effet dans ses *Souvenirs* que sa recherche sur la gnose était davantage un exercice académique que les prémices d'une pensée originale : « Ma philosophie propre, quant à elle, ne commence pas avec la Gnose mais avec mes efforts pour élaborer une biologie philosophique » (S, 85). Sur ce point, nous ne pouvons nous accorder avec lui.

A. Histoire du texte

La complexité de l'édition de ces textes est manifeste sans doute en raison du fait qu'il s'agissait de présenter une intuition fondamentale qui devait se déployer ensuite peu à peu.

Jonas se souvient :

Après la publication du premier volume de *La Gnose et l'esprit de l'Antiquité tardive*, il avait été convenu avec la maison d'édition que je continuerais à livrer de Jérusalem des textes pour la seconde partie – elle devait porter le sous-titre « la Gnose philosophico-mystique » et traiter du néo-platonisme ainsi que de la mystique monachique du christianisme primitif (fortement influencé par ce courant), qui s'était constituée dans le désert égyptien (S, 171).

Mais Jonas pense à son arrivée en Angleterre ne pouvoir ni ne vouloir publier quoi que ce soit en Allemagne. Publié finalement avec quelque vingt années de retard, en 1954, la deuxième partie, *La Gnose et l'esprit de l'Antiquité tardive*, sous-titrée *De la mythologie à la philosophie mystique* reprend *Der Begriff der Gnosis*³. Mais y figurent en outre trois chapitres écrits avant la guerre lors de son séjour en Palestine (où il avait élu domicile dès 1935) que Jonas n'avait pas à l'époque envoyés à l'éditeur. Toutefois, cette édition du deuxième tome en 1954 n'est pas complète. La publication de ce travail avait d'abord été différée faute de pouvoir être entièrement menée à bien et finalement publiée avant d'être complétée ; manquait en effet la deuxième moitié de cette deuxième partie. Au cours des années cinquante, Jonas se consacrait en effet davantage au problème ontologique posé par l'organisme vivant⁴ et préparait déjà son travail majeur sur le *Phénomène de la vie*⁵. Mais sa rencontre avec

-
- 3 Il le divise en deux parties : d'une part, en introduction générale sous le titre « Zum Problem der Objektivation und ihres Formwandels » et d'autre part sous le chapitre 1 « Die Auflösung des antiken *aretê*-Begriffes im Bereiche der Gnosis » (pp. 1-55, I. 2), la deuxième partie du texte publié en 1930 « Gnostische *aretê* » (pp. 24-52), dans lequel ont été insérés des sous-titres.
 - 4 H. Jonas, « Causality and Perception », in *The Journal of Philosophy*, 47, 1950, pp. 319-324. H. Jonas, « Materialism and the Theory of Organism », in *University of Toronto Quarterly*, 21, 1951, pp. 39-52. Voir aussi R. Franzini Tibaldeo, « Hans Jonas' Gnosticism and Modern Nihilism, and Ludwig von Bertalanffy », in *Philosophy and Social Criticism*, 38, n. 3, 2012, pp. 289-311.
 - 5 H. Jonas, *The Phenomenon of Life : Toward a Philosophical Biology*, New York, Harper & Row, 1966 (trad. française : *Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*, trad. D. Lories, Bruxelles, De Boeck Université, 2001). Mais une première version bien plus ample que

Rudolf Bultmann et Karl Jaspers à la fin de la guerre lui avait permis de comprendre la nécessité de publier, même sous forme partielle, la seconde partie de l'ouvrage.

Sans doute Jonas eut-il pour ultime projet éditorial celui de *Gnosis und spätantiker Geist* II, dans sa version complète. Mais son décès, survenu en février 1993, l'empêcha de connaître ce livre édité par K. Rudolph quelques mois plus tard, alors qu'il aurait idéalement dû paraître à l'occasion du 90^e anniversaire de son auteur, soit en mai de la même année. La deuxième moitié de la deuxième partie comporte cinq chapitres supplémentaires, sans qu'il s'agisse pour autant de nouvelles publications, mais de la réédition de textes parus auparavant⁶.

En 1958, Jonas propose, en anglais, une version restreinte de ce livre volumineux sous le titre : *The Gnostic Religion*⁷, dans lequel il prétend s'adresser non plus uniquement aux savants, mais au public cultivé intéressé par ces questions. Effectivement, cet ouvrage est plus accessible et moins technique. Se disant désormais libéré de sa

la version publiée se trouve aux Archives à Constance. Voir http://hans-jonas-edition.de/wp-content/uploads/2016/10/KGA_Hans-Jonas-Kontext-Bd.-II-Organism-and-Freedom.pdf. Pour ces questions, voir R. Franzini Tibaldeo, *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas. Uno studio sulla genesi e il significato di "Organismo e libertà"*, Milan, Mimesis, 2009.

- 6 Les textes suivants, parus auparavant, ont été ajoutés à la troisième édition de *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993³. 1. « Plotin über Ewigkeit und Zeit. Interpretation vom Enn. III, 7 », éd. H. Arendt, A. Dempf, F. Engel-Janosi, *Politische Ordnung und menschliche Existenz. Festgabe für Eric Voegelin zum 60. Geburtstag*, Munich, C.H. Beck, 1962, pp. 295-319 ; 2. « The Soul in Gnosticism and Plotinus », éd. P. M. Schuhl. et P. Hadot, *Le Néoplatonisme*, Paris, CNRS, 1971, pp. 45-53 ; 3. « Delimitation of Gnostic Phenomenon-Typological and Historical », éd. U. Bianchi, *Le origini dello gnosticismo*, Leyden, E. J. Brill, 1967, 1970², pp. 90-108 ; 4. « Response to G. Quispel's Gnosticism and the New Testament [The Hymn of the Pearl : Case Study of a Symbol, and the Claims for a Jewish Origin of Gnosticism] », éd. J. P. Hyatt, *The Bible on Modern Scholarship*, Nashville, Abingdon Press, 1965, [1974], pp. 279-293 ; 5. « Gnosticism and Modern Nihilism », in *Social Research*, 19, 1952, pp. 430-452.
- 7 H. Jonas, *The Gnostic Religion*, Boston, Beacon Press, 1958 (1963², 1970³), London, Routledge, 1992. (Dorénavant RG.)

proximité avec Heidegger, Jonas ne se sent plus contraint d'assumer un style compact et ardu pour ses lecteurs. Il reconnaît dès lors dans la préface : « on a ôté de l'exposé ce qu'il pouvait avoir de laborieusement philosophique, de trop technique dans le langage – sujet de bien des plaintes à propos des volumes allemands⁸ ». Il ne comporte ni l'introduction de la version allemande, ni l'étude de la philosophie mystique (Origène et Plotin) qui sont présentés dans les chapitres XVI et XVII des *Essais philosophiques* (1974) ; et par conséquent, il laisse de côté les présupposés de sa philosophie de l'histoire. Cette synthèse, qui concerne plus directement les historiens des religions que les philosophes, sera traduite en néerlandais d'abord⁹, en italien ensuite¹⁰ et enfin en français¹¹ et en japonais en 1986. Pourtant, cette publication a peut-être eu paradoxalement un double effet d'occultation des enjeux philosophiques de l'étude jonassienne du gnosticisme. Sans doute est-ce parce qu'il se présentait comme un ouvrage de diffusion sous le titre de la religion gnostique que ce livre a reçu si peu d'écho auprès des philosophes, notamment francophones. Par ailleurs, cette prétendue présentation synthétique de son travail initial a souvent justifié que l'on se dispense de la lecture de *Gnosis und spätantiker Geist*.

Certes, ce dernier présente une langue difficile, car elle regorge de néologismes et de termes composés, comme si le jeune Jonas, aux prises avec une intuition et des influences qu'il ne maîtrise pas

-
- 8 RG, p. 13. C'est sans doute à ces mêmes reproches que fait allusion Bultmann dans son introduction à *Gnosis und spätantiker Geist* quand il parle des « audaces entêtées de l'expression » (*Eigenwilligkeiten des Ausdrucks*) qui sont non seulement stylistiques mais lexicales. Cf. infra.
 - 9 H. Jonas, *Het gnosticisme*, trad. A. J. M. Baljet, Utrecht-Antwerpen, Uitgeverij Het Spectrum N. V., 1969.
 - 10 H. Jonas, *Lo Gnosticismo*, R. Farina (éd.), préface de M. Simonetti, Turin, SEI, 1973 (1995³).
 - 11 H. Jonas, *La Religion gnostique*, trad. L. Evrard, Paris, Fayard, 1978. Il s'agit d'une traduction de la troisième édition de *The Gnostic Religion* (1970). Le chapitre XII et deux articles essentiels parus d'abord en anglais viennent enrichir la version de 1958 : en guise de chapitre XIII, comme épilogue, « Gnosticisme, existentialisme et nihilisme » (1952) et en appendice « Le syndrome gnostique : typologie d'une pensée, d'une imagination et d'une sensibilité » (1967).

complètement lui-même cherchait à exprimer ce qu'il devra encore comprendre et expliquer durant 60 ans. Alors, ajoutant à cette difficulté objective un véritable obstacle dans la fortune de ce texte, les premiers lecteurs n'ont pas manqué de pointer cette dernière. Hugo Koch, par exemple, rédige une recension particulièrement acerbe dans le *Theologische Literaturzeitung*, qui condamne la langue de Jonas¹², sans prendre la peine de se pencher sur le contenu du travail. Et il est vrai que l'interprétation la plus tentante était celle qui consistait à voir dans l'écriture de Jonas un maniérisme pédant voué à impressionner ses maîtres de l'époque, en particulier Heidegger¹³. D'autres auteurs de recensions diront encore la difficulté du texte dont Jonas lui-même a pris conscience, puisqu'il déclare, dans la préface de la seconde édition, avoir procédé à un aplanissement des expressions « audacieuses » (*eigenwillig*). Le texte ne manqua pas de créer la polémique parmi les spécialistes de la gnose¹⁴ et le livre ne parut finalement que grâce à l'intervention de R. Bultmann, chef de la collection, comme on peut le lire dans la préface que nous traduisons ci-dessous.

Si nous traduisons l'introduction « Histoire et méthodologie de la recherche » qui ouvre *La Gnose et l'esprit de l'Antiquité tardive* en exposant ses présupposés philosophiques et sa position dans l'histoire de la recherche, c'est avant tout pour favoriser, avec beaucoup de retard, la lecture par un public francophone de ces premiers écrits

-
- 12 « Si le contenu de ce texte égale l'incompréhensibilité de sa langue, alors il doit être vraiment extraordinaire. Mais je n'avais aucune envie de traduire ce charabia en allemand et en quelque chose de compréhensible. » (*Theologische Literaturzeitung*, 1930, 20, p. 470.)
 - 13 Jonas dit en effet que lorsqu'ils assistaient aux cours de Heidegger, ses étudiants ne comprenaient pas bien les propos de leur professeur, même s'ils étaient certains de la profondeur de sa pensée.
 - 14 Ainsi dans sa recension en 1936 dans *Gnomon*, Arthur D. Nock (voir Arthur D. Nock, *Essay on Religion and the Ancient World*, éd. Zeph Stewart, Oxford University Press, 1986, pp. 444-451). Et dans le contexte français, Michel Tardieu fut toujours un farouche opposant des thèses jonassiennes. Il reproche ainsi à Kurt Rudolph de lui consacrer trop de place dans son travail. Voir M. Tardieu, K. Rudolph (éd.). « Gnosis und Gnostizismus » [compte rendu], in *Revue de l'histoire des religions*, 192, n. 1, 1977, pp. 93-97.

décisifs pour son œuvre ultérieure. Elle met clairement en évidence le fait que la position originale de Jonas dans le cadre général des études sur la gnose est due à ses options philosophiques et à sa philosophie de l'histoire. C'est pourquoi nous pensons que cette introduction peut présenter un intérêt en elle-même, et séparée du développement de *Gnosis und spätantiker Geist* I. Elle permet aussi de poser les bases de la démonstration d'une continuité au sein de l'œuvre de Jonas, où les discontinuités apparaissent bien sûr de manière patente. Mais plutôt que d'y voir trois périodes, celles du gnosticismes, de la biologie philosophique et de l'éthique de la responsabilité, nous y voyons quant à nous une problématique, celle du dualisme anticosmique, et une herméneutique basée sur une philosophie de l'histoire, qui se détermine au début des années 1930 et qui s'enrichira peu à peu en traitant d'objets nouveaux.

Si nous pouvons globalement considérer que *The Gnostic Religion* reprend largement *Gnosis und spätantiker Geist* I, il n'en va pas de même pour la seconde partie *Gnosis und spätantiker Geist* II dont nous ne disposons en français d'aucun équivalent et dont la traduction serait du plus grand intérêt pour la connaissance des analyses plus spécifiquement philosophiques. Mais cette entreprise devrait faire l'objet d'un autre travail. En l'état actuel du débat et des traductions disponibles en français, nous ne voudrions donc ni minimiser l'information ici apportée, ni perdre de vue son caractère tout à fait lacunaire¹⁵.

Dans cette introduction, Jonas s'explique longuement et justifie le caractère philosophique de sa recherche qui dépend de l'histoire des religions sans s'y réduire ; c'est-à-dire dans une forme pour ainsi dire hybride ou interdisciplinaire.

S'il était besoin d'un argument d'autorité pour justifier l'importance de cette partie méthodologique, l'auteur lui-même nous le fournirait dans *La Religion gnostique*. Il renvoie en effet, pour la méthode qui lui a permis de déceler au-delà de la littérature strictement

15 À ce jour, seul le philosophe Claudio Bonaldi a eu cette force remarquable de proposer une traduction complète (en italien) des deux volumes de *Gnosis und spätantiker Geist*. Voir H. Jonas, *Gnosi e spirito tardoantico*, Claudio Bonaldi (éd.), Bompiani, Milan, 2010. Voir aussi Cl. Bonaldi, *Jonas*, Roma, Carocci, 2009.

gnostique un principe plus ample du même nom, aux arguments que l'on peut trouver et dans cette partie introductive de *Gnosis und spätantiker Geist* I et au chapitre IV du volume II, 1 (qui traite du passage de la forme mythologique de la gnose à sa forme mystique, soit du tournant du deuxième au troisième siècle). Cette mention étiendrait sans doute la thèse d'une continuité entre *Gnosis und spätantiker Geist* et *La Religion gnostique*, du moins précisément pour ce qui est de la méthode, c'est-à-dire de son herméneutique de l'objectivation historique du *Dasein*, qu'il comprendra d'abord comme au sein des textes gnostiques et étendra plus tard à d'autres productions humaines. Mais sur le plan du contenu également, deux questions thématiques centrales pour l'ensemble de son œuvre sont présentes dès son premier travail sur la gnose : la première est celle du rapport de l'homme au monde et la seconde celle du déploiement de la liberté humaine historique. Cela apparaît immédiatement à la lecture de la bibliographie de Jonas, puisqu'il insère les textes qui en traitent dans des rééditions ou des recueils très variés¹⁶.

Ainsi par exemple en est-il d'un texte central de son œuvre : « *Gnosticism and Modern Nihilism* ». Central à maints égards par sa situation chronologique d'abord, son caractère auto-interprétatif et le nombre de publications qui en ont été faites (sept entre 1952 et 1993) ; mais plus encore parce que Jonas l'ayant écrit en anglais en révisé la version allemande (1960) et l'intègre ensuite tour à tour à *Zwischen Nichts und Ewigkeit* (1963)¹⁷, *The Phenomenon of Life* (1966)¹⁸ et sa version allemande *Organismus und Freiheit* (1973). En 1993, il sera encore réédité en allemand dans *Gnosis und spätantiker Geist*. Hors de tout soupçon quant à ses motivations économiques, le recueil *On Faith, Reason and Responsibility* présente six essais dont le premier et le dernier traitent des problèmes de la foi et de la gnose. Mentionnons encore un retour sur l'herméneutique qu'il a mise en place durant les années 1930 dans *Les Essais philosophiques*, Chapitre

16 Voir H. Jonas, *Essais philosophiques. Du credo ancien à l'homme technologique*, Paris, Vrin, 2013.

17 H. Jonas, *Entre le néant et l'éternité*, Paris, Belin, 1996.

18 H. Jonas, *Le Phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*, trad. D. Lories, Bruxelles, De Boeck, 2000.

XV, « Mythe et mysticisme : Une étude de l'objectivation de l'intériorisation dans la pensée religieuse ».

C'est précisément parce que Jonas n'envisage pas le gnosticisme du strict point de vue de l'histoire des religions, mais bien comme un moment décisif de l'histoire des idées et avec une herméneutique originale, que sa synthèse sera si fructueuse et que cette question du gnosticisme trouvera des résonances philosophiques dans la suite de sa pensée, telle une question qu'on ne peut interdire¹⁹.

B. *De nouvelles sources originales*

Jonas publie son texte en 1934. Or, une dizaine d'années plus tard, une bibliothèque remarquable d'écrits coptes est découverte qui semble bouleverser les études gnostiques.

Voici comment Jonas salue une rupture dans l'histoire de la recherche :

La mirifique trouvaille de 1946 marque un tournant dans notre connaissance des choses gnostiques. Jamais auparavant une découverte archéologique n'avait ainsi, d'un seul coup et radicalement changé l'état de la documentation dans tout un champ d'études. De la grande disette, nous étions projetés du jour au lendemain dans la grande richesse, pour ce qui était des sources originales non contaminées par la tradition seconde.²⁰

En effet, les sources dont disposait Jonas à l'époque de la rédaction de GSG I, c'est-à-dire à la fin des années vingt, étaient moins nombreuses et plus indirectes que celles accessibles depuis les nombreuses découvertes dans le domaine, notamment en 1945 celles de la biblio-

19 Voir « Dem Fragenden unverwehrbar : Gedanken über Gott », titre de la troisième partie de *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen* Frankfurt a. M., Insel, 1992.

20 H. Jonas, « À l'occasion de la troisième impression » (1970), in *La Religion gnostique*, p. 17. Pourquoi mentionne-t-il la date de 1946 plutôt que décembre 1945 ? Est-ce une erreur matérielle ou la date à laquelle ont été connues ces découvertes ?

thèque dite de Nag Hammadi (du nom de la ville actuelle proche) en langue copte. Il se basait en fait essentiellement sur le matériel proposé par le théologien allemand Wilhelm Bousset (1865-1920) de la *Religionsgeschichtliche Schule* (l'École de l'Histoire des Religions) dans son ouvrage intitulé *Hauptprobleme der Gnosis*, 1907, c'est-à-dire principalement les textes des pères de l'Église dans les traductions allemandes de Mark Lidzbarski (1868-1928), qu'il traduisit à son tour et adapta lui-même en anglais le cas échéant. Dans les années trente, ses trois sources principales étaient donc encore *Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur* d'Irénée de Lyon, *Réfutation de toutes les hérésies*, d'Hyppolyte de Rome et *Panarion* d'Épiphane de Salamine. Par nature, les sources directes sont rares, puisque les gnostiques, en tant que minorité persécutée et élitiste, ont développé une culture du secret et un ésotérisme qui a valu à leurs communautés d'être qualifiées de sectes. Jonas accédait donc principalement à leurs écrits par le biais de leurs adversaires.

Au milieu des années 1940, de nouvelles sources ont donc relancé les études gnostiques, mais est-ce à dire qu'elles ont invalidé les résultats de la monumentale recherche de Jonas ? Pressentant l'importance de ces découvertes de Nag Hammadi en 1945 en Haute Égypte près de l'antique Khénoboskion, Jonas saisit l'ampleur du bouleversement qu'elles pouvaient entraîner dans l'histoire de la recherche. Dans le chapitre XII de *La Religion gnostique* intitulé : « Les découvertes récentes dans le domaine du gnosticisme », il resitue ces découvertes dans un mouvement plus vaste : celles des grottes de Tourfan à la fin du XIX^e siècle dans le Turkestan chinois, la découverte d'une bibliothèque manichéenne à Fayoum en Égypte dans les années trente du XX^e siècle et celle des manuscrits de la Mer Morte, à Qumrân en 1948. Or, déjà dans le quatrième paragraphe de l'introduction de GSG I en 1934, Jonas fait état de sa situation de chercheur face à un corpus qui s'élargit grâce à des découvertes archéologiques constantes de nouvelles sources. Pourtant, Nag Hammadi semble d'emblée plus décisive que les précédentes, qui étaient plus périphériques. Face à l'enthousiasme de certains chercheurs²¹ qui virent

21 Voir G. W. McRae, *Studies in the New Testament and Gnosticism*, D. J. Harrington et S. B. Marrow (éd.), Eugen (OR), Wipf & Stork, 2007.

d'emblée la possibilité d'un renouvellement radical des hypothèses alors acceptées et d'un changement de paradigme dans les études gnostiques, Jonas affirma au contraire la priorité de ses sources « que rien, dans ces sources nouvelles, qui sont toutes sans exception des écrits traduits (du grec en copte), n'est aussi directement rapporté que dans les citations patristiques » (RG, 381).

Pourtant, Jonas marquait en 1954 sa perplexité quant à la pertinence d'une réédition du texte de *Gnosis und spätantiker Geist I* alors qu'il n'avait pu prendre en compte ces textes coptes. En 1964, en revanche, il confirme qu'aucune de ses thèses centrales n'a été réfutée par les documents désormais connus des chercheurs, puisque toutes ces découvertes ont, selon lui, confirmé la thèse d'une origine orientale du gnosticisme²². Lorsqu'il ajoute un texte dans l'édition de 1962 de *La Religion gnostique* et en 1964 le quatrième chapitre à la deuxième édition de GSG I, tout indique qu'il se tient au courant de l'évolution de la recherche et qu'il ne se désintéresse en rien du gnosticisme. C'est grâce à la traduction en anglais du texte de Jean Doresse *Les livres secrets des Gnostiques d'Égypte*²³ que parviennent à sa connaissance les nouveaux textes. Il rédige d'ailleurs un compte rendu substantiel de cet ouvrage deux ans après sa traduction anglaise, soit en 1962²⁴. Il écrit à propos de la pensée gnostique à la lumière des nouveaux matériaux que ses travaux sont confirmés et en partie renforcés, et l'on voit revenir, avec une impressionnante continuité, certains motifs sur lesquels les documents ne manquaient pas. Ces nouvelles sources matérielles permettent encore de mieux accréditer les hypothèses confirmées, par le retour fréquent de certains motifs et de certains mots. Au colloque de Messine en 1966, Jonas continue de défendre que son interprétation des caractéristiques fondamentales du gnosticisme n'a pas souffert des décou-

22 Voir à ce sujet le chapitre 4 de *Gnosis und spätantiker Geist I*, « Neue Texte der Gnosis », pp. 377-418, que Jonas a ajouté à la troisième édition de ce volume et dont la rédaction date du printemps 1963.

23 J. Doresse, *The Secret Book of The Egyptian Gnostics*, New York, AMS, Press, 1960. (La version originale française : J. Doresse, *Les livres secrets des Gnostiques d'Égypte*, Paris, Plon, 1958.)

24 H. Jonas « *The Secret Book of The Egyptian Gnostics* », in *The Journal of Religion*, 42, 1962, pp. 262-273.

vertes survenues entretemps. Cette rencontre sicilienne entre d'éminents spécialistes avait pour but de clarifier et distinguer les concepts de gnose (comme tendance universelle de la pensée qui se fonde sur la connaissance) et de gnosticisme (l'ensemble des mouvements sectaires et religieux qui se déploierent dans l'Antiquité tardive²⁵). Jonas lui-même ne faisait pas la différence lexicale et employait le terme de gnose le plus souvent pour désigner le gnosticisme, mais à partir de cette date, la distinction sera stabilisée.

En 1977, les textes de Nag Hammadi conservés au musée copte du Caire reçoivent une première traduction et édition américaine intégrale²⁶ (et en 2007 une traduction française²⁷). Un an plus tard, soit en 1978, Jonas s'avoue être dépassé par la somme de documents récemment découverts à traiter et dès lors bien moins certain qu'ils ne le contraindraient pas à reprendre son travail et tirer de nouvelles conclusions. Pourtant, la même année, Barbara Aland saluait encore Jonas dans le volume d'hommage qu'elle lui consacrait²⁸ comme l'initiateur d'une nouvelle recherche sur la gnose, d'une nouvelle herméneutique et d'une synthèse magistrale, sans remettre en question les résultats de ses travaux. Si cette dernière semble trop admirative de Jonas pour convaincre ses détracteurs, nous pouvons citer Madeleine Scopello qui n'hésite pas à affirmer : « Les renseignements des Pères sur la doctrine gnostique méritent, en ligne générale, la confiance²⁹ », reconnaissant ainsi la qualité de ses sources. En effet, selon Jonas les sources des pères de l'Église présentent deux avantages : les larges extraits des mythes cités en grec ne sont pas traduits et les témoignages qui y figurent sont contemporains des premiers gnostiques. Certes, en tant que documents matériels

25 Il faut souligner que la période et l'aire couvertes par le gnosticisme dans l'hypothèse de Jonas sont plus larges que ne le suppose la définition restreinte du gnosticisme comme ensemble de mouvements de pensée centrés sur la connaissance dans l'Empire romain aux II^e et III^e siècles.

26 J. M. Robinson et M.W. Meyer (éd.), *The Nag Hammadi Library in English*, New York, Harper & Row, 1977.

27 J.-P. Mahé et P.-H. Poirier (éd.), *Écrits gnostiques, La bibliothèque de Nag Hammadi*, Index établis par E. Cregheur, Paris, Gallimard, 2007.

28 Voir B. Aland (éd.), *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.

29 M. Scopello, *Les gnostiques*, Paris, Cerf, 1991, p. 23.

qui nous sont parvenus à la suite d'une longue transmission par des copistes, ils sont plus tardifs, mais entre l'ancienneté du témoignage et celle du document, Jonas privilégie sans hésitation la première. Telle est la réponse constante qu'il oppose à ceux qui lui reprochent de ne pas privilégier les découvertes archéologiques récentes. Dans la même optique, Kurt Rudolph écrit en 2008 : « Sans aucun doute, en 1934 *Gnosis und spätantiker Geist* a constitué une avancée importante dans le paysage de la recherche, qui demeure toujours d'actualité³⁰ ». Dès lors, même si Jonas s'appuyait essentiellement sur des auteurs qui entendaient défendre la foi chrétienne et l'Église naissante, leurs écrits restent dignes de confiance dans la mesure où ils citent plutôt que de synthétiser les auteurs qu'ils critiquent. En revanche, leur restitution des mœurs et des pratiques gnostiques est certes beaucoup plus problématique, notamment chez Épiphane de Salamine dont la plume est manifestement malveillante et calomnieuse à leur égard. Nous pouvons donc déduire de la position nuancée de Madeleine Scopello, qui présente pourtant les nouvelles sources gnostiques coptes de Nag Hammadi, que les textes dont disposait Jonas n'étaient ni de piètre qualité, ni insuffisants à établir une étude philosophique du gnosticisme, à condition de les dépouiller du caractère polémique des hérésiologues dont ils étaient tirés³¹.

Pourtant les spécialistes contemporains sont loin de tous penser que les travaux de Jonas sont encore pertinents. En 1995, Jean-Daniel Dubois faisait un compte-rendu critique de la troisième édition du deuxième volume de *Gnosis und spätantiker Geist* dans lequel il déplorait que Jonas soit passé à côté des découvertes de Nag Hammadi et concluait en restreignant fortement la portée de l'ouvrage, qu'il jugeait hétéroclite : « son intérêt réside surtout en ce qu'il illustre l'historiographie des recherches gnostiques récentes, et moins récentes, en particulier parmi les historiens de religions³² ». La sen-

30 K. Rudolph, « Hans Jonas and Research on Gnosticism from a Contemporary Perspective », in H. Tirosh-Samuelson et Chr. Wiese (Eds.), *The Legacy of Hans Jonas. Judaism and the Phenomenon of Life*, Leiden, Brill, 2008, p. 96. (Nous traduisons et soulignons).

31 Voir M. Scopello, *Les gnostiques*, Paris, Cerf, 1991.

32 J.-D. Dubois, « Jonas (Hans). *Gnosis und spätantiker Geist*, I. I Von der Mythologie zur mystischen Philosophie » [compte rendu], in *Archives de*

tence semble un peu sévère, car si la publication de l'ensemble des textes de Nag Hammadi a certes enrichi et relancé les recherches sur le gnosticisme, elle n'a pas révoqué les débats anciens qui la nourrissent encore et qui sont sans doute liés à la nature même de cette pensée.

C. *Quelques débats récurrents*

Si les sources de Jonas semblent suffisantes en qualité et en quantité pour lui permettre de dégager sa thèse d'un esprit gnostique de l'Antiquité tardive, faut-il en revanche mettre en doute son herméneutique ? Rien n'est moins sûr. En effet, si quatre débats semblent trouver de nouveaux arguments et de nouveaux témoignages dans les écrits de Nag Hammadi, pour autant il n'a pas été possible de les trancher : (1) la possibilité d'unifier la diversité des mouvements sectaires de l'époque sous le terme de « gnosticisme » ; (2) la pertinence de la catégorie de dualisme anticosmique pour caractériser un tel mouvement ; (3) la possibilité de comprendre l'attitude gnostique comme révoltée, voire révolutionnaire et (4) l'hypothèse d'un esprit du temps qui s'étende de l'époque des Diadoques jusqu'au manichéisme, couvrant ainsi un demi-millénaire.

(1) Le premier grand débat encore contemporain porte sur la possibilité d'unifier les sectes et les divers courants sous le terme unique de gnosticisme. Sans doute est-ce l'ouvrage de Karen King, *What is gnosticism*³³ ?, qui rend le mieux compte de cette nouvelle option qui soupçonne même la pertinence de l'usage d'un tel terme, depuis la découverte de la bibliothèque de Nag Hammadi. Selon

sciences sociales des religions, 90, n. 1, 1995, p. 103.

33 Voir K. King, *What is gnosticism* ?, Cambridge, Massachussets/London, Harvard University Press, 2003. En particulier le chapitre 5 « Gnosticism reconsidered » (pp. 110-148) qu'elle consacre presque exclusivement à la critique de Jonas, après une brève évocation des travaux de Walter Bauer *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* parus également en 1934 (et désormais traduits en français : W. Bauer, *Orthodoxie et hérésie aux débuts du christianisme*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Patrimoines – Christianisme », 2009.)

Karen King par sa tentative de donner une définition et d'établir son origine (ou du moins une première occurrence en Occident), Jonas serait responsable d'une lecture réifiante du gnosticisme qui a occulté sa complexité et réduit sa diversité. Elle tente de marquer un véritable tournant entre les recherches du XXI^e siècles et celles des deux siècles précédents. En effet, selon King, les XIX^e et XX^e siècles ont été principalement marqués par deux grandes méthodes dans leurs tentatives de définir le gnosticisme : celle qui consistait à déterminer son origine historique et son développement généalogique ; et celle qui tentait d'établir typologiquement ses caractéristiques essentielles.

La première méthode lie l'essence et l'origine, en posant que par la connaissance de l'origine d'un phénomène, nous avons appris quelque chose de son caractère essentiel, de sa signification et de son histoire. Ainsi par exemple pour Adolf von Harnack qui situe la pureté du christianisme dans l'enseignement de Jésus, le gnosticisme apparaît lorsque des influences religieuses et intellectuelles grecques contaminent cette forme pure. Contrairement à Adolf von Harnack, Hans Jonas refuse de comprendre le gnosticisme à partir d'une origine dans un lieu historique singulier (que ce soit par exemple la contamination du christianisme primitif, du judaïsme ou de l'hellénisme) et défend plutôt la thèse selon laquelle il est apparu en tant que religion distincte simultanément en plusieurs endroits différents de la Méditerranée. Mais comme Harnack, il reste persuadé que l'essence et la signification du gnosticisme sont liés à son origine. En l'occurrence, elle est plurielle et dans plusieurs lieux, mais elle est bien le fait d'un principe unique et unifié. Ainsi, avec l'hypothèse d'une « force active » (GSG I, 56), Jonas refuse radicalement de comprendre le gnosticisme comme hérétique ou comme une dégénérescence d'une autre pensée de l'Antiquité, car il y voit un principe radicalement nouveau venu de l'Orient.

En revanche, pour Karen King en procédant de la sorte, on confond un terme rhétorique avec une entité historique : il n'y a pas de gnosticisme au sens où il y aurait une religion avec une origine singulière et un ensemble de caractéristiques. On notera que ce débat est loin d'être neuf puisqu'il touche au cœur la méthode et les ambitions de GSG. Comme on le voit dans son introduction, Jonas

l'avait déjà mené avec ses brillants prédécesseurs de l'École d'histoire des religions Bousset et Reitzenstein, qui concluent à l'absence de spécificité du phénomène gnostique et affirment même que ce terme désigne seulement une phase de développement naturel et non un élément nouveau. Tandis que Jonas recherche une unité au-delà de la diversité, puisque selon lui « les religions gnostiques forment précisément, en tant que religions, le témoignage majeur et l'argument de l'éveil d'un principe nouveau, total et autonome de la vision de l'être » (GSG I, 72). La question se réinvite ainsi chez les commentateurs postérieurs aux découvertes exceptionnelles du milieu du siècle dernier³⁴.

De même, Michel Tardieu refuse-t-il la possibilité de synthétiser une doctrine cohérente au sein de tant de contrastes. Pour lui, les gnostiques sont davantage des intellectuels curieux et éclectiques, friands de nouveaux textes venus d'ailleurs que des penseurs systématiques auto-centrés, d'où l'impossibilité de les cerner à travers une position fondamentale comme celle d'un dualisme eschatologique anticosmique. Le foisonnement des théories et les échanges inter-communautaires n'avaient certes pas échappés à Jonas qui, lisant les manuscrits de Nag Hammadi qu'il ne recevait pas comme une objection à sa démarche, écrit ceci : « la présence de maint écrit d'origine différente fait ressortir l'ouverture d'esprit, le sentiment de solidarité ou l'entre-communication qui durent être la règle chez les gnostiques en général » (RG, 382). Pourtant, il y décèle bien un esprit du temps qui a sa cohérence et sa consistance propre.

Dans *Rethinking « Gnosticism »*, Michaël Williams déconstruit lui aussi la catégorie de gnosticisme comme catégorie « moderne » construite par les opposants contemporains des sectaires et par les commentateurs modernes, car elle porte préjudice à la considération de la diversité et à la complexité des schémas mythologiques. Il s'oppose notamment à la possibilité de définir un mouvement

34 Ainsi notamment Antti Marjanen, *Was there a Gnostic Religion ?*, Helsinki, Finnish Exegetical Society / Göttingen, Vendenhoeck & Ruprecht, 2005. Roelof van den Broek, *Gnostic Religion in Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

original autogène, insistant sur le fait que ceux qui défendent cette hypothèse ne parviennent pas à préciser clairement de quoi il s'agit. Ce à quoi comme par avance, Jonas avait déjà répondu : « le sens premier d'une interprétation totale de l'être n'est pas atteint dans le fond par l'interrogation génétique du contenu » (GSG I, 76-77). Pour Jonas, en effet, le désaccord profond des chercheurs quant à la question de l'origine devrait être perçu comme une chance et une opportunité qui leur permet de se centrer sur l'enjeu essentiel qui est de type phénoménologico-existential, et encourager à une démarche herméneutique, plutôt que de le comprendre comme une limite à leur recherche historiographique.

Rejoignant sur ce point Williams, Karen King écrit :

Le gnosticisme est plutôt un terme inventé au début de la modernité pour aider à définir les frontières d'une chrétienté normative. Ensuite, il a été par erreur pensé comme une hérésie chrétienne spécifique et même comme une religion à part entière.³⁵

Mais comme nous l'avons vu, le terme de gnose chez Jonas ne se maintient pas dans l'étroitesse de ce cadre des hérésies et sa dimension religieuse mythologique n'est que le premier moment de son objectivation dans une époque qui lui donnera d'autres formes, mystiques et philosophiques.

Toujours parmi les spécialistes contemporains, et en accord avec Jonas cette fois, Paul-Hubert Poirier maintient quant à lui cette catégorie au-delà de la différence et de la variété foisonnante des mythes, dogmes et groupes humains : « l'appellation gnostique n'est pas illégitime : elle exprime une forme de religiosité, qui ne compte ni sur la foi ni sur les œuvres, mais sur la connaissance pour recouvrer la condition divine primordiale de l'être humain³⁶ ». Madeleine Scopello intitule d'ailleurs son petit texte de présentation *Les gnos-*

35 K. King, *What is gnosticism ?*, Cambridge, Massachussets/London, Harvard University Press, Harvard University Press, 2003, p. 2. (Nous traduisons).

36 J.-P. Mahé et P.-H. Poirier (éd.), *Écrits gnostiques, La bibliothèque de Nag Hammadi*, Index établis par E. Cregheur, Paris, Gallimard, 2007, p. XX. Citons encore la présentation générale des mouvements gnostiques

tiques et les traductions de Nag Hammadi sortent en français sous le titre : *Les écrits gnostiques*.

(2) Le refus du dualisme comme caractéristique de la pensée des communautés gnostiques. Jean-Daniel Dubois dans son exposé « Gnose, dualisme et les textes de Nag Hammadi », avance la thèse également défendue par Michel Tardieu³⁷, que l'hypothèse classique du dualisme gnostique s'est peu à peu érodée, depuis les recherches de Puech, en passant par celles de Jonas et Bianchi, jusqu'aux colloques de Messine et de Louvain³⁸. Dubois termine même son article avec cette affirmation : « je crois qu'il est grand temps de débarrasser les manuels d'étude sur la gnose du terme "dualisme" hérité de l'hérésiologie chrétienne antique³⁹ ».

Comme le souligne Natalie Depraz, en décrivant le débat qui a eu lieu autrefois entre les hérésiologues et ceux qu'ils dénonçaient, Jonas ne procède pas lui-même à une dénonciation, mais à une description.

On ne peut que se réjouir de la neutralité scientifique tout à son honneur avec laquelle Jonas procède : il n'y a nulle polémique, jugement de valeur, mise en cause, critique ironique, ce qui, rappelons-le, caractérisa en son temps les travaux des pères grecs comme latins contemporains des gnostiques, qu'il s'agisse d'Irénée dans *Contre les hérésies*. [...] Rien de tel ici. Jonas mène une enquête historique dont l'érudition et l'exégèse analytique ne prête jamais le flanc au moindre soupçon de critique facile.⁴⁰

et de leurs littératures, y compris les écrits de Nag Hammadi : B. Pearson, *Ancient Gnosticism. Traditions and Literature*, Minneapolis, Fortress Press, 2007.

37 J.-D. Dubois souligne d'ailleurs que Michel Tardieu dans sa contribution à l'encyclopédie par fascicules « Que sais-je ? » avec l'ouvrage *Le Manichéisme* ne se réfère pas une seule fois au dualisme. Voir M. Tardieu, *Le Manichéisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.

38 Voir J.-D. Dubois, « Gnose, dualisme et les textes de Nag Hammadi », in *Dualismes. Doctrines religieuses et traditions philosophiques*, F. Jourdan et A. Vasiliu (coord.), *Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales*, Hors-série, 2015, pp. 351-370.

39 Voir J.-D. Dubois, « Gnose, dualisme et les textes de Nag Hammadi », in *Chôra*, Hors-série 2015, p. 370.

40 N. Depraz, « Jonas, un passeur entre deux rivages de la gnose et de la vie », in *Hans Jonas. Alter*, n. 22, 2014, p. 50.

Et moins encore paresseuse ! Dans un premier temps, Jonas n'utilise d'ailleurs pas la catégorie de dualisme pour critiquer les gnostiques et Natalie Depraz fait d'ailleurs justement remarquer qu'il vivait sans doute au début des années trente une attitude assez similaire à l'égard des gnostiques et de Heidegger, caractérisée par une grande ambiguïté, marquée par la fascination et par un rejet profond.

Les études récentes reviennent sur ce grand partage et remettent en question la ligne de fracture entre le canon biblique et ceux qui seront à jamais porteurs de la marque d'hérésie. Pourtant, il ne faudrait pas s'y méprendre, si Jonas s'appuie sur les sources des hérésiologues, il n'épouse pas pour autant leurs thèses. Inversant la thèse hérésiologique qui voit le gnosticisme comme un courant dissident du christianisme, Jonas soutient en effet que le christianisme fut un courant particulier à l'intérieur d'un vaste mouvement religieux eschatologique d'origine orientale : c'est tout l'enjeu de *Gnosis und Spätantiker Gesit* II et de ses textes sur le christianisme primitif (notamment Paul). Jonas se tient donc à l'écart de la question qui oppose les deux camps de ceux qui se prétendent les « vrais » chrétiens.

Par ailleurs, il voit même l'intérêt historique à comprendre ce qui a été écarté lors de cette dispute au moment où devait se consolider un corpus face à son « agresseur » ou à « l'adversaire » (RG, 9) :

Plus sévère en sa discipline, le credo biblique sut résister à la tempête, et il ne resta que l'Ancien et le Nouveau Testament pour façonner l'esprit et l'imagination occidentale. De ceux qui dans la fièvre de ces temps de transition protestèrent contre la foi nouvelle, la mirent à l'épreuve, essayèrent de lui donner un autre sens, les enseignements sont oubliés, les écritures enterrées dans les tomes des réfuteurs ou dans les sables des pays d'antiquité.⁴¹

Pour les hérésiologues de l'antiquité tardive, l'opposition se jouait entre une source judéo-chrétienne et la philosophie hellénistique. Trouver une trace gnostique dans une secte suffisait à dénoncer celle-ci. Par contre, pour Jonas le dualisme anticosmique a pour pivot le retournement de l'*aretê* classique.

41 H. Jonas, « Préface » (1957), in RG, 8.

Mais revenons à la rupture dualiste elle-même. Madeleine Scopello souligne que l'auteur anonyme du texte retrouvé à Nag Hammadi, *Témoignage de la vérité* (NH IX, 3), rend bien compte de cette haine du monde lorsqu'il met en garde contre le fourvoiement des chrétiens, à savoir la glorification du corps, que ce soit dans le mariage ou la procréation, mais aussi dans la croyance en la résurrection de la chair qui leur permet de justifier le martyre⁴². Faut-il insister en outre sur un autre texte découvert également en 1945 qui s'intitule *l'Étranger* (l'Allogène) et qui confirme l'expérience de rupture que Jonas nomme dualisme anticosmique (et non dualisme ontologique puisque dans les systèmes émanationnistes le dualisme résulte d'un processus à partir d'un principe unique) : « Le monde est le résultat d'un piège mis en place par des puissances mauvaises. Le gnostique, et lui seul, peut se soustraire grâce à l'étincelle de connaissance (*gnosis*, en grec) enfouie au plus profond de lui-même⁴³ ».

Reprenant dans son introduction de la traduction française des *Écrits gnostiques* de Nag Hammadi la définition du gnosticisme qui avait cours dans le cercle de Théodote, disciple de Valentin : « Qui étions-nous ? Que sommes-nous devenus ? Où étions-nous ? Où avons-nous été jetés ? Vers où nous hâtons-nous ? D'où sommes-nous rachetés ? Qu'est-ce que la génération et la dégénération ? », Paul-Hubert Poirier la commente en mettant d'emblée l'accent sur le sentiment d'étrangeté vécu par les gnostiques, comme en écho à Jonas. « Les questions posées suggèrent que la vie d'ici-bas est une déchéance : on y est *jeté* malgré soi, on *devient* autre chose que ce qu'on *était* primordialement, cette aliénation équivaut à une sorte de captivité, d'où l'on a besoin d'être racheté⁴⁴ ».

Sans doute, la catégorie de dualisme n'a-t-elle pas la même pertinence en philosophie et dans l'histoire des religions⁴⁵, car si au cœur de celles-ci elle a souvent résonné comme la marque d'une condam-

42 Voir M. Scopello, *Les gnostiques*, Paris, Cerf, 1991, pp. 116-117.

43 M. Scopello, *Les gnostiques*, Paris, Cerf, 1991, p. 9.

44 J.-P. Mahé et P.-H. Poirier (éd.), *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*, Index établis par E. Cregheur, Paris, Gallimard, 2007, p. XV.

45 Voir N. Depraz, « Le statut phénoménologique du monde dans la gnose : du dualisme à la non-dualité », in *Laval théologique et philosophique*, 52, n. 3, 1996, pp. 625-647.

nation et d'une exclusion, en philosophie en revanche, elle désigne un type de rapport au monde, un retrait, un sentiment d'étrangeté⁴⁶. Grand spécialiste de l'étude jonassienne de la gnose, Claudio Bonaldi reprend lui aussi cette lecture de l'ensemble de son œuvre comme dépassement du dualisme⁴⁷. Et Natalie Depraz de souligner :

Du cosmos grec, les gnostiques conservent en tout état de cause la qualité d'ordre, en lui faisant subir une inversion axiologique radicale : le cosmos gnostique devient un concept fondamentalement négatif, destitué de sens et déserté par la bonté, où l'homme est en exil et la divinité absente [...] L'anticosmisme génère en dernière instance un dualisme radical.⁴⁸

(3) Une troisième critique de l'option jonassienne vient encore de Michaël Williams qui juge très durement un point central de ses analyses, à savoir que le gnosticisme soit caractérisé par un esprit de révolte et soit révolutionnaire⁴⁹. C'est une affirmation explicite de Jonas :

Ici [dans le gnosticisme] se trouvent toutes les caractéristiques d'une rupture *révolutionnaire*, qui est apparemment fortement déterminée par le *ressentiment* et malmène les symboles, rupture avec un monde de représentations dominant de l'époque. (GSG I, 34n)

46 C'est ainsi que Valentina Orlando dans son ouvrage récent reprend la catégorie que nous avons utilisée également pour lire la continuité de l'œuvre de Jonas : V. Orlando, *Contro il principio gnostico. La libertà del vivente in Hans Jonas*, Aracnè, Percorsi di etica, 2014.

47 Voir Cl. Bonaldi, *Jonas*, Roma, Carocci, 2009.

48 N. Depraz, « Le statut phénoménologique du monde dans la gnose : du dualisme à la non-dualité », in *Laval théologique et philosophique*, 52, n. 3, 1996, p. 631. Dans sa lecture hégélienne du gnosticisme, le philosophe des religions Aldo Magris insiste sur le fait que Dieu est éloigné et que le dualisme gnostique n'est pas radicalement différent du dualisme grec classique. Voir A. Magris, *La logica del pensiero gnostico*, Brescia, Morcelliana, 1997.

49 Voir Michaël Williams, *Rethinking « Gnosticism » : An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton, Princeton University Press, 1999. En particulier le chapitre 3.

Jonas situe cette dimension révolutionnaire de la gnose au moins à trois niveaux : la forme, le contenu et le vécu. D'abord, ce principe nouveau venu de l'Orient contemporain est un principe actif au sein de cette époque de décadence dans l'Empire romain. Il faut ainsi comprendre « cette rupture comme une vaste révolution et ainsi comme l'attestation d'une nouvelle *origine* » (GSG I, 19). Ensuite, le caractère révolutionnaire de la gnose tient à sa métaphysique qui se manifeste par la volonté de refuser ce monde (hostile et anti-divin) et d'en poser un autre. Ce faisant, elle renverse la position hellénistique classique et sa théorie de la vertu (notamment avec Simon). Enfin, la « négation révolution » (GSG I, 68) peut être ressentie par chaque gnostique, qui refuse sa condition d'emprisonnement et comme mouvement corrélatif qui lui permettrait de sortir de sa condition mondaine. « Seule la religion gnostique elle-même, et aucune autre, doit être interrogée quant au sens d'une hostilité qui doit lui être reconnue comme sa propriété caractéristique – et, correctement interrogée, elle le dit assez clairement et sans appel. » (GSG I, 34n.)

(4) Signalons encore un autre point de débat qui demeure ouvert : la thèse qui fait du gnosticisme le foyer spirituel des trois premiers siècles de notre ère : « une nouvelle forme totale de l'esprit » (GSG I, 19). Elle fut d'emblée sujette à controverses⁵⁰. En effet, dans cette gnose spirituelle, Jonas retenait, autour de l'an zéro de notre ère, les pensées de Philon le Juif et, dans le christianisme naissant, des phénomènes proto-gnostiques (Paul), tandis qu'il établit paradoxalement qu'Origène, qui combat pourtant explicitement la gnose, serait pour ainsi dire gnostique malgré lui, de même que Plotin serait marqué par une philosophie du temps qui déréalise le présent et réduit la pertinence de l'agir dans le monde⁵¹.

50 Aux côtés de Jonas, Friedländer, Bréhier et Thyen reconnaissent des prémices gnostiques dans l'œuvre de Philon, d'autres chercheurs (tels que Goodenough, Simon, Sandmel, Wilson, Wolfson, Pearson et Borgen), acceptant que certains éléments présents chez Philon sont de type gnostique, refusent pourtant un tel qualificatif pour Philon lui-même.

51 Voir à ce sujet les remarques de l'éditeur scientifique, Kurt Rudolph, in GSG II, pp. 224-251 et le chapitre I de E. Borghese Keene, *Hans Jonas. Mythe, temps et mémoire*, Hildesheim, Olms, 2014.

Pour conclure sur la pertinence des thèses de Jonas qui précèdent les grandes découvertes du XX^e siècle, il faut bien constater qu'il connaissait déjà la plupart des débats qui sont présentés aujourd'hui comme dus aux découvertes de Nag Hammadi et qu'il semble donc y avoir répondu pour ainsi dire par avance, non pas avec la prétention de clore le débat, mais plutôt de prendre et assumer sa position philosophique. Toutefois, la masse de documents qu'il a compilée et son attention aux découvertes progressives font de lui un spécialiste des sources matérielles, comme il les nomme, et pas du tout un philosophe spéculatif éloigné de ses sources, comme certains qui lui reprochent sa démarche philosophique le laissent parfois entendre. Natalie Depraz souligne ainsi à quel point l'étude de Jonas est précise et documentée :

À premier examen, le projecteur avec lequel Jonas éclaire la pensée gnostique sous ses multiples formes n'apparaît guère novateur et peut même sembler assez caricatural aux yeux des spécialistes contemporains de la gnose, qui se sont attachés à faire ressortir la complexité du gnosticisme, jusqu'à retourner son dualisme apparent en une « non-dualité », irréductible tout à la fois au monisme bon ton du consensus philosophico-chrétien mais aussi au dualisme caricatural imputé au gnosticisme et toujours référé en dernière instance à sa figure la plus radicale, à savoir Marcion, qui concentre en lui une haine féroce de la chair et du monde.⁵²

Mais à première vue seulement.

Ce n'est donc certes pas faute d'avoir pris en considération la variété et la complexité du phénomène gnostique – comment aurait-il d'ailleurs pu en faire l'économie ? – que Jonas en est venu à le considérer comme unitaire, mais grâce à l'option herméneutique qu'il a adoptée à la lumière du *Dasein* heideggérien. Ce n'est qu'à cette condition que pouvait apparaître l'esprit du temps : « Cette racine doit être dégagée de la diversité donnée des expressions que fournit la littérature ; c'est là le véritable exercice herméneutique » (GSG I, 14). C'est bien en raison de sa conception du *Dasein* que Jonas par-

52 N. Depraz, « Jonas, un passeur entre deux rivages de la gnose et de la vie », in *Hans Jonas. Alter*, n. 22, 2014, pp. 49-50.

vient à faire parler les témoignages gnostiques ; ceux-ci à leur tour et de manière circulaire permettent de préciser et saisir le *Dasein* de l'époque comme gnostique :

Ainsi cette orientation de la recherche s'inscrit-elle dans le type de la science *explicative* génétique ; qui, bien entendu, n'est pas explicative par un retour à des facteurs *réels* sous-jacents à de tels événements idéaux et donc par un retour aux circonstances de vie empiriques générales des groupes qui en étaient les représentants concrets – pour cela, une rupture du niveau idéal serait précisément requise. (GSG I, 10)

Or, cette dimension de son œuvre n'a pas encore été suffisamment prise en compte par les critiques, et ses implications attendent encore aujourd'hui, d'être pleinement mises en valeur.

En 1986 à nouveau, Jonas relate son étonnement face à l'unité des textes gnostiques qu'il a pu établir selon un procédé quasiment chimique : à savoir le vécu angoissé d'une existence profondément étrangère au monde. Mais il place aussi ses résultats dans le champ complexe de la recherche sur le gnosticisme et ses débats contemporains.

Ainsi la tâche herméneutique s'imposait-elle à moi comme une sorte de démythologisation dont l'attrait devenait presque irrésistible. Assurément, rien n'est plus troublant que de voir la façon dont le mélange des sources se cristallise autour des sondes que l'interprétation a plongées en lui de façon heuristique et la façon dont ainsi la diversité, qui seule prévalait jusque là, vient à fusionner dans l'unité. C'est l'expérience de cette cristallisation qui promeut et affermit toute vision nouvelle dans une partialité qui, sans doute, est le prix inévitable, mais qui toujours peut-être corrigée par d'autres. (SVP, 19)

En réalité, les débats relatifs au gnosticisme semblent récurrents et toujours ouverts, c'est pourquoi nous ne pouvons dans cette présentation que les évoquer et en esquisser les enjeux, ce que nous faisons d'ailleurs à différents moments de la recherche, sans prétendre bien sûr ni être à jour, ni être exhaustive.

Ainsi, alors que Jonas tentait de comprendre la disparité des formes gnostiques à travers un « principe gnostique » (RG, 46)

unique ou une religion gnostique qui en serait le foyer primitif, alors qu'il tentait d'en comprendre l'originalité et la vigueur qu'il situait dans son origine orientale, les recherches d'aujourd'hui semblent en général refuser cette recherche d'unification pour faire bien davantage droit à la diversité et à la multiplicité des formes et des courants, à laquelle Jonas ne voulait pas se tenir. Mais les deux thèses ne s'opposent pas selon Jonas :

Ce qui nous intéresse en définitive dans les déductions historiques des motifs (par exemple les motifs « iraniens »), n'est pas ce qui demeure constant, mais les variantes caractéristiques. Or pour pouvoir les repérer en tant que telles et évaluer leurs degrés de différence, nous devons disposer au préalable de ce qui est constant comme ce à partir de quoi elles divergent. (GSG I, 84 n)

Et ce n'est donc que dans un renvoi dialectique entre unité et diversité que le gnosticisme peut faire sens. Jonas refuse toutes les explications partielles et partiellement vraies qui privilégient un des deux pôles pour tenter de se tenir « à la hauteur du phénomène entier » (RG, 11) en en découvrant le « principe unificateur » (RG, 11). Au-delà du constat de la grande disparité matérielle,

La tâche que je m'assignais, [...] visait un but philosophique : comprendre l'esprit qui parlait par ces voix et dégager de la déconcertante multiplicité de ces expressions, une unité qui fut intelligible. Il y avait un esprit gnostique et par conséquent une essence du gnosticisme pris dans sa totalité. (RG, 12)

Après avoir donc réaffirmé en 1958 son objectif initial, il le reprend encore explicitement en 1970. Son exigence philosophique ne se joue donc pas au détriment des données empiriques, mais au contraire grâce à elles. Raison pour laquelle il n'a ni minimisé, ni délaissé les textes issus de découvertes archéologiques en 1945. Impatient que s'ouvre la bibliothèque pour manifester toute sa richesse, il écrivait :

C'est l'heure des coptologues. Tous les autres intéressés retiennent leur souffle et, s'ils sont sages, leur plume. Un jour il faut

dra, de toute nécessité, récapituler ces connaissances nouvelles et dire en quoi elles importent pour l'image que nous nous faisons *du gnosticisme en son ensemble* ; mais pour le moment, il faut attendre. (RG, 18. Nous soulignons)

On notera enfin sa grande prudence et sa modestie face aux nouveaux textes qui étaient peu à peu édités et traduits, puisqu'il n'exclut pas qu'ils invalident son travail, et ce sans doute en raison de la rigueur dont il avait d'emblée fait preuve face aux sources dont il disposait. Pourtant, aujourd'hui encore, il faut constater que ce n'est pas le cas et que les débats auxquels il a pris part sont relancés.

II.

UNE INTERPRÉTATION ORIGINALE DU GNOTICISME

Nous l'aurons compris, un des traits spécifiques de l'étude de la gnose par Jonas est sans conteste sa volonté d'une synthèse quant à la signification du phénomène gnostique qui fasse droit à l'histoire des religions et à une philosophie capable de lire les documents du passé. Il s'agit d'en saisir le sens à travers la compréhension de l'expérience existentielle qui lui correspond. Comme le note alors Karen King, Jonas dégage son unité essentielle propre et son origine, en ce sens, il cherche à le définir et à retracer l'histoire, mais dans un sens bien particulier. S'il combine les approches historique et typologique, c'est dans un sens nouveau, car d'une part sa typologie résulte d'une approche phénoménologico-herméneutique et vise à rendre compte d'une expérience existentielle, et d'autre part, sa perspective historique tend moins à rendre compte des évolutions longitudinales et des influences qu'à resituer le phénomène anthropologique gnostique dans son contexte historique, c'est-à-dire social et politique particulier. Dans cette conception de l'histoire, sans doute conviendrait-il de faire droit à l'influence de l'auteur du XVIII^e siècle Edward Gibbon¹ qui fut pour lui une lecture précoce particulièrement marquante :

À la faveur de ce monumental ouvrage du début de l'historiographie moderne s'ouvrit pour la première fois à moi non seulement ce qu'était la reconstruction de l'histoire à partir des sources disponibles, mais aussi l'induction des grands traits de son déroulement à partir de l'entrelacs des faits particuliers. (SVP, 14)

1 Voir E. Gibbon, *Histoire du déclin et de la chute de l'Empire romain*, trad. M. F. Guizot, Paris, Laffont, 2000.

Il l'évoque d'ailleurs dans son introduction et la qualifie d'im-périssable (voir GSG I, 69). Sans doute est-ce le caractère par trop spéculatif d'une histoire moins comprise dans une perspective diachronique que synchronique qui permet à Karen King d'écrire que « Jonas a imaginé une situation² » historique. Tout semble donc indiquer qu'elle n'a pas bien saisi les enjeux méthodologiques et herméneutiques de son propos. En effet, Rudolf Bultmann écrit dans les mélanges offerts à l'occasion de son 75^e anniversaire, *Gnosis, Festschrift für Hans Jonas* : « Ce que j'ai écrit dans mes commentaires de l'Évangile de Jean et des Lettres de Jean, je n'aurais pas pu l'écrire sans l'enseignement de vos travaux et l'échange avec vous³ ».

A. Comprendre l'unité d'un phénomène protéiforme

Certes, alors qu'elle prétendait s'adresser initialement autant aux spécialistes de la gnose qu'aux philosophes, l'introduction méthodologique que nous présentons en traduction comporte sans doute un grand intérêt pour les spécialistes de Jonas. Voici ce qu'écrit Kurt Rudolph :

C'est un essai écrit brillamment que tout chercheur qui se consacre au Gnosticisme devrait lire, dans la mesure où il démontre de manière convaincante comment la méthode qui est devenue courante depuis lors, celle d'une recherche philologique/en histoire des religions, est restée attachée à cette base de l'objectivation et a tenté

2 K. King, *What is Gnosticism ?*, Cambridge, Massachussets/London, Harvard University Press, 2003, p. 119.

3 R. Bultmann « Grusswort », in B. Aland (éd.), *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, p. 13. L'ouvrage paraît en 1978, mais peu avant sa mort survenue en 1976, Bulmann fait parvenir à l'éditrice, Barbara Aland, un petit texte d'hommage dans lequel il se dit désormais trop âgé et retiré du monde de la production scientifique, pour pouvoir contribuer au volume offert à Jonas pour son 75^e anniversaire. Voir aussi R. Bultmann, *Nouveau Testament et Mythologie*, Avec un texte inédit de P. Ricœur, Genève, Labor et Fides, coll. « Logos », 2013.

d'interroger l'essence et l'origine du Gnosticisme à partir de ses conditions et de sa composition.⁴

Pour Jonas, il serait naïf de prétendre à une investigation historique comme totalement dépourvue de philosophie sous-jacente : celle qui se présente comme telle n'a simplement pas élucidé ses présupposés. La question n'est donc pas tant d'introduire de la philosophie, mais de choisir parmi celles qui sont disponibles la philosophie adéquate. Dans sa perspective résolument philosophique, le gnosticisme ne saurait se résumer aux divers courants sectaires et religieux du même nom. Dès 1954, la deuxième édition de *Gnosis und spätantiker Geist* déplorait explicitement le manque d'intérêt des philosophes pour cette recherche phénoménologico-existentielle, philosophes dont il avait attendu presque davantage de réaction que de la part des historiens des religions.

Qu'est-ce que le gnosticisme ? S'agit-il d'une doctrine religieuse qui manifeste avant tout un contenu spéculatif, une théorie objective ou une expérience, la transcription de codes d'une pratique subjective, la projection de cultes et de rites ? Les présupposés philosophiques de Jonas lui permettent de penser le gnosticisme non comme la résultante directe d'une époque troublée et donc le fruit immédiat d'une situation socialement, politiquement ou économiquement difficile et bouleversée par la décadence de l'Occident. Comme le souligne Roberto Franzini, l'Antiquité tardive apparaît ambivalente à Jonas, se caractérisant d'une part par un climat de crise généralisée, et d'autre part, par un ferment spirituel et religieux⁵. Serait-il la projection d'expériences réelles ? Jonas reconnaît la pertinence de la sociologie et de la psychologie, mais limite considérablement leur portée en les situant relativement à un niveau ultérieur, c'est-à-dire par-delà l'hétérogénéité des témoignages et des situations

4 K. Rudolph, « Hans Jonas and Research on Gnosticism from a Contemporary Perspective », in H. Tirosh-Samuelson and Chr. Wiese (Eds.), *The Legacy of Hans Jonas. Judaism and the Phenomenon of Life*, Leiden, Brill, 2008, p. 98. (Nous traduisons).

5 Voir R. Franzini Tibaldeo, *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas. La genesi e il significato di "Organismo e libertà"*, Milan, Mimesis, 2009, p. 33.

empiriques. Il entend dégager le fondement transcendantal qui est exprimé en termes heideggériens :

Le but est d'amener la structure de la conception du *Dasein* en question à cette intelligibilité philosophique, qui permette alors elle-même, en tant que *source* d'intelligibilité, d'éclairer la périphérie du champ d'expression objectif. Mais pour cela, une telle intelligibilité, qui est principe d'elle-même, doit déjà être donnée au départ : le point de départ doit être pris à une connaissance philosophique du *Dasein* déjà disponible, même si celle-ci ne fournit pas les résultats de contenu, mais essentiellement le mode de *questionnement* du *Dasein* à partir de son logos. Les structures de l'être tirées de l'analyse pure du *Dasein* deviennent des perspectives d'interrogation concrètes à l'égard des formes historiques du *Dasein*. (GSG I, 14)

La question ultérieure que se pose Jonas est d'expliquer comment l'identité du gnosticisme doit être posée à partir de l'originalité d'un *Dasein* historique et d'une racine existentielle unificatrice :

[...] l'attitude fondamentale du *Dasein* à ce niveau originaire de l'aperception imaginative de l'être, à partir duquel se temporalise, comme un acte historique, la constitution englobante du « monde » et du rapport du *Dasein* au monde valable pour toute une époque de la façon suivante : cette constitution originaire est l'*horizon nécessaire a priori* de la compréhension du monde et de soi pour l'époque concernée et les sujets empiriques de celle-ci, à l'*intérieur* de laquelle doit s'accomplir chacune des tentatives, des différences et des modifications respectives d'interprétation explicites, qui sont par ailleurs, en tant que réalités empiriques, soumises aux causes mondaines. (GSG I, 13)

Pour dégager la cohérence d'une vision totale du monde, Jonas devait sans doute adopter une approche intellectualiste du gnosticisme à partir des *systèmes* métaphysiques, au détriment des dimensions rituelles⁶.

6 Voir I. P. Culianu, *Gnosticismo e pensiero moderno* : Hans Jonas, Roma, l'« Erma » di Bretschneider, 1985, pp. 131-132. Le même reproche d'intellectualisme lui sera adressé pour sa lecture d'Origène. Voir H. Crouzel, « Origène est-il systématique ? », in *Bulletin de Littérature*

L'esprit du temps, le *Zeitgeist* de l'hellénisme tardif, soit les trois premiers siècles de notre ère, serait donc gnostique et l'époque, trop longtemps qualifiée de décadente, apparaîtrait sous le jour d'une unité originale dont le gnosticisme sectaire et religieux fut le phénomène le plus aigu. Jonas voit donc le *logos* gnostique comme « une façon propre de l'expression de soi de cette époque » (GSG I, 94). Cette unité existentielle ne doit pourtant pas être comprise comme le vécu d'un sujet empirique, individuel, ethnologique ou communautaire, mais comme le facteur de production sous-jacent de ces attitudes empiriques.

Dès lors, l'examen renouvelé des témoignages gnostiques primaires dégage deux niveaux de dévoilement du principe existentiel, en raison de l'ampleur du phénomène présupposé et de la profondeur du principe nouveau qui s'y déploie. C'est là la part proprement philosophique de l'interprétation qui, selon Jonas, n'est alors plus seulement celle de documents, mais authentiquement celle de « l'histoire de l'esprit » (GSG I, 17). Outre un centre ou un épicycle de la nouvelle onde de choc dans les mythologies gnostiques, apparaît en effet un fond, comme un arrière-pays plus large, qui présente de manière moins aiguë ce principe gnostique : ce sont les

transformations plus lointaines de ce même principe, qui dès lors sont classables uniquement par ce seul rapport rétrospectif existentiel comme des figures, finalement, également « gnostiques », qui par ce « fond » (et seulement par lui) forment donc aussi une unité d'un genre déterminé avec ces témoignages gnostiques directs. Ainsi est-ce précisément ce procédé de réduction qui, en revenant aux données littéraires, conduit à élargir le champ de la matière envisagée. (GSG I, 12)

La première onde de cette gnose est constituée de la littérature gnostique religieuse, alors que ses avatars comportent la même attitude gnostique sous des formes plus mystiques et conceptuelles.

Écclésiastique, n. 2, avril-juin 1959, pp. 81-116. À l'opposé de cette conception intellectualiste de la pensée philosophique antique qui rapproche Jonas d'Emil Bréhier, on pourrait citer les travaux de Pierre Hadot qui dégagent une conception de la philosophie comme mode de vie. Voir P. Hadot, *Qu'est-ce que la Philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995.

Par la suite, pour éviter une acception inflationniste du terme qui déborderait le cadre de l'Antiquité tardive, Jonas insistera sur la marque de certains caractères isolés. L'ensemble des « existentiels gnostiques » qui constituerait le plus petit commun dénominateur de toute la littérature mythologique, ou le noyau dur de l'attitude de l'Antiquité tardive, s'étiolé aux marges qui ne présentent pas la totalité des caractères. Aussi avec sa communication au colloque de Messine en 1966 cherche-t-il plutôt à définir le gnosticisme à partir d'un « syndrome », c'est-à-dire de la réunion de certains caractères qui concourent à une même vision du monde. « Nous devons nous tenir prêts à découvrir qu'au lieu d'offrir une teinte uniforme, cette essence s'éploie en un spectre, ou, peut-être, consiste en un noyau entouré d'un halo plus vague » (RG, 444).

La recherche comprend donc une double stratification : d'une part, l'analyse du contenu des sources gnostiques immédiates sur la base du principe existentiel effectif en lui et, d'autre part, l'élargissement de celle-ci au vaste domaine d'objectivation spirituelle dans lequel il est, à la fois, préfiguré, transformé et conservé.

Jonas refuse en effet de voir le phénomène gnostique comme un simple avatar de la pensée orientale résultant de sa rencontre avec l'appareil conceptuel gréco-philosophique, ou comme la dernière étape de l'essoufflement de l'hellénisme. Il s'agissait au contraire selon lui d'un principe qui devait transformer la conception du monde de toute une époque et qui, par sa radicalité et sa force nouvelle, ouvrait une nouvelle ère dans l'histoire des idées : celle de l'Occident. Non plus cette fois la délimitation d'une aire géographique où dominait l'hellénisme, mais l'Occident qui aboutira à la modernité.

Alors que Jonas explore d'abord le principe gnostique dans sa réalisation la plus complète, à savoir dans son objectivation mythologique, il décèle ensuite des représentations plus intériorisées qui se sont développées au cours de l'Antiquité tardive sous la forme de la mystique et de la philosophie de manière à dégager la clé de toute une époque. C'est ainsi que l'émanation, initialement développée de manière mythologique dans le courant syro-égyptien reçoit une spiritualisation et ensuite une rationalisation. Le troisième siècle constitue donc le moment d'accomplissement du principe gnostique, puisque, après avoir connu son moment d'objectivation la plus primitive dans

la mythologie, il passe par un moment de rationalisation dogmatique, il est ensuite reconduit au sujet avec la conceptualisation mystique et reçoit finalement dans sa phase conceptuelle, sa métaphysique de manière telle que la subjectivité pratique et l'objectivité idéale-intuitive se rencontrent. Cette seconde partie conférerait au mouvement gnostique son envergure réelle et le décloisonnait d'un cadre strictement mythico-religieux. En outre, le rapport entre ces deux niveaux constituait une de ses grandes questions herméneutiques.

La première partie de *Gnosis und spätantiker Geist* est phénoménologique, une « recherche historique des motifs » (paragraphe 7), c'est-à-dire qu'elle tente de tracer l'extension du gnosticisme en établissant le mythe gnostique fondamental à travers des courants et sectes considérés généralement comme épars. Comme on a pu le comprendre, Jonas se base sur l'analytique existentielle heideggérienne ; même si cette méthode n'est pas la seule envisageable, elle lui semble la meilleure possible pour ce qui est de « l'essentialité existentielle » (*existentialer Wesentlichkeit*) (GSG I, 90), de l'acuité de son élaboration catégoriale et dès lors de la fécondité herméneutique. Et Jonas de souligner immédiatement la position « paradoxale » de cette méthode qui utilise face aux témoignages le concept de gnose lui-même comme fil conducteur de son cheminement. « Le fondement existentiel découvert grâce à la couche des témoignages y rentre immédiatement en tant que principe d'interprétation et n'a de réalité qu'en elle. » (GSG I, 16.) Car si ce « mythe » qui permet d'interpréter les sources comme gnostiques est formel et ne préfigure aucun contenu existentiel déterminé, il n'est pourtant jamais indépendant d'un contenu qui lui-même présuppose une idée du gnosticisme. Jonas voit là le problème du cercle herméneutique qu'il place au plan méthodologique et renvoie pour son analyse au § 63 de *Sein und Zeit*. La question du rapport entre l'être du *Dasein* et les réalisations ontiques dans lesquelles il est toujours présupposé se retrouve au niveau d'une analyse historique basée sur cette ontologie déjà élaborée et disponible comme telle : celle de *Sein und Zeit* précisément. Les documents examinés seront sélectionnés à la faveur du principe recherché, qui rétroactivement donne une lecture nouvelle de l'ensemble. Le gnosticisme est l'auto-explicitation d'un *Dasein* gnostique. Il ne saurait donc être question pour comprendre

la genèse du phénomène de retracer une généalogie des faits historiques ; non seulement parce que ce niveau n'est pas ultime et que le principe gnostique dépasse, selon Jonas, ses manifestations, mais aussi parce que cette démarche est par essence incapable de faire droit à une quelconque nouveauté.

L'objection d'unification excessive à la fois du phénomène gnostique et de l'Antiquité tardive atteint précisément la spécificité et l'originalité de son étude et même sa philosophie de l'histoire, puisqu'elles procèdent, comme nous le disions, à l'analyse non pas des sectes gnostiques pour elles-mêmes et dans leurs particularités du point de vue de l'histoire des religions, mais dans la mesure où elles révèlent la manière dont une époque se rapportait à l'être et donc son attitude existentielle. Il ne cherche pas, contrairement à l'examen historico-philologique, tant à dégager les caractères communs qu'à exacerber les distinctions et les modifications par rapport à une *racine* commune et à remonter à l'origine existentielle :

la synopsis doit être englobante, mais ne doit pas nécessairement être complète du point de vue matériel, pour autant qu'elle soit conçue de manière à être exemplaire également pour les parties non traitées expressément, parce qu'elle se fonde sur les éléments caractéristiques de toutes celles-ci. (GSG I, 83)

Il faut y insister : pour Jonas la question que lui adresse le gnosticisme est celle de sa « racine existentielle » (GSG I, 12), c'est-à-dire d'un fondement qui rende compte de l'unité radicale, dernière du principe gnostique par-delà l'immense diversité phénoménale. Dans ce cadre, la recension et la description des phénomènes sectaires particuliers n'est qu'une étape intermédiaire de sa recherche. D'où la position qu'il occupe à la croisée de l'histoire des religions et de la philosophie. Comme il le dit, la spécificité de son analyse ne tient pas tant à son assise philosophique, qui lui permet de lire les faits historiques, qu'à l'explicitation de celle-ci et à la justification de sa pertinence et de son efficacité. Il accepte certes de voir dans les systèmes spéculatifs une projection, mais alors dans le sens de l'expression d'une attitude globale à l'égard de l'être et non pas comme la conséquence directe ou le reflet immédiat de

faits empiriques. Elle serait objectivation de cette attitude dans des expériences qui assument à chaque fois sa position transcendante, c'est-à-dire l'horizon historique nécessaire *a priori* de la compréhension du monde et de soi ; horizon qui rend ces expériences possibles et fournit par avance le cadre de leur explication. Le cercle ne touche plus ici la seule méthode. Si on se demande pourquoi les hommes de l'époque ont pu amalgamer d'une certaine manière les courants précédents pour que s'en dégage le gnosticisme, il faut répondre de façon tautologique ou circulaire : parce qu'ils étaient gnostiques. Or, la spécificité du principe gnostique tient à son caractère antimondain ou acosmique.

B. *Le mythe gnostique fondamental*

Le mythe fondamental que Jonas parvient à dégager au sein des témoignages hétérogènes et complexes de la composante mythologique est celui de l'acosmisme – non pas le mythe d'un chaos mondain, mais celui d'un ordre contraignant et hostile dont l'homme doit s'extraire pour revenir à lui-même. L'élément authentiquement gnostique est donc celui de la démondanisation ou la tendance acosmique (*Entweltlichungstendenz*) et se laisse résumer à travers les quatre points suivants : la cosmologie, la théologie, l'eschatologie et l'anthropologie. Il s'agit en quelque sorte d'un « archétype mythologique [...] sa forme pure qui inclut en elle la variabilité des réalisations matérielles particulières » (GSG II, 1). Pourtant, irréductible à sa dimension matérielle ou à sa forme mythologique, ce mythe fondamental doit être compris comme un principe qui est capable de fonder une objectivation spirituelle et un fondement existentiel, c'est-à-dire qu'il doit être compris comme un principe purement dynamique de fondation de sens.

1. *Cosmologie*

Elle est marquée par un dualisme anticosmique : « monde-homme » qui redouble le dualisme « dieu-monde ». Étant entendu qu'ils sont liés entre eux, on peut difficilement pourtant établir si

le premier a généré le second (en est la cause⁷) ou si c'est plutôt l'inverse (la cause étant alors logique). Si dans son être au monde, l'homme ne se voit pas attribuer d'emblée une place propre, il n'en conclut pas toujours pour autant à une hostilité. Or dans le gnosticisme, il est bien question d'un cosmos ennemi de l'homme et pas seulement indifférent à lui. Il s'agit d'un dualisme de contraires et non de complémentaires, comme dans le platonisme par exemple où le monde malgré sa fondamentale inadéquation à les contenir reste réceptif aux Idées. Le dualisme parse quant à lui constate la déchéance de la création divine, qui était initialement bonne, et espère dans une purification intramondaine. Par contre pour les gnostiques, la chute n'est pas le fait de l'homme mais de la divinité. Elle précède et provoque la création. Dieu et le *pneuma* en l'homme sont, par-delà la barrière du monde dédivinisé et opposé au divin, de nature identique. C'est sans doute l'aspect décisif du mythe selon Jonas (au point d'être le fil conducteur de son œuvre) qu'il discute abondamment comme exemple de sa méthodologie.

2. Théologie

Deux divinités rivales, l'une liée au monde, divinité usurpatrice et l'autre, le vrai Dieu, excessivement transcendant, outremondain, étranger et n'intervenant pas dans le cosmos ; c'est l'Autre, *agnostos theos*, dieu inconnu et inconnaissable, celui dont on ne peut rien dire positivement. L'acosmisme se traduit au plan théologique par un abîme et une opposition entre Dieu et le créateur démiurgique du monde. Celui-ci n'est qu'un démiurge présomptueux qui impose sa loi au monde et à l'homme, qui intervient donc dans le cosmos et juge, parfois sous les traits du Dieu de l'Ancien Testament. À cause de ce dédoublement de Dieu, de cette dissociation des fonctions divines et du dualisme acosmique, Jonas conclut à un anti-judaïsme gnostique

7 Non au sens où Évhémère ou Feuerbach entendent la projection (ici de l'impuissance humaine plus que de sa puissance) ou une illusion transcendantale, mais plutôt comme représentation mythique d'un vécu, d'une expérience mondaine.

foncier⁸ sur le plan idéologique (alors qu'il n'exclut pas qu'il s'origine dans le cadre géographique du judaïsme, avec Simon le Mage).

3. *Eschatologie ou sotériologique*

Mais ce mythe est également, au delà d'un bagage théorique, une voie pratique, celle du salut, que Jonas analyse toujours davantage comme la sortie du monde. Même si l'homme est prisonnier d'un monde étranger et hostile, sa situation n'est pas désespérée. Se délivrer, c'est savoir que le monde est étranger et que le démiurge n'est pas Dieu, c'est prendre connaissance de sa connaturalité avec Dieu outremondain totalement absent du cosmos. Sur le plan pratique, le salut consiste simplement à se préparer par des sacrements et des cultes magiques à l'ascension de l'âme et à la traversée des sphères célestes en se débarrassant progressivement de ses enveloppes mondaines en vue de la rencontre qui est donnée et hors venue. Au terme de cette remontée vers Dieu, l'esprit peut s'associer à lui. Et Jonas insiste sur l'impertinence à cet égard du couple conceptuel « optimisme-pessimisme » (voir entre autres le paragraphe 17), dans le cas de cette pensée eschatologique. Mais il accentue davantage la dimension acosmique, l'horreur de la situation mondaine de l'homme que son espoir de sortir du monde.

4. *Anthropologie*

La distinction chair-âme-esprit est également pertinente au niveau de l'être individuel, mais aussi collectif, puisqu'elle reflète le niveau auquel se situe chaque individu dans son parcours personnel de la voie de la connaissance et donc du salut. Les gnostiques distinguent les élus ou pneumatiques (gnostiques au sens étroit puisqu'ils sont détenteurs de la connaissance), des psychiques et des sarchiques qui cheminent vers elles ou sont privés de la révélation. L'homme pneumatique est perdu et prisonnier dans un cosmos étranger, hostile et opposé à sa propre nature, puisque celui-ci l'occulte et l'entrave.

8 Sur ce point, il est en désaccord avec S. Pétrement, *Le Dieu séparé*, coll. patrimoine gnosticisme, Paris, Cerf, 1984.

Il empêche sa réalisation car malgré les trois dimensions de son être, *sarx*, *psuchè*, *pneuma*, seule cette dernière constitue son être authentique. Le commerce avec le monde ne peut pas davantage corrompre l'esprit que la fange ne corrompt l'or. Sa nature étant donnée une fois pour toute et sans risque de se perdre aux cours des vicissitudes terrestres, seule sa connaissance et la prise de conscience de sa condition d'étranger est en jeu sur la voie du salut. Dans une telle perspective, l'action humaine dans le monde perd tout son sens. Mais par conséquent, le temps passé dans l'ignorance de sa véritable nature et de celle de Dieu ne pourrait ni diminuer ni augmenter les possibilités de rédemption, tout au plus peut-il retarder la restauration de la divinité par le rassemblement des étincelles de lumière. Parce que le salut dépend d'une révélation qui ne peut être anticipée (car rien en effet dans le monde ne signe la trace de Dieu), deux attitudes morales extrêmes peuvent être prônées par les gnostiques pour la préparer selon notamment leur lieu de vie : l'ascétisme ou le libertinage. Le premier est le plus répandu, mais le second a davantage marqué les esprits des hérésiologues.

La « morale » ne consistera donc pas à s'engager avec justesse dans le monde ou à rechercher la vie bonne, mais en une simple stratégie en vue de se dégager des entraves cosmiques le plus efficacement et le plus rapidement possible, pour mener le monde à sa perte en violant systématiquement l'ordre qui y règne et se préparer ainsi à un retour de l'esprit. C'est ce qui explique l'absence de pensée de la vertu qui présuppose en son sens classique un certain attachement de l'homme au monde et à la position qu'il y occupe.

Cet acosmisme imprime une réelle torsion au concept de nature humaine, puisque la nature véritable de l'homme n'est pas celle qui correspond à ses penchants et dispositions naturelles ou spontanées, corporelles et psychiques. L'une comme l'autre lui sont données mais assorties de valeurs radicalement opposées entre elles ; ce qui explique que, dans un premier temps, l'homme s'adonne à une vie qui lui est étrangère et qui en rigueur de terme n'est même pas du tout la vraie vie. Ce problème de l'authenticité de la nature humaine en ruine pour ainsi dire le sens, mais tout à la fois il la constitue : seul l'homme présente une nature hétérogène, il est le seul élément lumineux dans le cosmos qui est l'œuvre des ténèbres et dont Dieu

se tient à distance. Son plein accomplissement, la réalisation de sa nature humaine coïncide en fait avec la dissociation du composé homme, sa perte comme homme pour le gain de l'esprit. La position tout à fait particulière occupée par l'homme dans le monde, auquel son destin n'est toutefois plus lié, empêche désormais de penser leur rapport en termes de partie et de tout. Voilà le trait d'une anthropologie résolument moderne, bien plus que celle de Plotin par exemple.

C. Un principe autogène

Tenant pour acquis, grâce aux découvertes des orientalistes, que le gnosticisme n'est ni une excroissance hérétique du christianisme ou du judaïsme, ni une dégénérescence interne au monde hellénistique (von Harnack), Jonas ne s'intéresse guère à l'aile hellénisante ou pan-helléniste de la recherche (représentée par Leisegang et Schaefer), mais entend se confronter à l'aile orientaliste où se distinguent, d'une part, l'ensemble des thèses qui interprètent le phénomène gnostique selon son apparence hétérogène comme un syncrétisme d'éléments préexistants, et cela quelle que soit la provenance de ses motifs, et, d'autre part, les tentatives d'y voir, davantage qu'une recombinaison particulière, un élément irréductible, voire un principe propre. Seul Anz, dont Jonas avoue qu'il se sent le plus proche, aurait ouvert la voie de la recherche d'un motif unique et cohérent d'origine orientale. Il reste alors à établir si cet élément irréductible est nouveau et spontané, comme le pense Jonas, ou s'il n'est qu'un avatar ultime voué à une disparition prochaine, comme l'affirme Anz cité par Jonas :

né à Babylone, le gnosticisme a hérité d'un passé de milliers d'années, comprenant de nombreux bijoux mais aussi de multiples laideurs grimaçantes. Il est une fleur tardive sur un arbre déjà desséché, mais les hommes se sont, pendant quelque temps, enivrés de son parfum... (GSG I, 22)

Deux positions en miroir se voient alors d'emblée critiquées : le syncrétisme qui surestime l'autonomie des idées se recomposant d'elles-mêmes et le psychologisme, qui, tout comme le sociologisme, fait d'une situation concrète vécue la cause unilatérale du

développement de la pensée. Dans la première hypothèse, le *Dasein* réel reçoit trop peu de place et la nouveauté demeure impensable dans sa cohérence. Dans la seconde, aucune autonomie de la pensée ne subsiste face aux conditionnements empiriques.

Jusqu'au début des années 1930, les documents faisaient donc moins défaut que les hypothèses pour une lecture pertinente de cette constellation gnostique. Or cette volonté de dépasser le syncrétisme vers un principe unique peut être attribuée à la démarche philosophique de Jonas. Ou plus exactement à sa méthode, lorsqu'il choisit le concept de gnose comme « fil conducteur » (GSG I, 4) pour explorer le vaste domaine inconnu de ce qui apparaît dépasser largement la cadre hellénistique.

Si Jonas n'avait été un philosophe et n'avait pas mis quelque philosophie dans l'étude du gnosticisme, écrit Simone Pétrement, on en serait peut-être encore à considérer celui-ci comme un simple syncrétisme, faute de le comprendre.⁹

Loin de comprendre l'Antiquité tardive comme une période de déclin ou de décadence, Jonas ouvre, quant à lui, une troisième voie intermédiaire entre celle des hérésies et du syncrétisme, en pensant le surgissement d'un nouvel être-au-monde comme horizon de la pensée du temps. Voici comment Jonas synthétise la question de l'émergence de ce principe d'existence nouveau :

Autour de l'an zéro de notre ère, un nouveau sentiment à l'égard du monde s'est développé dans les régions de l'Est de la Méditerranée et jusqu'au cœur de l'Asie profonde – et, pour autant que nous le voyions, spontanément et simultanément dans un large espace –, faisant irruption avec une force extraordinaire en dépit de toute la confusion du début et cherchant naturellement son expression propre. (GSG I, 74)

1. *Au-delà du syncrétisme*

Si l'hypothèse syncrétiste semble intenable à Jonas, c'est d'une part dans la mesure où elle réduit l'histoire au passé, la privant ainsi

9 S. Pétrement, « Sur le problème du gnosticisme », in *Revue de métaphysique et de morale*, 85 (1980), p. 171.

de la possibilité d'un surgissement nouveau, et d'autre part, qu'elle s'arrête au seuil de l'explication à fournir, à savoir pourquoi les motifs empruntés au passé sont-ils recomposés de telle manière et « qui est l'agent ? » (GSG I, 37.)

La complexité des mythes gnostiques ainsi que l'absence d'unité organique apparente ont donné naissance à l'hypothèse du syncrétisme,

d'un amalgame, et plus précisément d'un amalgame d'éléments morphologiques, qui, considérés chacun pour soi, sans rapport entre eux et étrangers les uns aux autres, ne se sont agrégés que sous l'effet du hasard ; mais qui, une fois rassemblés dans un réseau de forces, formaient alors inévitablement aussi quelque chose de neuf. (GSG I, 11)

À l'aube de sa recherche qui vise à établir un principe gnostique unique, Jonas déplore une régression entre les travaux d'Anz, notamment dans son ouvrage *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus* (1897), qui prétend mettre en évidence le motif central du gnosticisme, certes dans la même perspective qu'Adolf von Harnack ce motif central est encore matériel, puisqu'il s'agit de l'ascension planétaire de l'âme, et ses successeurs, Bousset et Reitzenstein, qui concluent à l'absence d'originalité du phénomène gnostique.

La recherche s'était ainsi concentrée sur un ensemble de motifs matériels, « mythographiques ou terminologiques, des représentations objectives déterminées ou des motifs conceptuels que l'on peut ériger en types, ou encore des représentations stylistiques » (GSG I, 10), dont elle suivait les variations et tentait, à partir des sources, de retrouver les archétypes. Or, cette démarche philologico-génétique s'en tient à l'explication de type morphologico-causal, c'est-à-dire à une description qui manque d'ambition explicative, selon Jonas.

Dans *Être et temps*, Heidegger mettait déjà en évidence les limites des interprétations syncrétistes.

Le syncrétisme qui compare tout avec tout et qui dresse des typologies ne donne pas déjà par lui-même une véritable connaissance de l'essence. Pouvoir dominer la multiplicité en en faisant un tableau ne garantit pas une entente effective de ce qui s'y trouve rangé.¹⁰

10 M. Heidegger, *Être et temps*, trad. F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986, p. 84.

Manifestement influencé sur ce point par son maître, Jonas veut aller au-delà du constat de la diversité : il refuse de se cantonner à une explication qui ne vise pas l'unité sous-jacente, plus fondamentale que celle d'un motif dominant dans l'ensemble ou que celle de la détermination de quelques motifs comme facteurs principaux. Aussi la faiblesse philosophique d'une recherche syncrétique se répercute-t-elle dans son histoire : à la faveur de nouvelles découvertes de documents, l'accent généalogique des recherches de la deuxième moitié du XX^e siècle sera mis sur des motifs tantôt babyloniens, tantôt égyptiens, tantôt perso-iraniens. Aussi la critique jonassienne de la synthèse de Bousset sur le dualisme gnostique à partir des dualismes zoroastrien et platonicien est-elle cinglante :

Cela veut dire attendre d'un *mixte* ce qui n'était contenu dans aucun de ses éléments et ce qui, selon son essence, n'est pas une addition, mais une qualité propre. Le « pessimisme absolu et désespéré de la gnose » (« avec ses implications pratiques ascétiques » !) doit avoir « surgi » d'une telle liaison. C'est ce que j'appelle de la chimie ou de l'alchimie des idées. J'avoue ne pouvoir me faire aucune représentation juste du processus. (GSG I, 36)

La conséquence paradoxale est que plus cette recherche de filiations, qui se fixe sur la matérialité des motifs, découvre de nouvelles sources, plus elle les réduit à des « archétypes tout faits du passé » (GSG I, 21) qui se combinent de façon contingente, vidant ainsi la pensée nouvelle de sa substance originale, puisque par méthode le présent se voit réduit au passé.

Selon Jonas, la recherche historique objective des motifs matériels s'arrête pour ainsi dire au seuil de la vraie question quand elle propose le syncrétisme comme « produit de ces produits » (GSG, I, 12), car si certaines idées se sont combinées, il reste à comprendre selon quelle logique et selon quels critères de sélection :

pourquoi ces hommes-là, si cela s'est produit ainsi, ont-ils fait fusionner les idées préexistantes de manière à ce que l'idée gnostique en émerge ? Ce « pourquoi » ? englobe la cause supplémentaire, voire la *prima causa*, qui doit avoir été encore effective en dehors de l'existence des idéalités pour que celles-ci puissent en général contribuer à la genèse de l'idéalité

gnostique. En tout cas, l'entrée en scène d'un tel « pourquoi » indique une faille dans la généalogie purement idéelle proposée. (GSG I, 37)

Au-delà de l'*archè* chronologique, Jonas entend proposer l'*archè* herméneutique qui est à la base d'une interprétation éclairante, sa cause première.

2. Refus du psychologisme et du sociologisme

La recherche « causale-psychologique ou réaliste » (GSG I, 58) entend expliquer le niveau idéal par un niveau empirique ou réel :

elle résume le gnosticisme non comme un pur ensemble de représentations et d'idées, mais comme expression de faits psychologiques, d'une totalité de l'expérience motivée du vécu ; bref : d'une réalité subjective originaire et elle entend ainsi avant tout le gnosticisme comme un fait de vie (GSG I, 59),

ce dont Jonas lui sait gré. Pourtant, elle lui semble insuffisante en ce qu'elle applique un modèle d'explication déterministe et une herméneutique pour ainsi dire tronquée. Derrière la question de la spontanéité du *Dasein*, Jonas entend maintenir la liberté face à des conditions particulières de vie, contrairement à la perspective psycho-sociologique qui demeure selon lui superficielle, car elle fait l'économie d'un socle transcendantal et prétend expliquer ce qui, sans celui-ci, demeure incompréhensible : la spontanéité et la nouveauté d'un rapport au monde dans l'histoire.

En outre, le simplisme de cette compréhension des productions théoriques comme résultant causalement des circonstances particulières pose lui-même problème sur le plan empirique. L'histoire a en effet largement montré que, aussi cruelles soient-elles, les destinées de peuples ou de communautés particulières ne conduisaient pas nécessairement à une attitude foncièrement hostile au monde, ni *a fortiori* à l'élaboration d'une métaphysique radicalement dualiste ou à une idée de Dieu outremondain. En outre, l'hellénisme tardif ne fut pas une période particulièrement horrible pour l'Orient, comme en témoigne notamment l'opulence que connaissait alors la Syrie. Face à des situations comparables, les époques et les peuples ont réagi très

différemment, le psychologisme et le sociologisme restent donc eux aussi en deçà de la question à affronter.

Sans rejeter le lien des idées à la situation empirique de ceux qui les produisirent ou à l'expérience qui les motivèrent, Jonas veut déceler, derrière les faits de vie, une réalité ontologique, un moment transcendantal compris comme historique et non comme intemporel. Non ultimes, les niveaux psychologique et sociologique reposent donc eux-mêmes sur un *Dasein* historique irréductible.

Nous visons quelque chose qui *excède* principalement tous les systèmes de causes, quelque chose qui les englobe intégralement, comme ce qui serait « déclenché » par eux, sans qu'ils ne la recouvrent ou n'en épuisent le sens (bien qu'ils soient indispensables à son devenir). (GSG I, 61-62)

3. Une « première » cristallisation

Dans le champ historico-religieux, la question de l'essence de la gnose tend à se poser indissociablement de celle de son origine, surtout par rapport aux religions préexistantes, établies ou naissantes. Or, à en croire Jonas, cette approche a fait obstacle à la découverte du vécu fondamental qui l'anime ; c'est pourquoi une recherche phénoménologico-existential devra la laisser en suspens :

le dogme métaphysique du caractère absolument énigmatique de l'origine et le renoncement corrélatif se révèlent profitables à l'objet comme principe préventif voire, aussi paradoxal que cela paraisse, comme principe heuristique positif. (GSG I, 73)

Toutefois, pris à partie par les historiens des religions, il sera contraint lui aussi de se prononcer sur cette question¹¹.

11 Nous empruntons à Culianu sa classification de la recherche concernant l'origine hypothétique du gnosticisme. Voir I. P. Culianu, *Gnosticismo e pensiero moderno : Hans Jonas, Roma, l'« Erma » di Bretschneider, 1985*, pp. 29-30. Voir également I. P. Couliano, *Expériences de l'extase*, Paris, Payot, 1984, pp. 64-65.

Une première thèse, dite *thèse hérésiologique*, se limite à la recherche de l'origine des motifs et des spéculations non chrétiennes et cantonne la gnose dans le cadre d'une hérésie du christianisme. Un défenseur éminent de la thèse hérésiologique fut le théologien et historien du christianisme Adolf von Harnack (1851-1930), dont la formule résumant le gnosticisme a fait florès : *eine akute Hellenisierung des Christentums*¹², une hellénisation aiguë du christianisme¹³.

Elle s'oppose à la deuxième thèse qui conçoit le gnosticisme comme un *phénomène historique indépendant du christianisme*. Il ne fallut pas attendre le milieu du XX^e siècle et les découvertes de Nag Hammadi pour entrevoir cette hypothèse d'une gnose païenne, indépendante du christianisme¹⁴, son principal argument était déjà disponible avec le *Poimandrès* ou *Pimandre*, titre du premier texte du *Corpus Hermeticum* (attribué à Hermès Trismégiste). Connu depuis le XVI^e siècle, il représente en effet un témoignage de premier ordre de la gnose, car il ne comporte aucune trace de christianisme et suffirait à infirmer la thèse des hérésiologues :

Le revêtement conceptuel grec, souvent pseudo-philosophique, fut percé à jour et derrière lui s'ouvrit au regard un monde étrange, encore situé au niveau d'une conscience mythique qui, sous cette couche universelle

-
- 12 Voir la traduction française récente. A. von Harnack, *L'essence du christianisme : suivi de textes de Leo Baeck, Ernst Troeltsch et Rudolf Bultmann*, édition, traduction, introduction et notes de Jean-Marc Tétaz, Genève, Labor et Fides, 2015.
 - 13 Les représentants plus récents de cette thèse sont S. Pétrement (« Sur le problème du gnosticisme », in *Revue de métaphysique et de morale*, 85, 1980, pp. 145-177 ; *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*, Paris, Cerf, 1984), elle met en doute le fait que Simon soit gnostique et insiste sur le premier texte, le seul du I^{er} siècle, qui le mentionne comme converti au christianisme (*Actes des Apôtres*, 8, 9-24) ; J. Duchesne-Guillemin (« Gnosticisme et dualisme », in J. Ries (éd.), *Gnosticisme et monde hellénistique*, Louvain-la-Neuve, Publications de l'Institut Orientaliste de l'Université Catholique de Louvain, 27, Peeters, 1982, pp. 89-101) ; M. Simonetti (« Alcune riflessioni sul rapporto tra gnosticismo e cristianesimo », in *Vetera Christianorum*, xxviii, 1991, pp. 337-374).
 - 14 Voir R. Reitzenstein, *Poimandres*, Leipzig, Teubner, 1904. Reitzenstein défendra ensuite la thèse d'un syncrétisme d'origine perse. Voir R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn, Weber, 1921.

recouvrant le monde de l'époque de la civilisation antique dans sa totalité, menait sa propre vie et qui cherchait à venir à la lumière (GSG I, 3).

Plutôt qu'un signe supplémentaire de l'hégémonie de la pensée grecque classique, la gnose apparaît dès lors comme sa contestation profonde.

Concevant quant à elle le gnosticisme comme un phénomène indépendant du christianisme, la thèse *historico-religieuse* se déploie en cinq branches principales :

(1) Au cours du XIX^e siècle, les découvertes en égyptologie et en assyriologie ont suscité un courant qui situait l'origine du gnosticisme en Égypte ou à Babylone ; ce que Jonas conteste, car cette thèse réduit le phénomène inédit du gnosticisme à des formes précédentes particulières.

(2) Portée notamment par Hans Leisegang, Carl Schneider, Ugo Bianchi et Ioan Petru Culianu, une autre tendance articule la thèse hérésiologique d'une gnose dissidente du christianisme et d'une origine gréco-hellénistique (orphico-pythagorico-platonicienne). Jonas refuse également cette thèse qui réduit la pensée gnostique à une affaire interne à l'Occident et assimile les dualismes gnostique et platonicien l'un à l'autre.

(3) La *religionsgeschichtliche Schule* dont les représentants principaux sont Wilhelm Anz, Wilhelm Bousset et Richard Reitzenstein, met l'accent sur les découvertes orientales d'une gnose non chrétienne et opte ainsi pour une origine iranienne, non-chrétienne puisque pré-chrétienne, du gnosticisme. Elle souligne notamment les sources d'une gnose sémitique orientale avec les textes mandéens (traduits par Lidzbarski au début du XX^e siècle) qui retiendront particulièrement l'attention de Jonas¹⁵. C'est sur cette base que ce dernier fonde sa propre recherche, en s'en distanciant toutefois peu à peu.

(4) Au courant selon lequel le gnosticisme serait issu du judaïsme, en faisant ainsi un courant religieux (anti-)hébraïque dissident (A. D. Nock, G. Quispel), Jonas s'est toujours farouchement opposé, en raison d'un caractère foncièrement procosmique du judaïsme avec

15 M. Lidzbarski (trad.), *Ginza: der Schatz oder das grosse Buche der Mandäer*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1925. M. Lidzbarski (éd. & trad.), *Das Johannesbuch der Mandäer*, Giessen, Topelmann, 1915. M. Lidzbarski (trad.), Berlin, *Mandäische Liturgien*, Weidmannsche Buchhandlung, 1920.

lequel contraste l'anticosmisme des systèmes gnostiques¹⁶. C'est l'option de Rudolf Bultmann qui fait de la gnose « un mouvement religieux dont l'origine est antérieure au christianisme, et qui, venu d'Orient sous des formes diverses, a pénétré en Occident comme un rival du christianisme¹⁷ ». Selon la synthèse de Culianu, la thèse jonassienne reçoit son orientation décisive à partir de la recherche historico-religieuse qui situe l'apparition de la gnose en Samarie. Forcé de prendre position dans une réponse à Quispel, Jonas se contente d'affirmer que le premier gnostique connu à l'heure actuelle – car reconnu tel par ses contemporains – est samaritain. En dehors de tout cadre interprétatif diffusionniste, il reconnaît la présence de Simon le Magicien comme première cristallisation gnostique incarnant une forme particulièrement révoltée, mais en aucun cas comme son foyer d'origine¹⁸.

Dans la foulée de Bultmann et de l'école d'histoire des religions de Göttingen, l'introduction de *Gnosis und spätantiker Geist* I opte clairement en faveur d'une origine orientale :

Il faut donc, en bref, distinguer le monde qui prononça cette « parole » de celui qui l'accueillit selon ses besoins, distinguer le lieu de son surgissement de celui de sa réception. Par conséquent, pour nous aussi, l'espace dont la réalité doit être considérée pour le gnosticisme se divise en deux parties fondamentalement différentes : le monde occidental et le monde oriental. (GSG I, 68)

Même s'il accepte l'hypothèse d'une première occurrence claire du phénomène gnostique en Samarie avec Simon le Mage, Jonas s'intéresse assez peu à l'origine géographique ou religieuse du gnosticisme au cœur d'une constellation vaste de religions préexistantes et particulières de l'Empire romain, car la gnose qui s'est

16 H. Jonas, « Response to Quispel's *Gnosticism and the New Testament* », in J. Ph. Hyatt (éd.), *The Bible in Modern Scholarship*, Nashville, 1965, pp. 279-295. Repris dans les PhE 277-290.

17 R. Bultmann, *Le christianisme primitif*, trad. P. Jundt, Paris, Payot, 1969, p. 179.

18 Culianu radicalise la position de Jonas en affirmant que « Le gnosticisme dans son entier se constitue en Samarie, c'est-à-dire dans un milieu juif quant à son origine, mais anti-juif quant à sa position idéologique ». I. P. Couliano, *Expériences de l'extase*, Paris, Payot, 1984, p. 65.

manifestée éminemment dans le champ religieux ne s'y réduit pas et la démarche généalogique ne suffit pas à la comprendre. « Il peut arriver que le premier témoignage, par exemple celui de l'Évangile, révèle davantage un usage dérivé et atténué de la métaphore en question qu'une représentation postérieure que nous possédons. » (PhE, 278.)

Dans l'École de l'Histoire des Religions, cette question se réduit donc pour Jonas à celle de la première cristallisation manifeste et archétypique d'un mouvement très large qui n'y trouve pas sa source : « *l'archè* chronologique est mise sur le même pied que *l'archè* herméneutique qui est la base d'éclairage de l'interprétation » (GSG I, 10). Venue d'Orient, une pensée essentiellement religieuse, eschatologique et transcendante à l'extrême se substitue à l'esprit de l'Antiquité classique et la conteste foncièrement.

D. Le phénomène de démondanisation

Il n'est pas indifférent que Jonas ait privilégié, dans *Gnosis und spätantiker Geist* I la source littéraire mandéenne qui ne se laisse classer, selon lui, dans aucun des grands types de gnosés, ni iranienne ni syro-égyptienne ; elle constitue, pour cette raison, « un point de départ favorable à la mise en évidence de tels types » (GSG I, 257). Le concept central de *vie étrangère*, un *Urwort* en quelque sorte, y apparaît prépondérant et l'importance de la cosmologie y est particulièrement accentuée par des images vivement anticosmiques : « Ce qui est étranger est ce qui a son origine ailleurs, ce qui n'a pas sa place ici » (GSG I, 96). Ce nouveau terme marque l'avènement d'un nouvel être-au-monde, qui tranche même, selon Jonas, avec la lassitude et la mélancolie de Marc Aurèle.

1. L'angoisse face au monde étranger et hostile

Jonas met l'accent sur l'angoisse et même la terreur de cette condition humaine étrangère, plutôt que sur le bonheur du gnostique à qui son authentique nature est révélée, c'est-à-dire sur le sentiment de

libération qui résulte de la connaissance de sa nature divine¹⁹. En effet, la situation existentielle, fine pointe du gnosticisme, réside dans le sentiment que cette source de sa propre force secrète n'est pas reconnue par le monde alentour. Le principe unique est la prise de conscience de l'étrangeté de l'homme à l'égard du monde, et « l'angoisse du monde » (BG, 13)²⁰ qui se développe en « haine du monde » (BG, 14). Ains l'homme se trouve au monde sans en être. Jonas ne se départira jamais de cette interprétation. Il écrit ainsi en 1986 : « À travers [le gnosticisme] se signalait en fait, une existence opprimée, angoissée par sa propre énigme et inquiète d'y répondre » (SVP, 19).

Gnosis und spätantiker Geist dégage donc la substance du gnosticisme à travers les motifs fondamentaux suivants :

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 conséquence d'une dépravation ou d'une chute partielle du divin (par sa propre faute ou sous l'effet de la contrainte) ou comme l'œuvre des forces opposées au divin, ou les deux à la fois. La spéculation anthropologique : la chute dans la nuit des temps et l'assujettissement au monde de l'« Homme primordial » divin, à la fois puissance cosmogonique et principe anthropologique. La doctrine d'une âme cosmique et d'une âme supracosmique en l'homme ; la première (*psychè* au sens étroit) est la dot des forces mondaines et spécialement des astres que l'âme supracosmique a dû traverser lors de sa chute (le *pneuma* en l'homme ou « l'homme pneumatique, intérieur ») et à la loi desquelles elle se trouve ainsi soumise (spéculations astrologiques). L'existence terrestre qui, en tant que servitude en terre étrangère, marque comme telle une victoire des ténèbres sur la part arrachée à la lumière. L'élévation de l'individu grâce à la « gnose » au-delà de cet enchaînement mondain ; la rédemption définitive comme ascension de l'âme (de l'âme « authen-

19 Voir H. Ch. Puech, *En quête de la gnose*, Paris, Gallimard, 1978, pp. 190-191. Voir GSG I, 97 et RG, 352.

20 Nous avons réalisé toutes les traductions des passages de *Der Begriff der Gnosis* ainsi que de *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem* que nous citons.

tique ») à travers les sphères ennemies, ascension qui elle aussi ne peut s'effectuer qu'au moyen de la gnose. Le dépouillement des enveloppes terrestres étrangères, le retour vers la lumière non mondaine de l'au-delà (accomplissement de la gnose). Ou bien la descente d'un envoyé de la lumière dans l'abîme, qui dès lors brise le charme du monde et en libère les âmes enchaînées. La position fondamentale est 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)

De nombreux historiens des religions ont encore résumé ce résumé, en s'accordant sur le fait que la contribution essentielle de Jonas à leur discipline fut la mise en évidence de la gnose mythologique comme « dualisme anticosmique » (GSG I, 42).

Cette conception du gnosticisme est phénoménologique dans la mesure où elle met en évidence la cohérence d'une conception historique du monde, un comportement concret, une attitude existentielle comme réaction *libre* à des circonstances et même comme résultat d'une « dynamique de la liberté » (GSG I, 20). Selon Jonas, le seul penseur qui ait anticipé cette approche radicalement différente de la recherche classique est Oswald Spengler, pourtant considéré comme un marginal de la science, qui dégagea, grâce à une géniale intuition morphologique, une « nouveauté génératrice [...] un principe nouveau, autonome, s'organisant de l'intérieur » (GSG I, 73). Comme plus tard Henri-Irénée Marrou, Jonas lui emprunte le concept géologique de « pseudomorphose²¹ », qui désigne l'investissement de formes anciennes et dévitalisées par un esprit nouveau.

Voici donc comment l'être-au-monde de l'*homo gnosticus* apparaît comme une objectivation de la liberté sous la forme de la rupture et de l'aliénation, parce que Dieu est à l'écart d'une création voulue par un demiurge distinct de lui. Jonas est sans doute le premier qui ait résolument souligné le dualisme gnostique dans son originalité et sa radicalité, sans le réduire à des formes préexistantes telles que le dualisme perse (mazdéen) ou grec (platonicien), il s'agit de comprendre le dualisme anticosmique en tant qu'il dresse l'homme et le

21 Voir H. I. Marrou, *Décadence romaine ou Antiquité tardive ? III-VI siècle*, Paris, Seuil, 1977.

monde l'un contre l'autre même si le principe premier est unique et que la rupture s'opère au terme d'un processus d'émanation qui caractérise le premier moment du mouvement fondamental : la chute et l'asservissement. À nouveau, l'hypothèse d'une hybridation de deux dualismes antérieurs donnant lieu à une troisième forme semble inapte à rendre compte d'un type inédit : celle d'un dualisme où le cosmos présente un ordre très strict, mais hostile à l'homme, l'ordre tyrannique du destin cosmique, l'*heimarmenè*. En effet, le dualisme zoroastrien est procosmique ; dès lors, dans la religion perse, les planètes, si elles étaient dévalorisées, ne pouvaient plus rester les « maîtres du monde ». Or précisément, le gnosticisme combine l'un et l'autre dualisme et fait des planètes de *mauvais* maîtres du monde, manifestant ainsi que le parsisme ou le zoroastrisme n'est pas le maillon intermédiaire.

De même, la thèse d'une origine orphico-pythagorico-platonicienne se voit-elle écartée par Jonas, car, pour des raisons chronologiques, il faudrait s'en tenir à sa conception post-aristotélicienne et donc procosmique là aussi, qui est inapte à expliquer l'émergence du dualisme anticosmique gnostique. Or, il s'agit bien d'une conception nouvelle car si le monde est dévalorisé dans la vision grecque dualiste, il n'est qu'imparfait et demeure à l'image de la perfection sur laquelle le démiurge fixait son regard. En revanche, le dualisme gnostique, qui inverse les valeurs, constitue une pensée foncièrement hostile au monde dans son ensemble, car « ce n'est pas d'un dualisme de forces différentes ou de niveaux d'être différents à l'intérieur du monde (comme, par exemple, la forme et la matière ou la zone sublunaire et la région des étoiles) » (GSG I, 162). Dans ce cas, le dualisme désigne une coupure absolue, une torsion ou une perversion de la chaîne de l'être (à partir de Sophia et avec le démiurge) qui atteint les racines mêmes de la vie humaine dans le monde. À cet égard, peu importe pour le vécu humain que cette brisure soit due à un principe co-éternel ou à un principe dérivé, à une faute antécédente ou à un méfait. Ainsi donc, Jonas refuse-t-il de distinguer comme Bianchi²² le péché antécédent, anhistorique et divin (propre

22 Voir U. Bianchi, « Péché originel et péché antécédent », in *Revue de l'histoire des religions*, 170, 1966, pp. 117-126.

aux gnostiques), et le péché originel, historique et humain (la faute adamique propre au judaïsme et surtout au christianisme).

2. *Inversion de la valence cosmique classique*

Ce motif anticosmique peut donc être tenu pour le « principe “gnostique” » (BG, 5), même si la genèse et les raisons de la création du monde sont presque infiniment variées selon les systèmes mythologiques. Selon Jonas et sa typologie qui ne fait pas l'unanimité et est même abandonnée depuis les découvertes de Nag Hammadi, on peut distinguer deux types de genèse du monde inférieur qui permettent de bien distinguer le sentiment de démondanisation (dualisme anticosmique) commun à tous les gnostiques et le système dithéiste ou dualisme ontologique : d'une part, celles qui reposent sur deux principes co-éternels (qui se hiérarchisent pourtant) et que Jonas désigne comme *type iranien*, et d'autre part celles qui sont dérivées d'un seul principe subissant un accident dans son procès émanationniste, que Jonas désigne comme *type syro-égyptien*. Il se subdivise lui-même en deux groupes principaux : le premier est dit groupe féminin²³ (car au principe de la chute du Plérôme se trouve une figure féminine, souvent dénommée Sophia), l'autre groupe, masculin²⁴ (que ce soit en raison de la présence d'un troisième principe intermédiaire ou parce qu'elle se réfère l'« Homme Primordial »). Cette catégorisation doit être entendue moins selon la situation géographique d'origine que selon le type de développement historique des mythes. Et Jonas d'adopter cette détermination « faute d'un meilleur terme » (RG, 229), même si cette substitution des catégories basées sur l'extension géographique de la gnose à celles qui reposent sur les types de genèse divine est légitime, car l'étendue du dithéisme recouvre le champ iranien (deux principes co-éternels) et l'origine monothéiste correspond au champ syro-égyptien (dégénérescence d'un principe unique suite à un accident plérômatisque). Pour Jonas, d'une part, le Dieu gnostique n'est pas seulement extramondain et supramondain, dans sa vérité profonde, il est antimondain, et d'autre part, la trans-

23 Voir GSG I, 351-362.

24 Voir GSG I, 335-351.

cendance poussée à l'extrême devient antinaturelle et incompréhensible aux hommes. Le gnostique éprouve donc un *sentiment dualiste* et une *condition d'exil* marquée par l'hostilité quelle que soit la genèse ontologique des forces du mal, plus ou moins monothéiste selon les mythes. Dans cette perspective phénoménologico-existentielle, le dualisme syro-égyptien n'est pas moins radical que le dualisme iranien. Ainsi, « de commencements qui peuvent être monistes, [le mythe gnostique aboutit toujours à] un résultat dualiste [...] Quel que soit le commencement, qu'il y ait une ou deux ou trois "racines", l'histoire de l'être originel et de la crise aboutit à un *état de choses divisé* » (RG, 448. Nous soulignons).

En fait, l'ordre cosmique classique n'est pas seulement dévalué, mais inversé. Il passe « de ce qui contient le plus de valeur dans l'hellénisme à ce qui est le plus opposé à la valeur dans le nouveau sentiment du monde » (GSG I, 146). Et toutes les valeurs naturelles corrélatives subissent le même renversement.

« L'hellénisme avait été une grandiose expression de l'hospitalité du monde et tout dans sa "théorie" servait à l'assurance de celle-ci, à l'insertion solide du *Dasein* dans le monde objectif des conceptions et des valeurs. » (GSG I, 141) En grec, *kosmos* signifie l'ordre en général, dont l'univers visible est le représentant éminent, les astres formant la partie la plus noble, la partie divine qui incarne la raison dans le monde sensible. N'étant pas une partie quelconque de l'univers, l'homme, par sa raison, jouit d'une identité avec le principe directeur du Tout qui est ce par quoi les parties existent, leur cause et leur sens ; mais réciproquement, l'homme en ajustant, par la compréhension et par l'action, sa propre existence à celle du Tout accomplit celui-ci dans son être. Au cœur de la *polis* grecque, l'homme participe ainsi à l'ordre universel.

Dans leur réévaluation gnostique, les idées d'ordre et de loi cosmiques sont maintenues, mais le signe positif est inversé, car la loi tyrannique d'un ordre démiurgique hostile à l'homme régit désormais le monde. Le cosmos se fait alors destin oppresseur, *heimarmenè*, et l'expression suprême de l'antidivin devient alors le monde astral.

Dans la loi cosmique, on avait jadis vénéré l'expression d'une raison, avec laquelle la raison de l'homme pouvait communiquer dans l'acte de

cognition ; on n'y voit plus désormais que la contrainte qui fait obstacle à la liberté humaine. (RG, 427)

Dans cette configuration, le monde fait écran entre l'homme et Dieu et, dans la mesure où l'homme véritable (son *pneuma*) est connaturel au divin, il maintient une déchirure secrète entre l'homme dans une nature déchue et sa nature authentique. Autrement dit, « l'émanationnisme gnostique est pathomorphe » (RG, 447), car son mouvement de diffusion s'inverse et se retourne contre sa propre source, qu'il défie.

3. *L'entre-temps de la crise mondaine*

Derrière ce dualisme anthropo-cosmologique apparaît une métaphysique de l'être-au-monde qui, dans sa racine, rend l'action vaine, tant pour l'homme qui la pose que pour le monde qui la subit. Il y a plus de *néant que d'être* dans l'agir qui se déploie uniquement en terre hostile et par conséquent l'être-au-monde humain devient un simple épiphénomène ignorant de sa véritable insignifiance et de sa vanité.

Pour le gnosticisme, être au monde, c'est être déchu. Partant, être temporel ne signifie pas seulement être voué à disparaître, mais se découvrir seul et aliéné. Pour Jonas gnosologue, « [...] "avoir été jeté" n'est pas simplement une description du passé, mais un attribut qui qualifie la situation existentielle telle que ce passé l'a déterminée » (RG, 92). La déchéance correspond à l'ignorance de notre être natif :

Le principal moyen de cet asservissement, c'est l'ignorance qui est activement infligée et entretenue, l'aliénation du moi, rendu étranger à lui-même, étant la condition naturelle déterminante de cette ignorance ; [...] par voie de conséquence le principal moyen d'extraction, l'action contraire au pouvoir du monde, c'est la communication de la connaissance. (RG, 454)

L'« appel du dehors » par lequel ce qui est par-delà le monde fait irruption dans le cosmos saisit l'homme ivre du monde. Un messenger étranger, hors-venu, apporte la gnose à celui qui de-

vient dès lors gnostique. « L'appel est l'effectuation intramondaine de l'extramondanité, c'est-à-dire la forme dans laquelle le non-mondain lui-même devient mondain et un facteur – bien qu'un facteur complètement étranger – dans le monde. » (GSG I, 121.) La dimension proprement eschatologique du gnosticisme fait que le but de l'effort gnostique est de délivrer « l'homme intérieur » des liens du monde, afin qu'il retrouve son royaume natal de lumière. Au terme du processus, l'unité divine se trouvera restaurée par le rassemblement de ses étincelles qui équivaut à un retour à un état parfait de pureté au sein du *Plérôme* (monde céleste de la plénitude).

Ainsi les destins humain et divin sont-ils intimement liés et leur aliénation est-elle corrélative. Pur épiphénomène de la théogonie, toute l'histoire du monde n'aura donc en quelque sorte pas eu lieu indépendamment de l'agir humain. Pas davantage que la faute, le salut n'est le fait de la liberté humaine, puisqu'il repose sur la nature pneumatique, qui n'est en réalité l'apanage que d'un petit nombre. « L'humanité » se divise en effet en trois classes conformément à la partie anthropologique qui prédomine en elle : possédant la gnose, les pneumatiques ou parfaits sont incorruptibles et sauvés par nature ; les psychiques ou simples croyants, dont l'esprit peut être amené à la conscience de sa vraie nature par certaines pratiques rituelles, constituent une classe intermédiaire qui n'est ni sauvée, ni perdue par nature ; enfin, les hyliques ou sarchiques se voient refuser toute rédemption. Seuls les pneumatiques méritent donc d'être dits gnostiques ou connaissants au sens strict.

Toute la pensée tourne autour de la conception du *pneuma* comme privilège de noblesse d'un nouveau type d'homme qui n'est assujéti ni aux obligations, ni même aux critères du monde créé en cours jusque-là. Le pneumatique est, au contraire du psychique, libre face à la loi [...] et l'usage effréné de cette liberté n'est pas seulement l'affaire d'une autorisation négative, mais la réalisation positive de cette liberté elle-même. (GSG I, 234)

Par l'illumination ou la prise de conscience instantanée de leur essence immuable, les gnostiques sont exemptés de toute implication dans le monde, et leurs œuvres ne peuvent compromettre leur nature

outre-mondaine. La célèbre métaphore d'Irénée de Lyon est peut-être l'image la plus expressive de cet état découvert et non acquis :

Comme l'or, déposé dans la fange, ne perd pas son éclat mais garde sa nature, la fange étant incapable de nuire en rien à l'or, ainsi eux-mêmes, disent-ils, quelles que soient les oeuvres hyliques où ils se trouvent mêlés, n'en éprouvent aucun dommage et ne perdent pas leur substance pneumatique.²⁵

Dans ce cas, la morale se réduit pour les psychiques à une technique ou à une stratégie de préparation ou d'appropriation de ce qui ne sera accessible qu'ailleurs, et à des lois bien trop cosmiques pour les pneumatiques, qui doivent s'en départir. La connaissance pour ceux qui en disposent est la prise de conscience des lois physiques et morales ennemies qui maintiennent dans l'inauthenticité. Cette seule connaissance est déjà une sortie de l'asservissement.

En réalité, aucune liberté authentique ne peut s'exercer ni avant, ni après l'illumination. La gnose, religieuse et surnaturelle, révélée et salvatrice, fait irruption dans un univers qui lui était réfractaire et qui occultait la divinité outre-mondaine. Aussi le terme grec de *gnosis* est-il considérablement transformé : paradoxalement, il désigne la connaissance de l'inconnaissable.

Le commencement et la fin du paradoxe qu'est la religion gnostique, c'est le Dieu inconnu lui-même, qui, inconnaissable en principe, parce qu'il est « autre » pour tout ce qui est connu, n'en est pas moins l'objet d'une connaissance et demande même à être connu. (RG, 375-376)

Jonas dégage quatre acceptions du terme de *gnose* : une mythique (la gnose comme cosmogonie et anthropogonie), une intellectuelle (c'est-à-dire la gnose comme système spéculatif), une pratique (comme stratégie de l'ascension de l'âme) et enfin une technique (comme ensemble des sacrements, rituels et formules de passage). La connaissance culmine dans la technique à adopter pour le retour au lieu originare, conditionnel pour les psychiques et inconditionnel

25 Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, trad. A. Rousseau, Paris, Cerf, 1984, pp. 48-49. (I, 6, 2).

pour les pneumatiques. Au gnostique donc, « le réveil et la libération [...] viennent de la “connaissance” » (RG, 67) qui constitue elle-même la rédemption de l'esprit, désormais conscient de sa nature authentique. Au contraire, la prédestination au salut et la possession salutaire de la gnose rendent l'action morale futile, ce qui se traduit par deux attitudes opposées : l'une ascétique, consistant à fuir le monde et à se soustraire autant que possible à tout commerce avec lui, l'autre « libertine » faisant du pneumatique un être désormais délivré de toute contrainte et *absolument libre*.

4. *Impuissance de la liberté*

Vouée à se dérouler entre deux temps de perfection, entre l'unité originelle et sa restauration, l'histoire humaine apparaît dès lors sous le jour obscur d'un « nihilisme “d'entre les temps” » (GSG I, 234). Les attributs dépréciatifs du cosmos gnostique sont d'ailleurs transposables au temps : « originairement purement temporel, [l'*éon*] devient dans le gnosticisme un concept spatio-temporel démoniaque » (GSG I, 100 n. 2). Le temps devient ainsi, sur l'axe horizontal, tout aussi négatif que l'espace sur l'axe vertical et se situe tout entier du côté de l'inauthenticité et de la corruption. Dès lors, la procréation et la génération apparaissent comme les vecteurs de cette situation dégradée ou cosmique, car elles maintiennent la perversion anthropologique. Jonas souligne la vanité d'être dans un monde radicalement étranger qui n'a d'impact ni pour la vraie vie, ni pour le salut, ni pour la morale : chez les gnostiques, l'histoire humaine est sans enjeu. En effet, « les décisions qui importent se déroulent dans une sphère transcendante avec laquelle les performances vertueuses du *Dasein* intracosmique n'ont aucun rapport » (BG, 25). L'absence de vertu résulte de l'attitude anticosmique, car en refusant toute valeur aux êtres de ce monde, on ne peut en accorder aucune aux faits et gestes de l'homme agissant en son sein. Pour les gnostiques regarder vers Dieu consiste à se détourner du monde pour franchir d'un bond les réalités « intermédiaires » qui sont autant d'entraves à sa véritable nature. « Il ne faut pas prendre trop au sérieux le monde ni l'appartenance au monde. Dans ces conditions, c'est le retrait maximal, qui commande tant le versant libertin que le versant ascétique

de la morale gnostique : la négativité devient principe de la praxis » (RG, 351) en deux sens opposés.

Dans de telles conditions, tout prétendu exercice mondain de la liberté humaine apparaît au gnostique comme un contresens choquant. Certes, l'importance du libertinage a été considérablement forcée par certains contemporains des gnostiques soucieux de les dénoncer. C'est notamment le cas d'Épiphanes de Salamine, qui entendait ridiculiser ses adversaires. « Épiphanes est un écrivain à scandales harcelant sans répit des communautés qui, au IV^e siècle ne constituent plus une menace réelle pour l'Église triomphante²⁶. » Aujourd'hui, il faut bien reconnaître que ces accusations de licence sexuelle et d'anthropophagie notamment sont sujettes à caution de la part des spécialistes, puisque ces pratiques ne sont pas mentionnées dans les nouvelles sources gnostiques. « Au regard de la destinée du moi acosmique, tout ce qui est cosmique est indifférent par essence, et cette indifférence a noyé la différence du bien et du mal, telle qu'on la fait dans ce monde-ci. » (RG, 353.) Mais cette licence témoigne d'une profonde révolte.

Dans *Gnosis und spätantiker Geist*, le terme de révolutionnaire est systématiquement préféré à celui de révolté, qui est quant à lui utilisé dans *The Gnostic Religion* (par exemple *rebellion*, GR, 277). La gnose porte en elle-même un caractère révolutionnaire avec l'excès d'un sentiment de liberté qui s'attribue l'insubordination comme preuve de soi, érigée en mérite.

Se manifeste ainsi tout d'abord l'anarchie de la rupture et du passage en tant que tels, le nihilisme « d'entre les temps », qui remplit la pause de l'absence de loi entre les lois par le bon plaisir auto-magnificateur du Je émancipé et qui se complaît particulièrement dans la démesure et la sanctification du méfait. (GSG I, 234)

Ainsi la dimension révolutionnaire à l'égard du monde est-elle bien présente et même intrinsèque au gnosticisme, selon Jonas, puisque la connaissance de la véritable nature humaine laisse l'homme sans loi au sein de ce monde.

26 M. Scopello, *Les gnostiques*, Paris, Cerf, 1991, p. 21.

[L'attitude révolutionnaire] n'a en effet précisément pas le monde pour objectif ; il ne s'agit pour elle ni de s'opposer ni de promouvoir un ordre social de domination, et on pourrait même la dire « réactionnaire » dans la mesure où, par son renoncement résolu au monde, elle persuade plutôt les hommes d'abandonner toute prétention à un changement et à une amélioration de leur condition. Si on comprend en revanche par « révolutionnaire », de façon très générale ou par analogie, une attitude qui, à partir d'une nouvelle compréhension, jette hors de ses gonds un ordre du monde traditionnel contre lequel elle s'insurge et le remplace par un autre tout aussi total qui le *restaure* d'une manière tout aussi englobante – c'est-à-dire au niveau des fondements – qu'elle *nie* – alors la gnose est éminemment révolutionnaire, et c'est dans ce sens que nous voulons la nommer telle ici. (GSG I, 214)

En dernière analyse, est révolutionnaire l'esprit de résistance du gnosticisme. L'amoralisme gnostique fait fond sur l'indifférence profonde de l'action, qui se manifeste par son ambivalence : l'abus et le non-usage de la liberté sont les deux traductions de cet anticosmisme, deux options morales à ce point équivalentes qu'elles purent être adoptées alternativement par les mêmes sectaires semble-t-il, comme chez les Basilidiens d'Alexandrie.



III. L'HERMÉNEUTIQUE À L'ŒUVRE DANS L'ANALYSE DE LA GNOSE

Les résultats de l'analyse jonassienne de la gnose ont marqué un tournant décisif dans la recherche sur ce phénomène et dans sa compréhension. Citons à cet égard un extrait de la dense et élogieuse préface à *Gnosis und spätantiker Geist* I signée par Bultmann :

Pour avoir depuis des années voué une large part de mon travail à l'étude de la gnose, je n'ai jamais, dans aucune des recherches consacrées jusqu'ici à ce domaine – et on sait qu'il en existe d'excellentes –, appris autant que dans celle-ci pour une connaissance véritable du phénomène de la gnose dans l'histoire des idées ; de fait, c'est seulement ici que la signification du phénomène s'est dégagée pour moi dans toute son ampleur.¹

1 R. Bultmann, « Préface », in GSG I, VI, Voir traduction ci-dessous. Sans doute le premier à avoir apprécié le travail de celui qu'il considérait comme son étudiant le plus doué, Bultmann préfaça et publia dès 1930 *Der Begriff der Gnosis* dans la prestigieuse collection qu'il dirigeait alors, « Forschungen », « Recherches sur la religion et la littérature de l'Ancien et du Nouveau Testament », chez Vandenhoeck & Ruprecht. Voir R. Bultmann, *Nouveau Testament et Mythologie*, Genève, Labor et Fides, 2013. Ses références s'articulent principalement autour de trois axes : (1) Pour l'histoire de la gnose il renvoie à *Gnosis und spätantiker Geist*, qu'il désigne en 1961 comme « la grande œuvre de Hans Jonas », ou même à *The Gnostic Religion*. (2) Pour l'interprétation critique du mythe, il mentionne *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*. (3) *Gnosis und spätantiker Geist* et *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem* constituent les références de l'étude du stoïcisme et de la liberté dans l'Antiquité.

Malgré la poursuite des débats et des controverses, il semble donc impossible aujourd'hui d'être pré-jonassien dans l'interprétation de l'histoire du gnosticisme. Robinson et Bultmann accordent à Jonas un rôle décisif dans le renouveau herméneutique des années trente. Comme nous l'avons dit, même si elle est contestée dans ses options herméneutiques, sa recherche demeure incontournable sur le plan des contenus : les diverses gnoses partagent une pensée radicalement anticosmique et dès lors un vécu dualiste, avec une priorité de la première caractéristique sur la seconde. Mais c'est bien plus encore son herméneutique que nous devons souligner.

Dès lors, sa synthèse a permis à l'histoire des religions de franchir un pas important notamment grâce à un nouveau cadre herméneutique élaboré dans la mouvance de Bultmann et de Barth. James Robinson montre combien Jonas a contribué non seulement à la fondation d'une philosophie du langage pour l'herméneutique des religions, mais aussi à la formation du concept de démythologisation lui-même, s'inscrivant ainsi dans la « pré-histoire de la démythologisation² », dont l'histoire et le développement sont intimement liés au nom de Bultmann. Dans une interview accordée à Culianu, Jonas déclarait d'ailleurs de Bultmann :

J'ai appris de lui tout ce que je connais du Nouveau Testament. Mais ensuite, il fut fasciné par mon travail et alors, imperceptiblement, il adopta cette combinaison qui était la mienne : le gnosticisme vu à travers le spectre de l'ontologie existentielle. Cela devint définitif pour Bultmann. Il est impossible de dire qui a appris de qui dans cette relation.³

Dans la lettre qu'il adresse à Bultmann le 11 décembre 1952, Jonas avoue être complètement absorbé par son livre sur la philosophie

2 J. M. Robinson, « Einleitung », in APFP, 14. Ce texte a été traduit en anglais sous le titre « The Pre-History of Demythologization », in *Interpretation*, 20, 1966, pp. 65-77.

3 H. Jonas, « From Gnosticism to the Dangers of Technology » I, in I. P. Culianu, *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*, Roma, l'« Erma » di Bretschneider, 1985, p. 144.

de l'organisme, mais il se sent l'envie de poursuivre ses publications en allemand et avoue encore ressentir « l'appel de la gnose⁴ ».

Les deux textes centraux pour ses options herméneutiques sont très précoces, puisqu'il s'agit, d'une part, du texte de sa dissertation doctorale de 1928, *Der Begriff der Gnosis*, publié en 1930, et, d'autre part, *Über die hermeneutische Struktur des Dogmas*, l'annexe de *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, publiée également en 1930, et qui connaîtra une meilleure fortune que le texte qu'elle accompagnait. En outre, nous savons grâce aux archives de Constance et au remarquable travail de Claudio Bonaldi que deux textes datant des années 1927-1930 présentaient sa méthodologie⁵.

Pour explorer l'herméneutique que Jonas met en œuvre dans son analyse de la gnose, il nous faut brosser ici à grands traits l'herméneutique philosophique et théologique du début du XX^e siècle – notamment pour poser le cadre de questions qui deviendront essentielles dans sa deuxième herméneutique, celle des années soixante. Nous tenterons ensuite de cerner l'apport original de Jonas, dont la réception se situe principalement en herméneutique théologique avec l'impulsion décisive qu'il a donnée à l'élaboration du concept bultmannien de démythologisation. Cette tâche suppose également de retracer la conception jonassienne du langage comme objectivation et émergence de l'opposition entre sujet et objet.

A. Pour une herméneutique du comprendre

La pauvreté des résultats obtenus par l'herméneutique exclusivement historico-critique de la fin du XVIII^e et du XIX^e siècles, théorie de l'interprétation consécutive aux révolutions scientifiques et philosophiques initiées au XVI^e siècle, suscita l'exigence d'un cadre interprétatif plus large dans lequel s'intégrerait cette méthode. En effet, appliquée exclusivement, la méthode historico-critique non

4 A. Grossmann, « “Und die Gnosis ruft mich immer noch...” Hans Jonas's Denkwege im Lichte seines Briefwechsels mit Rudolf Bultmann », in *Journal Phänomenologie*, 20, 2003, p. 25.

5 Voir H. Jonas, *Conoscere Dio. Una sfida al pensiero*, C. Bonaldi (éd.), Milan, Albo Versorio, 2006.

seulement ne parvient pas à combler la distance entre le texte et son lecteur, mais la creuse même en misant sur l'illusion d'une lecture neutre et objective. La double nécessité d'une actualité de la lecture (pour la foi) et d'une prise en considération des présupposés à l'œuvre dans toute lecture se fera sentir au début du XX^e siècle et donnera lieu à un renouveau majeur de l'herméneutique.

Sans offrir de théorie herméneutique comme telle, Karl Barth fut sans doute le premier à poser l'exigence d'un comprendre dépassant l'*explication* historico-critique des textes. Le caractère révolutionnaire de son exégèse consistait à proposer une traduction de l'*Épître aux Romains* dans le langage de notre temps. Dès lors, l'ancienne herméneutique historico-critique, c'est-à-dire méthodologique, technique et normative, ne se justifiait plus que comme une propédeutique du *comprendre*. La question n'était plus celle de la mise au point d'une théorie adéquate de l'interprétation des textes, mais celle du discours adéquat sur la révélation de Dieu dans l'histoire : « Qui est Dieu et qui suis-je ? ». Comprendre, par-delà la distance historique, signifie découvrir que les questions qui se posent à nous sont les mêmes que celles qui se posèrent par le passé, et en l'occurrence pour Barth à Paul.

C'est davantage la continuité entre l'herméneutique théologique du comprendre de Barth et de Bultmann, c'est-à-dire la même recherche de ce que le texte peut dire des gnostiques pour notre temps, qui nous intéresse ici que leurs dissensions⁶. Soulignons simplement un point essentiel de leurs divergences. Contrairement à Barth, pour qui la pré-appréhension du message théologique de la Bible caractérise toute herméneutique et donc la base de toute

6 Pour ce qui est du débat entre Barth et Bultmann qui intéresse plus spécialement l'herméneutique théologique, nous renvoyons à l'ouvrage de Werner G. Jeanrond, même s'il passe complètement sous silence l'interaction entre Jonas et Bultmann. (W. G. Jeanrond, *Introduction à l'herméneutique théologique. Développement et signification*, trad. P. L. Lesaffre, Paris, Éditions du Cerf, 1995). (Voir M. Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, Milan, Bompiani, 1988 ; G. Mura, *Ermeneutica e verità*, Roma, Città Nuova, 1997. Ainsi que David W. Congdon, *The Mission of Demythologizing : Rudolf Bultmann's Dialectical Theology*, Minneapolis, Fortress Press, 2015.)

compréhension, Bultmann s'intéresse à une herméneutique philosophique pour améliorer l'herméneutique théologique, se situant ainsi davantage dans la lignée de Schleiermacher⁷. Si Barth et Bultmann veulent tous deux, en théologiens, préserver la transcendance divine, seul Bultmann reconnaît la nécessité de situer son herméneutique à l'intérieur d'un cadre philosophique de la compréhension en général. Ainsi, alors que le premier part de la reconnaissance de la révélation de Dieu dans l'histoire, le second n'y arrive qu'au terme d'une analyse sur les conditions linguistiques de cette rencontre. Pour reprendre cette distinction dans les termes de Jeanrond, nous dirons que Bultmann ne dissocie pas la « macro-herméneutique⁸ », la compréhension de l'univers, de la « micro-herméneutique », la compréhension des productions individuelles, artistiques, littéraires ou linguistiques, tandis que Barth pratique une « macro-herméneutique » en se désintéressant de la dimension sémiotique des textes. Barth entend, en effet, comprendre l'univers au sein de la révélation dont témoigne le texte et refuse une détermination philosophique du texte qui serait, selon lui, athée. Reprenant la tâche de comprendre, pour notre temps, les textes bibliques dans une dialectique entre macro- et micro-herméneutique, Bultmann la développe en lien avec des options philosophiques adéquates selon lui, c'est-à-dire à la faveur de sa rencontre avec la philosophie heideggérienne. Il opère ainsi – avec l'aide de Jonas, son étudiant et ami – le passage de la terminologie de la théologie dialectique à celle de l'interprétation existentielle qu'il appliquera à l'exégèse du Nouveau Testament. L'apport essentiel de Jonas fut de systématiser cette démarche.

La position unique occupée par le travail de Hans Jonas dans l'étude du gnosticisme tient à ce que, au niveau herméneutique, il porte un jugement sur les recherches qui, bien qu'elles soient plus exigeantes philologiquement, ne sont jamais allées au-delà de l'explication, c'est-

7 Voir G. Vattimo, *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Milan, Mursia, 1968.

8 Voir W. G. Jeanrond, *Introduction à l'herméneutique théologique*, Paris, Éditions du Cerf, 1995, p. 15.

à-dire qu'elles ne sont jamais entrées dans la tâche de comprendre la signification plus profonde du texte.⁹

Dès lors, l'herméneutique des textes sacrés, ou micro-herméneutique, est indissociable de l'herméneutique philosophique, ou macro-herméneutique, puisqu'elle *explicite un comprendre existentiel*, un mode d'être originaire. Si l'explication des recherches historico-critiques pouvait jadis se contenter de résultats syncrétistes, elle doit maintenant faire place à la compréhension et à l'interprétation d'un niveau pré-thématique : la compréhension de l'univers que ne révèlent que des ensembles structurés, textuels ou artistiques.

C'est en ce sens que Jonas se situe à la suite de Bultmann. Il concevait sa tâche d'interprète comme secondaire et plus large dans la mesure où elle tablait sur le travail archéologique de mise à jour de nouvelles sources et sur l'établissement philologique des dépendances littéraires et de la datation. En revanche, les options de traduction ne ressortissent pas exclusivement à la philologie explicative : elles dépendent de l'élaboration de second degré qu'est le *comprendre*.

Dans la lignée de Barth et de Bultmann, Jonas a également mis en évidence le déplacement d'accent de l'objet (texte) interrogé vers le sujet qui interprète – sujet qui, contrairement à celui de l'ancienne herméneutique explicative, ne devra plus se faire oublier pour laisser parler le texte en toute neutralité et objectivité. L'herméneutique du comprendre veut faire droit à la subjectivité de l'exégète qui n'est pas seulement entendue comme un facteur de déformation du texte lu, mais comme la garantie de la pertinence existentielle et de l'importance des phénomènes étudiés, puisque le lecteur joue un rôle heuristique. Le texte interprète son lecteur. *C'est parce que l'interprète se trouve déjà en relation avec la chose qu'il étudie qu'il peut la comprendre dans l'histoire*. Et ce sont des questions pertinentes aujourd'hui encore qui conservent au texte sa raison d'être et d'être relu. Si les problèmes abordés par le texte sont vrais et ultimes, le

9 J. M. Robinson, « Hermeneutic since Barth », in J. M. Robinson et J. B. Cobb (éds.), *The New Hermeneutic*, New York, Harper and Row, 1964, p. 13. (Nous traduisons).

sujet, comme instrument heuristique indispensable de l'interprétation, ouvre le texte. Il s'agit alors de comparer les réponses données par le texte et par son interrogateur.

Si le sujet ne doit plus s'effacer pour atteindre une neutralité et une objectivité totales, il faut distinguer entre les présupposés ou préjugés (quant aux résultats de la recherche en cours par exemple) et la présupposition que constitue la perspective propre de l'historien qui interprète les textes en posant les questions de manière propre (l'histoire, la liberté,...). Si l'absence de présupposé est un devoir pour l'historien, prétendre à l'absence de présupposition n'est qu'un leurre¹⁰. Pour Bultmann comme pour Jonas, et à la différence de Barth, sous toute investigation historique se cache (ou se manifeste) en fait une position philosophique qui devrait être déclarée.

De fait, dans chaque interprétation historique des idées qui dépasse la pure compilation ou le classement matériel, on utilise inévitablement quelques représentations générales, le plus souvent non explicites, concernant le mode d'être du sujet historique et de la culture, des représentations anthropologiques au sens le plus large, qui sont empruntées au fond disponible de la connaissance de l'homme – admises avant toute discussion en cause et « naturelle » – mais qui est le plus souvent établi à partir de traditions conceptuelles très complexes. L'approche « sans présupposé » de l'histoire qui s'imagine se poser immédiatement face à l'histoire « libre de toute philosophie », n'est donc qu'une approche aux présupposés non élucidés. (GSG I, 15)

C'est pour retrouver, par-delà les mots parfois inadéquats, les choses dont il s'agit, selon l'expression de Bultmann, qu'il faut démythologiser le texte, c'est-à-dire le débarrasser de son enveloppe expressive inadéquate, soit mythologique soit dogmatique, pour atteindre les phénomènes dont il est question ultimement, c'est-à-dire l'existence de l'interprète. Dans ce cadre allégorique, le langage est considéré comme secondaire et se laisse dépasser en direction de la chose dont il s'agit. C'est cette voie ouverte par la collaboration entre

10 Voir à ce sujet R. Bultmann, « Une exégèse sans présupposition est-elle possible ? », in *Foi et compréhension*, II, Paris, Seuil, 1969, pp. 167-175.

Jonas et Bultmann qui sera développée par celui-ci pour l'interprétation du Nouveau Testament. Dans sa préface à *Gnosis und spätantiker Geist* I (cf. infra), Bultmann reconnaît le rôle majeur joué par Jonas.

La méthode de l'auteur, qui consiste à saisir le sens véritable d'un phénomène historique par le principe de l'analyse de l'existence, me semble avoir fait ici la preuve éclatante de sa fécondité ; je suis certain dès lors que ce travail enrichira à maints égards la recherche dans le domaine de l'histoire des idées, et avant tout l'interprétation du Nouveau Testament.¹¹

Les démarches bultmanienne et jonassienne sont initialement tellement proches que les objections d'un reste de transcendantalisme adressées à Bultmann¹², de la part de ceux qui se réclament pour leur herméneutique du second Heidegger, pourraient tout aussi bien atteindre le Jonas de *Gnosis und spätantiker Geist*. Plutôt que de tenter de s'en défendre, celui-ci revendiquera un fond transcendantal nécessaire et inévitable, en raison du caractère objectivant du langage. Il maintiendra l'idée d'une symbolisation langagière, se démarquant ainsi des défenseurs de l'herméneutique post-bultmanienne en théologie que sont notamment les chefs de file allemands Ernst Fuchs et Gerhard Ebeling, et les membres de la relève américaine, James M. Robinson, John Dillenberger, Robert W. Funk et John B. Cobb Jr., qui entendent partir du primat du langage.

Si Jonas a joué un rôle essentiel dans le passage à une herméneutique qui substitue la compréhension à l'explication, il refuse en revanche d'accompagner le second moment de cette herméneutique, celui de la Nouvelle Herméneutique qui place l'événement dans le

11 R. Bultmann, « Préface », in GSG 1, VI. Robinson – insistant sur la continuité de l'histoire de la Nouvelle Herméneutique de Barth, Jonas, Bultmann, Ebeling et Fuchs –, semble être le seul à avoir saisi le rôle de Jonas dans l'histoire de cette herméneutique. (Voir J.M. Robinson, « Hermeneutic since Barth », in J. M. Robinson et J. B. Cobb (éds.), *The New Hermeneutic*, New York, Harper and Row, 1964, p. 23).

12 Voir M. Ferraris, *Storia dell'Ermeneutica*, Milano, Bompiani, 1988, p. 289 ; J. M. Robinson, « Hermeneutic since Barth », in J. M. Robinson et J. B. Cobb (éds.), *The New Hermeneutic*, New York, Harper and Row, 1964, p. 46.

langage lui-même. Il s'agit en fait, du point de vue de Jonas, d'une histoire vite interrompue puisqu'il n'y prit part qu'un court moment. Seul le « premier Jonas », celui qui se ralliait à l'école du premier Heidegger, contribua à cette herméneutique dont il se démarquera par la suite. Pour le « second Jonas » en revanche, c'est une tout autre herméneutique qui s'amorce, basée cette fois sur l'importance du corps et de la création d'image. Plutôt que de suivre le second Heidegger, il s'en éloignera délibérément, car ce n'est pas la langue elle-même, comme événement ontologique, qui parle, mais toujours l'homme en raison de sa condition médiate dans la mesure où l'*eidōs* s'interpose entre l'objet et lui. Jonas se désolidarise de la démarche de la démythologisation pour affirmer l'importance du symbole dès 1961, dans la conférence d'Ingersoll, « Heidegger et la théologie¹³ ».

B. *L'objectivation du Dasein*

Dans ses *Souvenirs*, Jonas évoque le tout début de son rapport à Heidegger en ces termes :

C'est ainsi que j'allai dès le premier semestre [1921] chez Heidegger, qui était évidemment bien plus difficile que Husserl, mais lui aussi un brillant pédagogue. [...] Je le suivais un moment, puis je perdais le fil et ne savais plus exactement ce qu'il voulait dire. Mais ce que je ne perdais pas, c'est le sentiment que tout cela était d'une extrême importance, même si je ne comprenais pas. [...] Tout cela dépassait mon entendement, mais en passait un peu à travers mon âme, en l'occurrence cette conviction : voilà de la philosophie en marche – mon oreille était témoin des efforts philosophiques, tandis que ma conscience l'était des résultats philosophiques. [...] Quand je dis que je n'y comprenais rien, c'est bien sûr légèrement exagéré, car parfois je comprenais quand même un peu. Toutefois, dans l'ensemble, je me sentais devant un mystère, avec cependant

13 H. Jonas, « Heidegger et la théologie », trad. L. Évrard, avec une introduction de D. Janicaud, in *Esprit*, 51, 1988, pp. 163-172, repris aussi dans H. Jonas, *Le Phénomène de la vie*, trad. D. Lories, Bruxelles, De Boeck, 2001.

la conviction qu'il valait la peine d'être du nombre de ceux qui savaient. (S, 57-59)

Durant la préhistoire de *Sein und Zeit* (préhistoire lointaine de Fribourg en Breisgau [1919-1923] et proche de Marbourg [1923-1927])¹⁴, Heidegger a dispensé un enseignement auquel Jonas a assisté, en partie du moins, et qui lui était en tout cas familier. Les spécialistes de Heidegger mesurent de mieux en mieux la portée et l'extrême importance de cette période, qui précède la rédaction de *Sein und Zeit*, pour le développement de l'herméneutique heideggérienne¹⁵.

De 1919 à 1923, Heidegger se consacre essentiellement au développement d'une herméneutique de la facticité qui paraît peu à peu dans la *Gesamtausgabe*¹⁶. À la suite de Dilthey, il se fixe la tâche, à laquelle nul ne saurait se dérober selon lui, de penser la vie qui ne se présente ni dans une transparence parfaite, ni comme opacité totale, mais dans une brumosité (*Diesigkeit*) ou nébulosité qui la rend translucide ou relativement transparente. Dans *ce* cadre, le comprendre n'est pas un comportement cognitif, mais un mode d'être du *Dasein*, préalable à tout énoncé. La tâche de la philosophie sera de situer le comprendre au niveau pratique d'une attitude qui nous permet de « nous y retrouver » dans le monde. La compréhension épistémolo-

14 J. Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 13.

15 Voir J. Greisch, *Ontologie et temporalité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, pp. 30-42. Mais plus généralement toute l'introduction historique à *Sein und Zeit* : « Introduction historique. De l'herméneutique de la facticité à « l'ontologie fondamentale », pp. 1-66 ; S.-J. Arrien et S. Camilleri, *Le jeune Heidegger (1909-1926) : herméneutique, phénoménologie, théologie*, Paris, Vrin, 2011.

16 Voir notamment les cours de Heidegger parus dans la *Gesamtausgabe* intitulés *Ontologie, Hermeneutik der Faktizität* (semestre d'été 1923 ; Heidegger, *Gesamtausgabe*, 63) ; *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (semestre d'hiver 1921-22 ; *ibid.*, 61) ; *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (semestre d'été 1925 ; *ibid.* 20) ; *Die Frage nach der Freiheit* (semestre d'hiver 1925-26 ; *ibid.*, 21) et enfin *Phänomenologische Interpretationen von Kants Kritik der reinen Vernunft* (semestre d'hiver 1927-28 ; *ibid.* 25).

gique n'est qu'une variante de ce comprendre pratique et la théorie générale de l'interprétation en est, quant à elle, dérivée. Comprendre, c'est se comprendre soi-même, s'éveiller à soi-même, s'explicitier, et l'herméneutique est une dimension constitutive de la facticité.

L'herméneutique a pour tâche de rendre accessible au *Dasein* son propre *Dasein*, eu égard à son caractère d'être, à le lui communiquer et à affronter l'auto-aliénation qui frappe le *Dasein*. Dans l'herméneutique doit s'élaborer pour le bénéfice du *Dasein* une possibilité d'être et de devenir compréhensif de soi-même.¹⁷

C'est ainsi que soudain les textes parlent.

Voici comment Jonas relate, soixante-cinq ans plus tard, ses souvenirs du séminaire de Heidegger sur le *De Anima* d'Aristote du semestre d'été 1921, lorsque s'élaborait peu à peu l'herméneutique de la facticité :

Le texte ne paraissait jamais ancien, mais il conservait sa fraîcheur. Bref, il ne semblait pas dater d'hier, mais d'aujourd'hui. Aussi la tâche était-elle d'exhumer les questions et les paroles d'Aristote à travers la couche des sédiments d'une tradition millénaire pour avec elle regagner et rejoindre le sens initial de la question philosophique en général. Rien de tout cela ne relevait d'un intérêt antiquaire, mais le but était de pouvoir à nouveau commencer par soi-même. (SVP, 17)

Et c'est ainsi que Jonas entend s'adresser au gnosticisme ou au christianisme primitif.

1. *L'ancrage heideggérien*

Cette herméneutique de la facticité fut ensuite présentée dans *Sein und Zeit* – que certains interprètes, les « maximalistes¹⁸ » comprennent comme un ouvrage herméneutique de part en part, tandis

17 M. Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, in *Gesamtausgabe*, 63, p. 10. Cité et traduit par J. Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 143.

18 J. Greisch, *Ontologie et temporalité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 109 ; J.-L. Nancy, *Le partage des voix*, Paris, Galilée, 1982.

que d'autres, les « minimalistes¹⁹ », y voient une synthèse très rapide des cours qui le précèdent. Jonas, quant à lui, est à compter parmi les maximalistes lorsqu'il cite systématiquement *Sein und Zeit* comme synthèse des cours qui ont précédé sa rédaction – et qui demeurent sans doute sa référence plus que l'ouvrage lui-même.

« Le *Dasein* est ontiquement "au plus près" de lui-même, ontologiquement au plus loin sans être pour autant préontologiquement étranger à lui-même²⁰. » Sa propre compréhension spontanée de l'être est ainsi inséparable de son auto-compréhension, mais le passage de l'une à l'autre n'est en rien évident. La compréhension de soi du *Dasein* comporte une dimension d'occultation intrinsèque, que la vigilance critique pourra distinguer de l'occultation ou du recouvrement accidentel. Se déploie ici une conception ontologique de l'herméneutique comme compréhension et explicitation des manières d'être du *Dasein*. L'herméneutique porte seulement au niveau conceptuel ou ontologique ce que nous savons déjà au niveau existentiel ou pré-ontologique. Dans le paragraphe 42 de *Sein und Zeit*, Heidegger montre sur la base d'une fable d'Hygin comment le travail d'auto-interprétation pré-ontologique a déjà commencé dans les œuvres mythiques, littéraires, etc. Ces œuvres culturelles dévoilent au niveau existentiel des préoccupations dont l'ancrage est ontologique.

L'interprétation ontologique existentielle n'est pas face à l'explicitation ontique, une sorte de simple généralisation ontique dans l'ordre théorique. [...] La généralisation en question est *ontologique* et *apriorique*. Elle n'a pas en vue des qualités ontiques apparaissant en permanence mais une constitution d'être qui leur est chaque fois déjà sous-jacente.²¹

19 Notamment H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996 ; J. Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 131. Pour eux, outre le paragraphe 32 où est posée la question du cercle herméneutique, il ne faudrait guère retenir que les § 7, 31 et 33 de *Sein und Zeit* comme herméneutiques.

20 M. Heidegger, *Être et temps*, trad. F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986, p. 16. Voir Marlène Zarader, *Lire « Être et temps » de Heidegger : un commentaire de la première section*, Paris, Vrin, 2012.

21 M. Heidegger, *Être et temps*, trad. F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986, p. 199.

En travaillant sur les mythes gnostiques, Jonas se situe par conséquent au niveau d'une compréhension ontique qui peut être comprise comme une concrétion historique particulière du *Dasein* gnostique qui la sous-tend, au même titre que la mystique ou la philosophie. Le *Dasein* gnostique se trouve ainsi au niveau *existentiel* et constitue une auto-interprétation pré-ontologique de ce que Heidegger a mis en évidence au niveau ontologique ou *existential*.

Marqué par les cours de Marbourg et par l'ouvrage de 1927, l'auteur de *Gnosis und spätantiker Geist* se situe dans la lignée heideggérienne pour la question de l'objectivation (*Objektivierung*) du *Dasein*. Jonas utilise indifféremment les termes *Objektivierung* ou *Vergegenständlichung* pour désigner l'objectivation ou la concrétisation du *Dasein*, mais aussi l'extériorisation. À la fin de son introduction, il reconnaît d'ailleurs sa dette à l'égard de cette « ontologie déjà élaborée du *Dasein*²² » :

l'analyse de l'existence développée par Martin Heidegger tiendra ce rôle qui, par sa propre radicalité, nous semble garantir l'essentialité et la fécondité des catégories herméneutiques qu'elle met à notre disposition. Pour l'objectif que nous poursuivons, nous aurons toujours à nouveau recours à sa moisson conceptuelle, comme la présente surtout l'ouvrage *Sein und Zeit* (dont n'est parue à ce jour que la première partie, Halle, 1927). Mais pour ne pas laisser de doute sur cet usage d'une philosophie systématique déterminée, nous expliquons encore ce qui de fait va de soi, qu'elle n'est pas pour nous quelque chose comme la pierre philosophale dont l'usage uniforme ramènerait tout être historique à la formule définitive, mais une possibilité de l'interrogation historique que, sachant qu'elle n'est nécessairement qu'une tentative, nous avons donc choisie tout à la fois avec conviction et « ironie ». On peut en développer d'autres et des meilleures ; mais elles ne seront pour l'histoire que des possibilités partielles de son interrogation, et en aucun cas le seul point de vue légitime. [...] Mais nous restons conscients que la transformation de la connaissance systématique du *Dasein* en principes de l'interrogation de l'histoire

22 En réalité, l'analytique existentielle telle que l'entendait Heidegger n'est manifestement pas achevée en 1927 et ne le fut d'ailleurs jamais. La deuxième partie de *Être et temps*, qui aurait dû s'intituler « Temps et être », n'a pu paraître que comme texte d'une brève conférence en 1962.

constitue un défi vis-à-vis de la matière historique comme l'est d'ailleurs en fin de compte toute interrogation de l'histoire à partir d'une position personnelle de la connaissance de l'être, directement disponible et elle-même affirmée uniquement dans l'histoire (c'est-à-dire par l'avènement du propre *Dasein*). (GSG I, 90-91)

Jonas expose, au-delà de ces précautions, deux arguments en faveur de la philosophie heideggérienne : elle présente selon lui, d'une part, la meilleure analytique existentielle jamais élaborée et, d'autre part, une clé de lecture remarquablement féconde pour l'objet qu'il désire aborder, à savoir la gnose :

Nous voulons nous essayer avec celle-ci parce que, dans l'état actuel de la connaissance philosophique du *Dasein*, elle nous semble être ce qu'il y a de meilleur pour ce qui est de l'essentialité existentielle à l'état d'ébauche, de l'acuité de l'élaboration catégoriale et par conséquent aussi de la fécondité herméneutique. À cela s'ajoute le fait qu'elle nous a effectivement fait parler de manière très vivante l'objet abordé ici dans le cadre d'un travail scientifique particulier, alors que sans elle, il demeurerait muet. Même si c'est pour la seule raison qu'elle nous donne un nouvel accès à lui, un éclairage qu'il n'avait pas encore reçu, son utilisation serait pourtant déjà justifiée et cela n'entraverait aucune autre analytique qui se développera à l'avenir, à laquelle il appartiendra de s'affirmer dans des tentatives d'interprétation historique du *Dasein*. (GSG I, 90-91)

Ce qui n'était sans doute à l'origine, chez Jonas, qu'une réception volontairement fidèle et ignorante de l'écart qu'elle induisait deviendra par la suite de plus en plus une option délibérément critique des injonctions heideggériennes. Il écrivait en 1992 : « ce qui s'appelait jusqu'alors "sujet", s'appelle maintenant "*Dasein*" ("être-là"). Cet infinitif si général et si abstrait devient la désignation technique de l'être spécifiquement *humain*, et même de la personne individuelle concrète telle qu'elle s'observe de l'intérieur²³ ». Ainsi, notamment, ignore-t-il les recommandations heideggériennes de ne pas faire de

23 H. Jonas, « Philosophie. Rétrospective et prospective à la fin du siècle », trad. J. Greisch, in *Le Messager européen*, 7, 1993, pp. 335-336.

Sein und Zeit une anthropologie²⁴. Nous avons par conséquent jugé bon de maintenir dans notre traduction le terme de *Dasein* pour faire ressortir cette proximité voulue par Jonas, mais aussi le malentendu qui s'installe lors de ses travaux sur la gnose²⁵.

Pourtant, la présupposition de Jonas manifeste un décalage certain dans sa réception de l'analytique heideggérienne. Il faut distinguer, d'abord, selon lui, un niveau fondamental des niveaux dérivés ; ou encore, pourrait-on dire, distinguer existencial et existentiel. Préférant la racine allemande (*Sein*), Jonas semble éviter sciemment les termes d'ontique et d'ontologique qu'il vise pourtant. À cet égard, nous ne pourrions assez insister sur l'importance de la note 2 des pages 62 et 63 de GSG I, que nous citons ici :

le plan auquel la considération positive distingue l'« idéal » et le « factuel », le « subjectif » et l'« objectif », le « théorique » et le « pratique », et d'autres groupes de phénomènes (comme les phénomènes politiques, économiques, etc.) et les délimite régionalement les uns par rapport aux autres, ce niveau de réalité se situe au total « après » celui

24 Voir la *Lettre sur l'humanisme*, mais aussi dès 1928 les douze propositions directrices du dernier cours de Marbourg. Voir Heidegger, *Gesamtausgabe*, 26, §101. Dans un avertissement liminaire, Heidegger rappelle la finalité purement ontologique de *Sein und Zeit* qui n'a pas de visée éthique ou anthropologique. (Voir J. Greisch, *Ontologie et temporalité*, Paris, PUF, 1994, p. 499). Notons le glissement opéré par rapport à la formulation de Heidegger : « Cet étant que nous sommes toujours nous-mêmes et qui a entre autres la possibilité essentielle du questionner, nous le saisissons terminologiquement comme *Dasein* ». (*Être et temps*, trad. E. Martineau, p. 8). Grondin montre un éloignement certain chez Heidegger entre le *Dasein* et l'homme : « Car si Heidegger identifie le plus souvent "*Dasein*" et "homme", il parlera dans *Kant et le problème de la métaphysique* du "*Dasein* dans l'homme" et dans « De l'essence de la vérité » du "*Dasein* dans lequel l'homme peut s'encager". *Contribution à la question de l'être* ira jusqu'à affirmer que "le *Dasein* n'est rien d'humain", thèse qui trahit la volonté de Heidegger de séparer l'enquête ontologique de toute velléité d'anthropologie philosophique ». (J. Grondin, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, p. 49).

25 Claudio Bonaldi en revanche choisit de traduire *Dasein* par *esistenza*, et les adjectifs correspondants qui permettent de faciliter la lecture du texte du jeune Jonas.

dans lequel nous établissons le fondement de l'attitude totale à l'égard de l'être et par lequel il est déjà constitué avec ses polarités – pour ensuite renvoyer à nouveau du « fondement » et le déterminer à son tour. (GSG I, 62 n. 2)

Le fondement ontologique ou existentiel recherché s'avère alors lui-même historique et essentiellement dynamique, plutôt que métaphysique.

Ce fondement constitutif n'est donc lui-même rien de statique, mais est essentiellement historique ; et, d'autre part, il n'est rien de purement intellectuel, pas davantage que de purement émotionnel : on pourrait parler d'une fonction transcendante de la *volonté*, si on ne prend pas celle-ci comme une partie ou un acte particulier de l'âme, mais comme un mode d'être total du *Dasein* humain. (GSG I, 62 n. 2. C'est Jonas qui souligne.)

Ce fondement fait l'histoire autant qu'il est constitué par elle. Sa liberté ne se laisse pas réduire aux forces causales ou déterministes de ses produits positifs. L'histoire, au sens où elle est entendue ici, est celle d'une liberté ou d'une volonté à l'œuvre à travers des productions particulières :

le fondement reçoit sa détermination de l'histoire humaine, à laquelle il appartient, et, à vrai dire, à partir de tous ses niveaux – des niveaux biologiques aux niveaux spirituels – dans chacun desquels il est sujet-objet, actif-passif : provenant de l'histoire, accomplissant même celle-ci, il est touché par l'histoire, autant par ce qui y fait irruption que par ce qu'il produit lui-même, d'ailleurs il est affecté par son propre agir à devenir quelque chose de nouveau également dans sa position fondamentale. L'histoire est ainsi continument, abstraction faite de la dérive due à des forces extérieures, auto-affection immanente de sa propre spontanéité. (GSG I, 62 n. 2)

Le fondement ne se laisse pourtant pas réduire à ses manifestations historiques :

Le « fondement » en tant que processus a son avant et son après, son irréversibilité et sa non-répétabilité (car son auto-affection est un souvenir de lui-même), ses cassures et ses débuts totalement nouveaux,

sans provenir avec eux du néant, – et quelle que soit sa provenance chaque fois en tant que totalité ; pour chaque phase déterminée de son histoire réelle, il est déjà un a priori. (GSG I, 62 n. 2)²⁶

Pourtant, un tel fondement ne peut se manifester qu'à travers des objectivités, qui relèvent du niveau qui en est dérivé :

il n'y a pas ici de faits et d'événements « simplement objectifs ». Pour autant qu'ils ne soient pas déjà co-institués par lui, ils sont des affections du sujet historique conformément à la forme de sa réceptivité. Par le fait qu'il se laisse aborder et sa réponse, ils se "constituent" en objectivités pour ce sujet, en ses objets. (GSG I, 62 n. 2)

La liberté et son histoire doivent dès lors être comprises conjointement, de même que la nécessité qui se déploie sur le plan objectif.

En cela réside un moment de la liberté (mais toutefois pas du libre-arbitre), qui, en tant que facteur transcendentalelement projetant, est le complément de toute nécessité. Même dans la causalité la plus unilatérale des « rapports », se trouve encore le laisser-advenir de ceux qui en sont touchés « passivement » par lui. Le sujet de l'histoire « choisit » dans cette relation sa destinée non choisie, lui donne la « plus-value », en raison de laquelle il doit maintenant répondre de la totalité, du non-voulu. *Le sujet devient ainsi en retour responsable de ce qu'il a d'objectif, ce qui est affecté de ce qui l'affecte. Ainsi, devient-il sa destinée personnelle.* En dépit du caractère indéchiffrable du hasard et de la nécessité hétéronome, l'histoire est par essence l'histoire de la liberté. (GSG I, 62 n. 2. C'est nous qui soulignons.)

La liberté n'est pas entendue au niveau d'un libre-arbitre, celui-ci se situant toujours déjà sur un plan dérivé de cette liberté originaire comprise comme *dynamique de la liberté*.

26 Par la suite, Jonas s'inscrit en faux contre cette conception historiciste. Voir H. Jonas, « Changement et permanence : à propos de la possibilité de comprendre l'histoire », in EPh, 307-333. Et notre étude : « Les conditions transhistoriques d'une juste liberté humaine : une lecture de Hans Jonas », in Ch. Bouton et B. Bégout (dir.), *Penser l'histoire. De Karl Marx aux siècles des catastrophes*, Paris, L'Éclat, 2011, pp. 181-193.

Telle est la présentation succincte que Jonas donne de sa reprise de Heidegger, c'est-à-dire de la présupposition qu'il formule au seuil de son analyse du *Dasein* gnostique. En deçà des distinctions régionales ou ontiques, c'est le fondement ontologique du *Dasein* qui est visé par son analyse. Alors même que Jonas se réclame de Heidegger, il confère pourtant, dans son interprétation, des accents quasi hégéliens²⁷ à l'être compris comme liberté se constituant historiquement dans des situations existentielles toujours particulières – une liberté et une volonté qui ne sont pas à comprendre comme une faculté humaine, mais comme le fondement de l'existence auquel il n'est pas question de vouloir résister ou se dérober. C'est à partir de ce niveau ontologique que se dessinent, de manière dérivée, les oppositions positives (sujet-objet) et régionales.

2. La pré-compréhension du Dasein

Le point essentiel de l'herméneutique jonassienne de l'époque de *Gnosis und spätantiker Geist* réside sans doute dans la question de l'objectivation d'une expérience existentielle en deçà de l'opposition sujet-objet, question qui trouve donc sa source dans l'analytique heideggerienne.

Comme Bultmann qui forge la notion de pré-compréhension, de *Vorverständnis*, Jonas insiste sur l'anticipation du comprendre comme *Vor-Meinung* (voir BG, 16), pré-visée. Avant toute expression langagière ou énoncé prédicatif, l'existence humaine se caractérise par son interprétativité. Dans ce cas, la compréhension ne constitue plus l'aboutissement théorique de l'interprétation, mais

27 Voir à ce sujet V. Höhle, « Hans Jonas' Stellung in der Geschichte der deutschen Philosophie », in Ch. Wiese et E. Jacobson (Hrsg.), *Weiterwöhnlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas*, Berlin-Wien, Philo, 2003 ; Ch. Spahn, *Lebendiger Begriff – Begriffenes Leben. Zur Grundlegung der Philosophie des Organischen bei G.W.F. Hegel*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2007 ; L. Vogel, « Hans Jonas's Exodus : From German Existentialism to Post-Holocaust Theology, Introduction », in H. Jonas, *Mortality and Morality. A Search for the Good after Auschwitz*, Evanston, Northwestern University Press, 1996, pp. 3-40.

au contraire son présupposé existentiel qui consiste plutôt en un savoir-faire. Comprendre c'est, comme l'écrit Heidegger, « être à la hauteur de quelque chose », « être capable de quelque chose²⁸. » Expliquer, c'est ainsi expliciter ou interpréter cette auto-compréhension dont l'énoncé n'apparaît alors que comme mode second ou dérivé ; et comprendre n'est plus à entendre selon le modèle de Dilthey comme une méthode particulière de connaissance, celle que pratiquent les sciences humaines, par opposition à l'expliquer, qui prévaut en sciences naturelles. Ce sens épistémique, normatif et méthodologique, en présuppose un autre, phénoménologique et existentiel : celui du comprendre comme habileté dans une situation qui ne suppose pas nécessairement le langage. Comprendre, c'est s'y connaître, s'y retrouver²⁹.

Jonas met ainsi en évidence le phénomène d'objectivation du *Dasein* dans les énoncés, non pas comme la projection du soi ou comme le reflet d'une expérience transparente à elle-même, mais comme le phénomène existentiel par lequel le *Dasein* peut devenir clair à lui-même à la faveur d'un détour nécessaire par le langage pour qu'advienne l'explicitation. Ce n'est que par le biais de la symbolisation – tel est le terme employé par Jonas, qui se réclame explicitement de Cassirer (voir BG, 10)³⁰ – que l'expérience existentielle

28 Voir M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 31.

29 On retrouvera, dans la deuxième herméneutique de Jonas, soit celle du *Phénomène de la vie* et celle du *Principe responsabilité*, l'idée selon laquelle seul le vivant comprend la vie et celle selon laquelle la responsabilité peut apparaître au philosophe comme principe en raison d'une pré-compréhension de la coïncidence entre « est » et « doit » face au nourrisson. Parce que le nourrisson est, il doit être : c'est pourquoi j'éprouve face à lui un sentiment de responsabilité : « Y a-t-il un tel paradigme [de la coïncidence entre être et devoir] ?, se demande le théoricien rigoureux, obligé de faire comme s'il ne le savait pas. La réponse sera oui : ce qui fut le commencement de chacun d'entre nous alors que nous ne pouvions pas le savoir, mais qui s'offre toujours au regard dès lors que nous pouvons regarder et savoir » (PR, 180).

30 Jonas devait connaître le deuxième volume de *La Philosophie des formes symboliques*, paru en 1925. (E. Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques*, 2. *La pensée mythique*, trad. J. Lacoste, Paris, Éditions de Minuit, 1972.) Mais il a peut-être accentué la communauté de pensée entre Heidegger et Cassirer, reprenant ainsi en quelque sorte

peut se saisir elle-même dans l'interprétation de la pré-compréhension, et non en deçà de cette objectivation. N'étant pas la projection de quelque chose, celle-ci est un moment de l'auto-accomplissement du *Dasein*. Il s'agit d'entendre, chez Jonas comme chez Heidegger, la projection comme un existentiel.

Si nous nous en tenons à cette façon inauthentique de voir les choses, alors nous pouvons également dire que dans toute image du monde il y a de l'humain « qui s'exprime » ; en d'autres termes, l'image du monde « reflète » un *Dasein*, ses tendances dominantes, son rapport au monde et à soi, et donc à lui-même. Ici, nous parlons de manière imagée de rapports existentiels, c'est-à-dire que nous les avons transférés dans un schéma intuitif qui a une origine et une structure ontologiques déterminées – et nous fournissons ainsi un exemple de ce qui, dans l'objet de notre réflexion, c'est-à-dire la vision mythique du monde, doit être clarifié : l'aliénation objectivante de phénomènes existentiels. Mais celle-ci est justement elle-même un phénomène existentiel, celui précisément auquel nous avons affaire. (BG, 6-7)³¹

Le détour par l'objectivation n'est donc pas contingent, et parler d'un fondement originaire en deçà des expressions thématiques ne saurait en aucun cas être une dépréciation de celles-ci :

En fait, l'objectivation et le changement de niveau de l'objectivation constituent le destin de toute existence et pas uniquement une condition instrumentale d'expression – et donc, le destin du fondement même qui dans l'objectivation devient pour lui-même la condition de son pouvoir-être réel limitatif et restrictif. Ce n'est qu'à travers ce détour qu'il prend possession de lui-même et qu'il s'élabore en manières d'exister : lors

à son propre compte la tâche que confie Heidegger à son collègue de Hambourg dans une note de *Sein und Zeit* (§ 11), à savoir donner des bases phénoménologiques, telles que les entend l'analytique existentielle, aux recherches entreprises par Cassirer.

- 31 Pour aller plus avant dans la compréhension de ce que Jonas pose ici comme « aliénation objectivante », il nous faudrait analyser en profondeur les deux autres textes de la constellation : BG et SD, ce qui dépasse largement le cadre de cette introduction et à laquelle nous consacrerons une étude séparée en collaboration avec Roberto Franzini Tibaldeo.

de ce détour, il peut s'aliéner par rapport à son origine, se confondre ou se gagner radicalement. (GSG I, 88)

Les déguisements objectifs peuvent cacher ce qu'ils représentent, la racine existentielle qui les guide, mais aussi tromper sur leur objet, c'est-à-dire sur l'unité du *Dasein* en question. Ainsi, le phénomène de la pseudomorphose emprunté à Oswald Spengler désigne-t-il, la manière dont une nouvelle conceptualité et une spiritualité hors venue peuvent investir d'anciennes formes dévitalisées en se cachant pour ainsi dire en elles.

Voici comment, dans son ouvrage de 1923, Spengler reprend le phénomène géologique pour lui donner une pertinence historique (notamment pour la culture arabe ou russe) :

Dans une couche de roche sont renfermés les cristaux d'un minéral. Il s'y forme des fentes et des fissures ; l'eau suinte et lave peu à peu les cristaux, dont elle ne laisse plus subsister que la forme creuse. Plus tard surviennent des phénomènes volcaniques qui font sauter la montagne, des masses en fusion traversent les strates de roche, s'y figent et s'y cristallisent également. Mais elles ne peuvent le faire sous leur propre forme, elles sont obligées de remplir les formes existantes, et il en résulte des formes faussées, cristaux dont la structure intérieure contredit l'édifice extérieur, espèce rocheuse qui apparaît sous une forme étrangère. C'est ce que les minéralogistes appellent pseudomorphose. [...] J'appelle *pseudomorphose historique* les cas dans lesquels 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. Tout ce qui s'élève des profondeurs d'une mentalité printanière se déverse dans les formes creuses de la vie étrangère ; des sentiments juvéniles se figent dans des œuvres vieillottes et au lieu de l'élan et la hauteur de la force végétative indépendante, seule la sève de la haine nourrit les branches gigantesques contre la force lointaine.³²

32 O. Spengler, *Le Déclin de l'Occident. Esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle. Deuxième partie. Perspectives de l'histoire universelle*, trad. M. Tazerout, Paris, Gallimard, 1976, p. 173.

Ainsi, en l'occurrence s'agit-il de la dissimulation d'un nouveau *Dasein* qui peut investir de son esprit fort et novateur (la gnose venue d'Orient) des formes affaiblies et « disponibles » (la pensée classique dévitalisée). La dimension haineuse de la confrontation entre la nouvelle culture printanière et les formes vieillotées auxquelles elle doit se soumettre est donc intrinsèque au phénomène.

Outre le fait que cette conception de l'histoire permette à Jonas de prendre position contre les hypothèses syncrétiques du gnosticisme, elle le pousse à reconnaître des formes plus ou moins pures. Mais pas nécessairement des formes initiales. En l'occurrence, les Mandéens lui apparaissent comme les gnostiques capables de témoigner de la manière la plus pure et authentique de cet esprit nouveau au plus près de sa source, car ils ont vécu dans une région reculée et à l'abri des grandes influences cosmopolites du monde hellénistique. Ainsi ont-ils pu développer une littérature gnostique extrêmement pure, « l'expression la plus immédiate de la vie de l'âme gnostique » (GSG I, 95)³³. En effet, la source littéraire mandéenne qui ne se laisse pas classer, selon Jonas, dans les deux grands types de gnosés, à savoir le type iranien et le type syro-égyptien, car elle constitue plutôt leur version source, « un point de départ favorable à la mise en évidence de tels types » (GSG I, 257)³⁴. Et si Jonas y voit une telle source, c'est en raison de la proximité de leur être au-monde avec le *Dasein* heideggérien. Le concept de *vie étrangère*, un *Urwort* en quelque sorte pour les Mandéens, y apparaît prépondérant, et dès lors l'importance de la cosmologie y est particulièrement accentuée par des images vivement anticosmiques. « Ce qui est étranger est ce qui a son origine ailleurs, ce qui n'a pas sa place ici. » (GSG I, 96.) Ce nouveau terme marque l'avènement d'un nouvel être-au-monde, qui tranche même avec la lassitude et la mélancolie stoïcienne.

Cette dissimulation formelle et le rapport haineux à l'égard de l'ancien rendent souvent incompréhensible le *Dasein* historique en le laissant totalement inaperçu dans son originalité ou en indui-

33 Aujourd'hui fortement menacée par les guerres qui font rage dans la région, une communauté mandéenne survit en Irak, la seule qui ait réussi à transmettre sa tradition depuis l'Antiquité tardive.

34 Contrairement à Culianu, Jonas ne range pas les Mandéens dans le type iranien.

sant une méprise quant à la racine existentielle unique qui le guide. C'est sans doute pour ces raisons que naissent les hypothèses de l'hérésie gnostique.

On assiste ainsi à une concrétisation des phénomènes du *Dasein* dans la langue, celle-ci n'étant qu'une de ses auto-objectivations qui s'auto-accomplit en s'auto-aliénant et en risquant ainsi de se fourvoyer dans une forme dérivée. À ce niveau d'objectivation, l'herméneutique s'en prendra à la mécompréhension de soi du *Dasein* que Heidegger nomme d'abord ruine (*Ruinanz*) et ensuite chute (*Verfallen*, défaillance, déchéance). Jonas comprend, en dépit des recommandations heideggériennes d'ailleurs, l'authenticité et l'inauthenticité de manière éthique et le rapport de l'une à l'autre comme la voie quasi eschatologique que parcourt le *Dasein* à la suite de l'appel de la conscience³⁵. La tendance constante à passer à côté de soi fait que l'éveil à la préoccupation de soi est tellement proche de l'éveil à la connaissance gnostique de soi comme *pneuma*.

Si la pré-compréhension est infra-langagière, l'interprétation passe quant à elle par la langue. Jonas insiste comme Heidegger sur l'aliénation langagière qui engendre une mécompréhension de soi par l'affairement dans le monde. « Dans toute image du monde (*Weltbild*) et également dans une image mythologique, l'homme créateur d'images contribue à sa propre image, l'image de quelque chose de différent. » (BG, 6.) Ce processus apparaît, selon le terme de Jonas, comme une « concrétion » (BG, 11) du *Dasein* dans la langue. « L'acte fondamental, qui rend possible et porte la dogmatisation, est une *objectivation* des phénomènes du *Dasein* qui font irruption dans la langue, une auto-objectivation fondamentale du *Dasein* pressé par lui-même, voulant s'interpréter. » (APFP, 81) C'est donc bien, contrairement à ce qu'affirme l'herméneutique classique, la compréhension antéprédicative qui précède l'interpréter, l'interprétation consistant précisément pour sa part en une explicitation de l'*habitus* non thématique. Le procès interprétatif dépend ainsi de la mise à distance de l'expérience,

35 Pour Grondin comme pour Jonas, on ne saurait nier la connotation morale de la notion de *Verfallen* ainsi que des termes d'*Eigentlichkeit* et d'*Uneigentlichkeit*. (Voir J. Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 144).

c'est-à-dire de sa réflexion par le biais de la nécessaire aliénation dans la langue et le phénomène existentiel originaire se présente concrètement pour pouvoir s'auto-interpréter. Ainsi,

les « objets », grandeurs et événements observables, ordonnés dans un horizon de réalité uniformément objectif, ont un caractère symbolique tenant lieu de phénomènes originaires internes à l'existence, qui sont ainsi concrétisés à la manière de faits et de processus analogues aux choses. (APFP, 80-81)

C. Le processus d'objectivation et de subjectivation

Ce n'est que dans ce processus d'objectivation, de concrétion ou de concrétisation qu'apparaissent le sujet et l'objet comme subsistant en soi, comme structuration d'une expérience qui se situe en deçà de cette distinction.

Le s'objectiver, c'est-à-dire le fait de transformer une façon d'être originairement autre en quelque chose d'objectif au sein des phénomènes, signifie que des états de fait existentiels repérés d'une certaine manière se seraient, dans cette manière d'être interprétés, déjà transmis d'emblée et dès le début à une possibilité objective avant de pouvoir accéder à eux-mêmes ; de telle sorte qu'à présent le *Dasein* lui-même se rencontre de l'extérieur et comme un extérieur, c'est-à-dire dans les modes de l'étant mondain. (BG, 10-11)

Le subjectif, en effet, s'objective tout autant que l'objectif se subjectivise, formant tous deux des pôles sur la base d'une unité dynamique et spontanée plus originaire qui ignore leur opposition. Ainsi par exemple, il écrit en 1930 :

Il ne fait pas de doute que, [dans le mythe], le subjectif s'objective, mais il faut considérer cette « objectivation du subjectif » par rapport au pôle opposé, le monde, mais tout autant comme « subjectivation de l'objectif » : l'anthropomorphisation mythique du monde. S'agit-il donc ainsi avant tout d'une humanisation du monde – ou d'une mondanisation de l'homme – ou des deux à la fois ? Avec ce double aspect

s'annonce peut-être ici le fait qu'une unité plus originaire existe dont les pôles ne sont pas à hypostasier comme des dimensions auto-subsistantes l'une par rapport à l'autre. [...] Cette mondanisation préalable de l'humain serait alors de nouveau la façon et le moyen d'amener le monde à une humanisation et à la compréhension du *Dasein* – de façon à ce qu'à travers la transformation ontologique seuls les phénomènes subjectifs soient aptes à être projetés dans la perspective du monde et, à partir de là, à s'opposer au *Dasein* en tant que quelque chose d'intime, de compréhensible, capable de communication. (BG, 7)

Il faut donc insister sur la différence entre le niveau fondamental ou « ontologique », visé ici, et le niveau « ontique » ou dérivé qui peut comporter l'opposition sujet-objet. C'est sur ce point d'une expérience originaire en deçà de la distinction sujet-objet, qui fasse droit à la différence ontologique, que Jonas reviendra dans sa théorie herméneutique des années soixante basée sur le phénomène de la vie.

Ces niveaux d'objectivation du *Dasein*, qui ne correspondent pas tant à un ordre chronologique qu'à « l'histoire de la forme » (GSG I, 85), se laissent décrire « selon des types de témoignages répondant à des phases bien arrêtées » (GSG I, 85). Pour l'objectivation gnostique, Jonas relève deux niveaux : la phase mythologique (développée dans GSG I, *Die mythologische Gnosis*) et la phase « philosophique » (GSG I, 85) ou d'abstraction conceptuelle (qui sera l'objet de GSG II, *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*). Pour ce qui est des mythes et des rationalisations du Nouveau Testament, il faut encore ajouter un moment intermédiaire : celui du dogme, que Jonas a étudié dans *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*. La séquence est donc la suivante : la symbolisation « la plus naïve » (GSG I, 85), c'est-à-dire mythique, précède la rationalisation (dogmatique), qui elle-même précède la phase philosophique, c'est-à-dire la subjectivisation et la conceptualisation, la mystique et la métaphysique, gnostiques en l'occurrence. Mais sans doute le même travail d'identification des degrés d'objectivation pourrait-il être élaboré pour la *pistis* dans le cadre de la pensée chrétienne, cette fois³⁶. C'est ainsi que dans l'objectivation d'un même *Dasein*, les

36 Dans son introduction à *Gnosis und spätantiker Geist* I, Jonas insiste moins sur la distinction entre la métaphysique gnostique (de Plotin) et

hypostases deviennent des concepts et que les récits événementiels font place à la connaissance ontologique.

Dans le processus général d'objectivation, il demeure pourtant difficile de séparer nettement les divers degrés. Ainsi Jonas parle-t-il, par exemple, d'une métaphysique sous-jacente à la formation du dogme. Et pourtant, ces trois niveaux constituent les moments dans la concrétion du *Dasein* qui cherche à se comprendre dans le monde.

1. *Le mythe*

Le processus d'objectivation mythique consiste en la représentation du phénomène existentiel à travers des formes extrêmement hypostatiques, c'est-à-dire les plus objectivantes qui soient. En objectivant et en personnifiant l'expérience, les mythes occupent une telle position d'hypostases qu'ils finiraient par occulter complètement le lien entre les « choses » et les réalités existentielles qui en sont la base. Jonas cite en exemple la réification de la frayeur :

La frayeur est un phénomène humain. Mais l'« horreur » de ce qui survient dans le monde (qui, comme nous disons, n'a son être que dans l'effroi de l'homme) est, pour la considération mythique, immédiatement un caractère essentiel de l'objet ; ou plus exactement : elle est son être actif de façon à ce que l'objet soit le siège de la frayeur, sa réalité originelle : la frayeur est là et fait, à partir de là, pression sur moi. L'objet intentionnel, le ce-devant-quoi, devient donc une hypostase de l'affect lui-même. Celui-ci parvient à une existence objective extérieure à l'homme, mais en même temps l'objet parvient à une physionomie subjective. (BG, 7 n. 1)

Pris dans son acception historico-religieuse, le mythe parle humainement de ce qui n'est pas humain, mondainement de ce qui n'est pas mondain, cosmologiquement de ce qui n'est pas cosmique. Les

la mystique gnostique (d'Évagre le Pontique) que sur la continuité du processus d'abstraction et d'intériorisation ou de subjectivisation. En revanche, dans son essai de 1969, « Myth und Mysticism : A Study of Objectification and Interiorization in Religious Thought » (voir PhE, 291-304), il insiste sur la discontinuité entre la métaphysique gnostique et sa reprise mystique.

hypostases sont nombreuses dans les mythes gnostiques, ainsi par exemple la personnification de la Lumière et des Ténèbres comme souverains de leur monde respectif, la sagesse (*Sophia*), l'esprit (*pneuma*), l'âme (*psychè*), etc.

Pour Jonas, la différence entre les corpus théoriques de croyance et les pratiques cultuelles est moins pertinente que la question d'une objectivation mythologique. Ainsi n'est-ce pas seulement le récit mythique qui est taxé de mythologique, mais « également des aspects pratiques comme le caractère des mystères, la magie et les sacrements, et pas uniquement la forme d'exposition théorique » (GSG I, 84-85)³⁷. Les cultes ne sont donc pas une objectivation supplémentaire par rapport aux mythes.

2. Le dogme

Le dogme est déjà une mise en question de l'hypostase mythique. Dans *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, Jonas étudie ce degré d'objectivation avec les dogmes du péché originel et de la prédestination. Le type d'objectivation proprement dogmatique est une chosification sous la forme de propositions apophantiques, de type sujet-prédicat, qui se posent désormais comme des alternatives soumises au principe de non-contradiction. Ce ne sont plus, comme dans le mythe, des volontés individuelles et versatiles qui interagissent, mais des propositions logiques et non dialectiques qui cherchent une cohérence par-delà le mythe. Ces formes symboliques appartiennent en fait à un horizon objectif intégré à une théorie, puisqu'il s'agit de comprendre la coexistence de propositions au premier abord impossibles. Par un travail de rationalisation, les phénomènes de l'expérience interne, devenus objectifs, suivent désormais une logique propre. Ils s'autonomisent totalement et fonctionnent selon les règles de

37 Est-ce faute d'avoir saisi ce point que Culianu lui reproche son manque d'attention aux cultes gnostiques ? Voir I. P. Culianu, *Gnosticismo e pensiero moderno : Hans Jonas*, Roma, l'« Erma » di Bretschneider, 1985, pp. 131-132.

la construction théorique globale, sans plus de rapport avec leur source existentielle, dont ils sont oublieux.

Dans ce medium d'occupabilité rationnelle processuelle, les concepts produisent alors leurs propres problèmes logiques de compatibilité et d'opposition, qui sont nécessairement insolubles dans cette objectivabilité non dialectique. Mais ce caractère insoluble n'est que le revers du « privilège » à peine acquis selon lequel les susdits phénomènes du *Dasein* sont devenus, dans cette représentation symbolique et dans cette fixité rationnelle qui sont les siennes, librement utilisables pour la discussion théorique, apte à être discutés indépendamment de l'accomplissement des phénomènes originaires dans l'existence factuelle. (APFP, 82)

En raison de cette logique propre qui les maintient au niveau de problèmes dérivés, les phénomènes existentiels tendent à se perdre, alors même que la voie symbolique constitue leur accès nécessaire à eux-mêmes.

Des problèmes particuliers à cette nouvelle logique peuvent surgir. C'est le cas pour les dogmes qui cherchent à concilier des termes apparemment opposés, voire contradictoires, et qui doivent pourtant être pensés en fonction d'une certaine compatibilité puisqu'ils font référence à une expérience unique et complexe.

Dans ce rôle constructif au service d'une totalité rationnelle, le dogme est à bien des égards déjà la réponse à des antinomies rationnelles torturantes, qui pour leur part sont elles-mêmes déjà produites par le projet fondamental constructif de cette métaphysique et grâce à son caractère d'objet mondain. (APFP, 82)

Jonas met clairement en relief les vaines tentatives de concilier dans les dogmes du péché originel et de la prédestination des oppositions qui n'apparaissent qu'avec l'objectivation. Ce qui n'a été séparé que par la nécessité d'un passage par le langage pour advenir à soi, après avoir risqué de se perdre dans les détours tortueux d'une logique symbolique fascinante, recèle déjà la possibilité d'un accès à ce niveau existentiel.

Ainsi le dogme du péché originel tente-t-il de concilier au plan conceptuel des oppositions issues du mythe de la chute et de la responsabilité des hommes créés comme libres. Ces deux dogmes ne sont pas retenus au hasard, puisque c'est la structure temporelle du *Dasein* qu'ils mettent en évidence :

il devient clair que les deux dogmes doivent, selon des tendances existentielles, être en fait une auto-interprétation métaphysique du *Dasein*, en ce qu'ils se complètent d'une manière propre en une totalité dans l'expérience temporelle du *Dasein*, l'un avec le péché (la ruine de la *nature* humaine) pointant vers un passé éternel, l'autre avec la détermination (prédestination) pointant vers le fut éternel. C'est à l'intérieur de ces deux horizons que le présent croyant s'est interprété. (APFP, 89)

Or, cette structure temporelle n'est autre que le monde vécu paulinien originaire qui vide le présent de sa consistance propre, c'est-à-dire pour Jonas de sa pertinence éthique.

La construction dogmatique tente de concilier au plan conceptuel des énoncés objectifs, et elle semble pourtant échouer dans cette tâche puisqu'elle révèle avant tout la difficulté qu'il y a à concilier ces propositions de la liberté humaine. Ainsi, à y regarder de près, la construction dogmatique ne réalise rien du tout.

Par sa tentative de résoudre dans sa propre logique des oppositions qu'elle a elle-même engendrées, elle manifeste de toutes parts son niveau dérivé, ainsi que l'inadéquation de son langage au niveau existentiel. Ainsi les controverses autour des questions dogmatiques peuvent-elles révéler le niveau second auquel elles se situent par le simple fait de présenter une impasse logique.

L'émergence même de ces points de vue de la conciliation est à chaque fois une marque infaillible de la non-originarité de la saisie du phénomène. Car la structure logique de cette interrogation alternative (peu importe que le résultat soit ici une exclusion mutuelle ou une adroite réconciliation) présuppose déjà une saisie ontologique déterminée de la chose intentionnée, saisie qui est essentiellement inadaptée à son caractère existentiel. (APFP, 83)

Alors que dans la sphère existentielle, l'opposition est tenue, dans la sphère rationnelle, elle est soumise au principe de non-contradiction, ce qui implique que de deux propositions posées, l'une doit être vraie et l'autre fausse. En revanche, au niveau existentiel, le *Dasein* accomplit indissociablement en vivant l'inconciliable et réalise de lui-même, à chaque fois, l'une et l'autre antithèse qui sont proprement et tragiquement unies.

[...] c'est seulement parce que et dans la mesure où il est essentiellement libre, qu'il peut ne pas être libre, et c'est seulement dans la mesure où, existant, il accomplit sa non-liberté essentielle, qu'il est libre. Entrant dans le niveau de l'affirmation apophantique, avec pour but la fixation conceptuelle, les phénomènes de cette structure ne peuvent être discutés que de façon « dialectique » – c'est-à-dire dans un va-et-vient spécifiquement mobile de la fixation apophantique-objective. (APFP, 83)

C'est de façon d'abord négative que s'annonce l'unité fondamentale antéprédicative sous-jacente aux expressions thématiques du dogme :

De même que d'un côté, la structure rationnelle-objective du dogme en général, et en particulier la structure logique de la question de la conciliation, indique d'emblée un manque ontologique de la chose, de même également, l'insolubilité essentielle des antinomies ainsi invoquées est-elle l'indice d'une véritable dialectique dans la couche primaire existentielle originellement sous-jacente qui n'a accédé à une présentation *inadaptée* que dans l'antinomie rationnelle et sa conceptualité. (APFP, 84. C'est nous qui soulignons.)

En forçant la compatibilité de propositions antinomiques, le dogme engage déjà à sa propre mise en question et à la recherche du niveau non objectif sous-jacent. C'est donc dans la mesure où l'objectivation est inadaptée que la démythologisation s'imposera³⁸.

38 Bultmann reprend cette idée d'une démythologisation requise par les énoncés du Nouveau Testament, car la *contradiction* qui traverse tout le Nouveau Testament – la mort du Christ étant tantôt un sacrifice, tantôt un événement cosmique, le Christ étant déclaré à la fois Messie et Nouvel

3. *La métaphysique et la mystique*

Outre le niveau fortement hypostatique du mythe et les tentatives dogmatiques de résoudre ses contradictions rationnelles dans de fragiles constructions théoriques, on peut encore observer une autre forme, certes objective puisqu'elle est apophantique, mais qui laisse transparaître le rapport à un vécu intérieur : celle du concept ou de la métaphysique qui subjectivise les formes d'objectivation extrême. Dans le cas de la gnose, Jonas parlera d'une phase philosophique qui succède à la phase mythologique :

cela veut dire [...] qu'ici une abstraction conceptuelle plus ou moins importante s'est substituée aux hypostases de choses ou de personnes du mythe, et une connaissance ontologique de l'être au récit événementiel. Le mythe se transforme en métaphysique, la personnification en concept, la suite temporelle en suite logique, etc. (GSG I, 86)

Le mythe gnostique est ainsi repris à un niveau subjectif à travers des formes intermédiaires philosophico-mythologiques (dans le cas de systèmes métaphysiques intermédiaires comme celui de Plotin) et mystiques (s'il s'agit de formes intériorisées de ces métaphysiques). Cette phase mystique fait apparaître positivement – et non plus négativement comme dans la dogmatique – le lien entre les hypostases extrêmes et un vécu unique, et elle remet en évidence le caractère originellement immanent du problème posé. Dans cette phase, en effet,

le principe fondamental existentiel posé, le principe « gnostique », [...] est repris d'une façon très particulière et transformé en concepts immanents du *Dasein* et en praxis éthique, et il semble donc également « re-subjectivisé » (*re-subjektiviert*) – mais [...] d'autre part, dans ce domaine également, l'élément mythique n'est pas réellement abandonné, et [...] dans l'immanence (c'est-à-dire même en l'absence d'une transcendance mythologique), les concepts du *Dasein* selon leur structure ontologique demeurent mythiques au sens le plus large du terme – en raison de son origine existentielle d'une *objectivation* fondamentale. (BG, 5-6)

Adam, etc. – rend la critique nécessaire. (Voir R. Bultmann, *L'interprétation du Nouveau Testament*, Paris, Aubier, 1955, p. 149).

Malgré le caractère dérivé de l'opposition sujet-objet, Jonas parle paradoxalement d'une re-subjectivisation comme si l'objectivation était bien celle d'une expérience subjective.

En fait, cette deuxième phase, qui se caractérise comme *re-subjectivisée*, ne se laisse comprendre comme un retour en arrière à la première phase, la phase objective, qu'en raison de l'accent intellectualiste qui fait du *Dasein* jonassien un vécu intérieur comme vécu de conscience.

Ce qui, là, est projeté à l'extérieur du mythe se rabat ici sur une phénoménologie de l'être intérieur et une esquisse correspondante de possibilités spirituelles. Aux moments objectifs du mythe correspondent alors, dans une analogie particulière, des moments structurels des modes d'être intérieurs tels qu'ils articulent à travers le logos qui leur revient, c'est-à-dire à travers leur auto-interprétation conceptuelle. L'essence de cette « analogie » pose un problème particulier et central au plan herméneutique, dans la mesure où il ne s'agit pas simplement d'une correspondance formelle, mais d'une fondation existentielle, par laquelle on opte pour le « fondement » lui-même, tel qu'il se transpose de l'objectivation initiale vers les possibilités d'accomplissement du sujet, tel qu'il se différencie en elles. (GSG I, 86-87)

Avec le passage au niveau mystico-métaphysique, la gnose-reçoit une forme moins objectivante que celle du mythe ; et c'est pour cela que Jonas peut affirmer que « la mythologie n'est pas un trait essentiel ultime de la gnose » (GSG I, 85). La version mystique de la gnose apparaît alors au plus près d'une auto-interprétation adéquate de cette expérience vécue qui cherche à s'interpréter dans l'objectivation.

Ainsi sur le premier niveau de l'objectivation s'échafaudent essentiellement les suivants lors de toute la transformation ainsi que l'éclipse des symboles objectifs. Ce partage des deux niveaux de témoignages ne peut trouver son authentique fondement, comme d'ailleurs sa cohérence, qu'au deuxième niveau. (GSG I, 85)

La gnose, dans sa version métaphysique immanente, présente un caractère transcendant qui, dans les systèmes mystiques et métaphysiques,

est uniquement transposé de l'objectivité à une possibilité d'accomplissement spirituel et [qui], en tant que principe transcendant gnostique, [...] fonde un auto-concept développé de l'esprit et une éthique correspondante de l'auto-accomplissement au lieu d'un monde symbolique mythologique. (GSG I, 87)

Là où la version mythique parlait du franchissement de sphères successives pour que l'âme parvienne à son lieu essentiellement outre-mondain, la métaphysique et la mystique parleront d'union intérieure avec l'être ou avec Dieu. Pour Jonas, il s'agit alors « d'une objectivation spirituelle » (GSG I, 82 et 85) dans laquelle le contenu mythique est à la fois transformé et conservé. Mais le travail de l'interprète qui présuppose une racine existentielle ne consiste pas tant à re-subjectiviser les formes hypostatiques du *Dasein* qu'à dégager l'originalité historique de son fondement. C'est ici qu'intervient la démythologisation comme méthode herméneutique.

D. Une herméneutique des témoignages du Dasein

Voyons maintenant quels sont les enjeux de l'herméneutique de la démythologisation comme méthode de retraduction dans l'horizon d'une vision moderne du monde. La méthode herméneutique de démythologisation, que Jonas a pratiquée pour ainsi dire en historien des religions à l'égard des textes gnostiques, pouvait également donner lieu à une herméneutique théologique et être appliquée au Nouveau Testament par le croyant Bultmann, dans la mesure où elle reposait sur une théorie générale de l'interprétation.

1. Au plus près du Dasein primitif

À la suite de l'herméneutique heideggérienne comme compréhension pré-thématique, dont est dérivé le niveau épistémologique et normatif de la technique méthodique, le travail de Jonas se situe au carrefour de deux acceptions du comprendre comme compréhension macro-herméneutique de l'univers et comme interprétation micro-herméneutique des textes. Nous l'avons dit, c'est parce que

la macro-herméneutique ne saurait faire l'économie des micro-herméneutiques spéciales que les ouvrages de Jonas sur la gnose se situent à la croisée de l'histoire des religions et de la philosophie. L'auto-compréhension de l'historien en tant que pré-compréhension appartient donc au fait herméneutique, mais demeure subordonnée à l'interprétation du texte³⁹. Le travail de l'historien consistera donc tout au plus à passer d'une racine existentielle à une unité existentielle identifiable grâce au *Dasein* heideggerien.

Si Jonas partage avec Heidegger la conception de l'existence humaine comme pré-compréhension d'un monde qui ne devient explicite à elle-même que dans un procès d'objectivation et d'interprétation, il ne cherchera pas pour sa part à développer cette description de la compréhension, cette explicitation de l'explicitation, mais à prouver la fécondité d'une telle philosophie pour la recherche sur la gnose. Il applique en effet l'herméneutique du *Dasein* à la compréhension de l'histoire, entendant ainsi utiliser l'analytique existentielle pour mettre à jour une situation existentielle particulière, c'est-à-dire un *Dasein* historique donné, pour faire apparaître un horizon de compréhension pré-ontologique de l'être-au-monde.

Ce présupposé fondamental [d'une racine existentielle comme principe homogène unificateur], fondé dans l'essence du *Dasein*, devient un principe pratico-méthodologique pour procéder en histoire des idées : ce présupposé autorise et contraint à interroger les phénomènes donnés en référence à cette racine, à les entendre pour ainsi dire à partir de celle-ci, afin de saisir, avec cette racine, le principe central de leur interprétation. [...] Cette racine doit être dégagée de la diversité donnée des expressions que fournit la littérature ; c'est là le véritable exercice herméneutique. (GSG I, 13-14)

La chose dont il s'agit est donc l'expérience qui unifie de multiples expressions objectives, elle garde une signification pour le lec-

39 Selon Ricœur, Bultmann irait en revanche trop rapidement au sens par-delà le texte, faisant en quelque sorte l'économie du parcours inévitablement sinueux et laborieux de la pensée. Voir P. Ricœur, « Préface », in R. Bultmann, *Jésus. Mythologie et démythologisation*, trad. S. Durand-Gasselin, Paris, Éditions du Seuil, 1968, p. 27.

teur d'aujourd'hui à condition que soit abandonnée l'écorce dépassée de son temps. En ce sens, Jonas reprend et utilise les résultats de l'analytique existentielle pour interpréter des documents historiques, en l'occurrence gnostiques, tout comme Bultmann l'utilise pour interroger la dimension mythologique du Nouveau Testament : la philosophie heideggérienne offre, selon Jonas, une possibilité d'interroger un *Dasein* historique par-delà ses expressions aliénantes, proposant ainsi une méthode d'interprétation dont la présupposition est notamment l'interprétativité existentielle du *Dasein*.

L'objectif étant d'éclairer la structure de la conception du *Dasein* étudié et de lui conférer une intelligibilité philosophique, qui permette de comprendre le champ d'expression objectif.

Ce qui nous importe ici c'est que ce qui, quelle qu'en soit la « motivation », ne se fonde pas *a priori* dans la somme des facteurs empiriques, mais qui lui-même, à la fois déterminé et déterminant définit déjà sa transposition spirituelle en tant que principe de sens ; ce qui n'est effectivement pas « explicable », mais seulement « compréhensible » en lui-même en tant que dévoilement complet de l'existence. (GSG I, 62)

Cette démarche jonassienne n'est cependant pas strictement celle d'un historien des religions puisque le *Dasein* ne peut apparaître que dans ses formes historiques et qu'il n'est rien en soi et en deçà de ses objectivations. Mais Jonas se lance dans la recherche d'un *Dasein* qui pourrait être compris comme « primitif » dans la mesure où il fut au plus près d'un vécu explicite des existentiels⁴⁰. Le paragraphe

40 Tout comme Bultmann s'engage dans une lecture du Nouveau Testament qui découvre l'attitude authentique de l'homme telle que l'a décrite Heidegger. « Si l'on m'a objecté que j'interprétais le Nouveau Testament d'après les catégories heideggériennes de l'existence, c'est, je le crains, parce qu'on n'a pas voulu voir le problème tel qu'il existe en fait. Il me semble que ce devrait être une joie de découvrir que la philosophie voit déjà par elle-même ce que dit le Nouveau Testament. » (R. Bultmann, *L'Interprétation du Nouveau Testament*, Paris, Aubier, 1955, p. 163). La méthode herméneutique que Bultmann nomme démythologisation vise à déceler l'actualité du sens de la Bible par-delà les dimensions strictement mythiques et la *vision du monde* historique de la révélation. « Démythologiser revient donc à rejeter l'idée que le message scripturaire

11 de *Sein und Zeit*, qui interroge le rapport entre la quotidienneté (niveau de la pré-compréhension spontanée du s'y-entendre en amont de l'énoncé) et la primitivité (mentalité et comportement non évolués, originelle), semble justifier la pertinence de l'entreprise jonassienne. En effet, certains *Dasein* primitifs peuvent présenter au niveau existentiel des phénomènes moins recouverts et moins occultés que ceux d'un *Dasein* hautement élaboré.

Le *Dasein* primitif parle souvent plus directement, lui qui est dans une fusion originale avec les « phénomènes » (au sens phénoménologique du mot). L'appareil conceptuel qui, à nos yeux, passe peut-être pour grossier et rudimentaire – peut se révéler positif par son efficacité pour dégager dans tout leur relief les structures ontologiques des phénomènes. (SVP, 19)

L'analytique existentielle peut donc trouver en eux aussi bien une source de confirmation de sa justesse qu'une illustration ou une exemplification. Avec les mythes gnostiques, Jonas se trouvait en possession d'une littérature qui pouvait jouer ce rôle, c'est-à-dire manifester une compréhension pré-ontologique de premier plan. La complexité des images et du vocabulaire gnostiques ne change rien à leur primitivité, car primitif n'est synonyme ni de rudimentaire, ni de banal. Jonas ne se départira pas de cette option. Il s'agit plutôt de retrouver, comme il l'écrira bien plus tard en jetant un regard rétrospectif sur ses travaux : « soudain toute la transparence du vécu fondamental commun et compréhensible qui s'y était objectivé, c'est-à-dire manifesté aussi bien que voilé et à propos duquel ces mythes eux-mêmes procuraient une réponse spéculative : la gnose⁴¹ ».

En ce sens, on peut analyser le cheminement de Jonas comme la découverte d'un *Dasein* gnostique qui, en raison de sa proximité à l'égard des phénomènes, peut être dit primitif. Et à l'intérieur de ce groupe, les Mandéens semblent plus « primitifs » encore en raison de leur pré-compréhension originelle des phénomènes qui trouve

et ecclésial soit lié à une vision ancienne et désuète du monde. » (R. Bultmann, *Jésus. Mythe et démythologisation*, Paris, Seuil, 1968, p. 205).

41 M. Heidegger, *Être et temps*, trad. Vezin, Paris, Gallimard, 1986, p. 83.

une expression similaire dans les mythes, et ce même si elle est pré-phénoménologique (notamment avec l'être-jeté gnostique, qui préfigure la *Geworfenheit* heideggérienne). Pour autant, les phénomènes gnostiques n'en sont pas moins voilés et moins compliqués dans leur explicitation du *Dasein* en question, mais ils apparaissent comme une explicitation pré-phénoménologique et hypostatique de l'existence humaine (l'être-jeté, l'angoisse du monde, l'étrangeté, l'éveil, l'authenticité, l'inauthenticité,...). La quotidienneté du *Dasein* gnostique, bien distincte de sa primitivité, serait alors sa forme déchue. Le "On" des gnostiques n'est autre que le moment d'attachement servile au monde, c'est-à-dire son existence avant l'éveil à sa véritable condition, tandis que sa primitivité suppose l'ensemble du cheminement de l'ignorance à la connaissance.

De cette coïncidence entre le *Dasein* gnostique et les existentiels heideggériens, il ressort que le principe pratico-méthodologique d'interprétation emprunté par Jonas à l'herméneutique philosophique heideggérienne n'est pas seulement formel. Cela va d'ailleurs de soi dans la mesure où c'est à travers des formes historiques et des témoignages existentiels particuliers que se laisse appréhender le niveau ontologique recherché par l'analytique existentielle elle-même :

Pas plus que le point de départ philosophique ne peut être un schéma figé quant au contenu, chaque « résultat », c'est-à-dire la situation fondamentale existentielle à découvrir derrière les témoignages du *Dasein* historique en question, ne peut être un principe systématique représentable « en soi » et séparable de ces témoignages, principe pour lequel ces témoignages n'auraient été que des symboles nécessaires du point de vue herméneutique mais ensuite superflus. [...] C'est seulement dans ces formes de sa réalité historique qu'il déploie vraiment ses structures, qui ne peuvent être développées abstraitement à partir d'un noyau disponible ; et ce n'est qu'en jouant une fonction immédiate lors de l'élucidation de cette réalité qu'elles se remplissent de contenu pour l'interprétation ultérieure. (GSG I, 16)

Jonas fait donc non seulement œuvre d'historien, mais aussi de philosophe en confirmant, à travers l'analyse d'un *Dasein* historique particulier, la pertinence de l'analytique heideggérienne. Et ce d'autant plus que le *Dasein* n'a pas d'existence en-dehors de ses formes

historiques. On comprend donc aisément sa déception à l'égard de la réception initiale, exclusivement historico-religieuse, de *Gnosis und spätantiker Geist*⁴².

L'application des existentiels à l'être-au-monde gnostique est aussi une rencontre de contenus qui se traduit au niveau du lexique gnostique. C'est pour cette raison que le *Dasein* gnostique peut être dit primitif, c'est-à-dire au plus près des phénomènes : ce n'est donc sans doute pas un hasard total que Jonas ait choisi d'étudier le *Dasein* de l'Antiquité tardive. Il ne pouvait soupçonner d'emblée une parenté entre le gnosticisme et la pensée heideggerienne. Pour l'heure, la force de conviction de l'analyse suffit à établir sa réussite et dès lors à la justifier :

À l'objection suivante : « Qui nous garantit donc cette essentialité de nos observations de l'homme disponibles actuellement ? », nous répondons que dans l'inéliminable non-garantibilité réside précisément le risque spécifique de tout effort historique. L'essentialité pour la tâche déterminée trouve, à défaut d'une garantie, du moins un certain régulateur dans la vérification fonctionnelle à l'égard de la pleine densité des sources, et elle consiste donc déjà dans sa fécondité herméneutique. D'autre part, comme précisément ces manifestations concrètes du *Dasein* historique ne sont pas seulement un but, mais déjà des sources de notre savoir « général » sur l'homme, dont il se construit originellement, aussi bien que du phénomène présent, vu que notre découverte du *Dasein* trouve son origine et sa source toujours plus productive dans le passé tout entier – l'un n'apparaît pas étranger à l'autre, mais plutôt retourne d'une certaine façon à lui. (GSG I, 15 n. 1)

42 « Dans la collection des "*Forschungen*", il [GSG] est, vu le projet et l'approche philosophiques, une sorte d'intrus – mais par sa matière, il tombait clairement dans son champ, de sorte que les théologiens et les historiens des religions devaient le considérer comme relevant de leur conception et, ce faisant, s'accommodaient également, avec plus ou moins bonne grâce, de sa dimension philosophique. Quant aux philosophes, dont j'avais attendu presque plus d'intérêt, la matière leur est probablement trop étrangère pour qu'ils en fassent autant de leur côté. En tout cas, aucune recension philosophique n'a été portée à ma connaissance (à une exception près, celle d'un thomiste français). » (GSG I, VII.) Dans sa préface à la deuxième édition, Jonas fait sans doute allusion à la recension de Faribault.

Les constructions théoriques du *Dasein* historique, qu'elles soient mythiques, dogmatiques ou métaphysiques, ne sont pas leur propre fondement et doivent être percées à jour pour qu'apparaisse ce qui les guide :

C'est dans cette mobilité propre au *Dasein*, de l'auto-objectivation, mobilité nécessaire, non contingente et inévitable, qui traverse toute l'auto-appréhension et l'auto-interprétation du *Dasein* jusque dans sa conscience de soi la plus « immédiate », qu'il faut chercher le motif existential-ontologique primaire de la formation du dogme. (APFP, 82)

L'herméneutique a ainsi pour tâche de rendre le *Dasein* accessible à lui-même par-delà toutes les projections thématiques qui tenteraient de se présenter comme autonomes, sachant que cette accessibilité dépend aussi des analyses historiques qui peuvent en être faites.

2. *Démythologisation des objectivations trompeuses*

La représentation du *Dasein* suppose pour Jonas un énoncé qu'il s'agit de déconstruire comme dérivé et envers lequel il faut faire preuve d'une conscience démythologisée. Ainsi, toutes ces hypostases, des plus objectivantes (mythiques) aux plus conceptuelles (métaphysiques ou mystico-métaphysiques), ont à leur base une expérience originaire fondamentale que nous avons désignée comme l'unité existentielle fondamentale dont Jonas poursuit la quête dans son approche de la gnose.

Ce qui est la base et en même temps spécifique d'une concrétion déterminée du *Dasein* consiste en sa *relation* au monde – à son monde – *et à lui-même*. (BG, 11)

Le *Dasein* se caractérise ainsi par une auto- et une hétéro-relation qui est à chaque fois une relation déterminée : à chaque fois la concrétion du *Dasein* représente une telle relation, il « est » cette relation.

En elle, le *Dasein* est transcendant : la transcendance est l'être-en-relation du *Dasein*. – La relation s'accomplit en tant que *compréhension* de l'être. Le *Dasein* est originairement *ouvert* à soi-même

dans la compréhension primaire de l'être. La relation est une ouverture déterminée. – Toute *interprétation* formelle de l'être s'accomplit sur fond de cette ouverture. Celle-ci demeure, quel que soit le niveau conceptuel, toujours une explication de l'ouverture fondamentale spécifique de cette existence historique. Elle est l'auto-interprétation de la relation. (BG, 11-12)

Il n'en va pas autrement des formes rationalisées ou conceptuelles qui tiennent compte de nombreuses données divergentes de l'existence à force de constructions subtiles :

Effectivement, même les hypostasiations dogmatiques les plus métaphysiques et les plus farfelues « ont à leur base » un certain fond concret d'expérience originaire, dans lequel précisément s'accomplissent en premier les vécus fondamentaux et les motifs profonds, qui poussent à ces hypostases dogmatiques-là ; [...] celles-ci sont bien des hypostases, même si elles sont fortement transcendantes, hypostases *de* quelque chose, c'est-à-dire de ce qui peut être montré originellement comme interne à l'existence. (APFP, 80)

Le concept de démythologisation apparaît pour la première fois chez Jonas sous forme d'adjectif dans l'un et l'autre texte publiés en 1930. Dans *Der Begriff der Gnosis*, il s'agit de désigner comme « démythisée » (*entmythisiert*, BG, 5) la forme intériorisée ou re-subjectivée du mythe et dans *Über die hermeneutische Struktur des Dogmas*, il est question d'une « conscience démythologisée » (*entmythologisiertes Bewußtsein*, APFP, 82), c'est-à-dire de la conscience qui advient à elle-même après le détour par le symbole dont elle est la source. Il faudrait alors distinguer deux termes. La démythisation, comme processus historique spontané, manifeste soit le caractère dérivé de l'objectivation, soit le passage à une forme conceptuelle ou métaphysique à partir du mythe, c'est-à-dire ce que nous avons appelé à la suite de Jonas la re-subjectivisation ou l'intériorisation d'un motif objectivé. La démythologisation serait quant à elle la retraduction en termes existentiels d'expressions symboliques désormais trop éloignées de leur origine par une objectivation extrême. La proximité terminologique allemande entre « démythisation » et « démythologisation » se répercutera en

français par une hésitation entre ces deux termes, compris le plus souvent comme synonymes.

Dans les textes de Jonas du début des années 1930, le symbole équivaut strictement à l'objectivation, qui est toujours déjà en décalage par rapport à ce qu'elle tente de présenter dans la langue. Démythologiser reviendrait alors à désymboliser autant que possible, mais comme nous le verrons avec la critique jonassienne de Bultmann, Jonas n'aura pas toujours cette conception du mythe comme expression symbolique. La démythologisation, de son côté cherche à sortir de ce qui a pu apparaître comme une duperie causée par le *déguisement* symbolique, mythique ou métaphysique de l'expérience pour en venir ou revenir par une auto-explicitation à l'expérience interne qui lui est sous-jacente et qui précède la distinction du sujet et de l'objet.

Tout cela provient d'une incontournable structure fondamentale de l'esprit comme tel : le fait qu'il s'interprète dans des formules et des symboles concrets, le fait qu'il est « symbolistique » est l'aspect le plus essentiel de l'esprit – et également le plus dangereux. Pour advenir à lui-même, il prend de manière essentielle ce détour par le symbole, dans l'imbroglio problématique fascinant duquel il tend à se perdre, loin de la source symbolique qui y trouve sa vérité et prenant à la lettre ce qui s'y substitue – et ce n'est que dans une longue reformation, après s'être épuisé à arpenter ce détour, qu'une conscience démythologisée devient capable de s'approcher également de manière conceptuellement directe du phénomène originaire dissimulé dans ce déguisement. (APFP, 82)

C'est dans la même perspective que Bultmann définit la tâche de la démythologisation, qu'il reprend à son propre compte dix ans plus tard :

Par *démythologisation*, j'entends un *procédé herméneutique* qui interroge les énoncés ou les textes mythologiques sur leur sens réel. Il est donc présupposé que le mythe parle d'une réalité, mais de manière inadéquate. Est également présupposée une compréhension déterminée de la réalité.⁴³

43 R. Bultmann, *Foi et compréhension*, II, Paris, Seuil, 1969, p. 384.

Ou encore : « Cette méthode d'interprétation [qui vise à garder la signification la plus profonde], celée derrière les conceptions mythologiques, je l'appelle *la démythologisation* – un terme assurément peu satisfaisant ! Son but n'est pas d'éliminer les énoncés mythologiques, mais de les interpréter⁴⁴ ». Pour sa part, Jonas exposera bien plus tard la conception qu'il avait de la démythologisation à l'époque de *Gnosis und spätantiker Geist* :

J'y voyais une démarche dans le procès de désobjectivation que semblait exiger l'interprétation de certains textes anciens. La traduction – la retraduction, pourrait-on dire – des termes mythiques en concepts de philosophie existentielle devait ramener le logos plus à proximité de la substance dont il tirait son origine, c'est-à-dire de la dynamique de l'existence humaine et de son expérience de soi-même. Ainsi « démythologiser », c'était arracher cette substance à la forme d'objectivation dans laquelle elle était enfermée, forme entre toutes ramassée, ressermée, raide, extrême. (HTH, 194)

Le symbole apparaît donc comme une gangue inévitable en deçà de laquelle se trouve l'expérience authentique à ressaisir, et qu'il soit inévitable ne change rien pour Jonas à son caractère aliénant et dérivé. Le symbole fige systématiquement l'expérience sous-jacente qui le suscite.

Ainsi Jonas entend-il retrouver la racine existentielle historique d'un *Dasein* particulier, mais en aucun cas procéder lui-même à une analytique existentielle.

En elles, hypostases « mondaines » fantastiques, le *Dasein* reconnaissait ce qui s'était donné à rencontrer dans sa saisie compréhensive

44 R. Bultmann, *Jésus. Mythe et démythologisation*, Paris, Seuil, 1968, p. 192. Tandis que Bultmann a opté résolument pour le terme de démythologisation, Jonas l'a peu utilisé pour désigner sa propre démarche. Mais les deux auteurs s'accordent sur le fait qu'en deçà de la forme symbolique du texte se loge le sens authentique de l'existence humaine. La première reprise et explicitation de cette démarche herméneutique bultmanienne se trouve dans le texte de 1941 intitulé : « Nouveau Testament et mythologie » (in *L'interprétation du Nouveau Testament*, Paris, Aubier, 1955, pp. 139-183).

[*verstehenden Verfassung*] du monde – il reconnaissait donc sa prévisée [*Vor-Meinung*]. Dans ce ressouvenir, une expérience singulière ressentie et masquée s'accomplissait l'équation bouleversante pour chaque *Dasein* entre son contenu d'expérience encore embrouillée, mais cependant organisée de façon très déterminée, et son auto-exposition opposée, déliée dans son expression orale. C'était la réponse attendue à sa grande question. (BG, 16)

Le mouvement de démythologisation de la conscience opère ainsi un « détour destructif » (*destruierender Rückgang* ; APFP, 84) ou déconstructif corrélatif de l'opération constructive de l'objectivation, afin de retrouver cette expérience concrète qui constitue la pré-compréhension historique globale a priori de l'être. Et sous les alternatives tranchées et les problèmes de compatibilité que le dogme tente de résoudre et qui sont, en réalité, le signe du niveau non originaire auquel ils se posent, se laisse entendre un fondement originaire unitaire.

Alors la tâche du retour herméneutique concerne justement l'auteur lui-même, c'est-à-dire l'être historique général qui, s'étendant au-delà des individus et des générations, a produit cette interprétation de soi, de ce qui lui est le plus propre, et qui s'est avérée en elle pour toute une époque de l'histoire humaine, sous la forme d'un mode – peut-être souvent seulement latent ou cristallisé conventionnellement, mais toujours actualisable – de son pouvoir-être qui n'est de toute façon disponible que factuellement. L'herméneutique philosophique n'a en vue que ce « sujet de l'histoire de l'esprit » comme tel. (APFP, 84)

Par sa reprise idéaliste, Jonas voit dans l'histoire du *Dasein* celle de l'esprit : si le terme jonassien de *Vor-Meinung* vise la même anticipation du comprendre que la pré-compréhension, *Vor-Verständnis*, de Bultmann, il recèle manifestement une connotation plus théorique et spéculative que chez Heidegger et Bultmann. Rappelons à ce propos le reproche qu'adresse Culianu à Jonas d'une approche intellectuelle de la gnose comme construction théorique de l'être-au-monde.

C'est une vision du monde historique, chrétienne ou gnostique par exemple, qu'il s'agit alors de comprendre comme horizon de pré-compréhension de toutes les expériences empiriques. Le *Dasein* jonassien est l'être-là de la question de l'être que l'être-là

comme point de perspective d'un être-au-monde à partir duquel se déploie l'être :

La vue ontologique, par exemple, selon laquelle le *Dasein* se rapporte constitutivement à un monde ; dont il soutient la constitution à partir de lui-même dans des explicitations spécifiques de sorte que se réalise aussi par là son rapport à soi-même le plus intime, et qu'il entreprend de maîtriser sa situation, son attachement réel au monde de façon essentielle à travers des esquisses d'interprétation du monde par lesquelles il extrait de sa simple facticité les horizons de leur possible existentialité. (GSG I, 14)

3. Le transcendantalisme jonassien

D'emblée, par-delà l'hétérogénéité des témoignages et des situations concrètes, Jonas entend dégager un fondement transcendantal : « une nouvelle forme totale de l'esprit » (GSG I, 19).

Comme nous l'avons dit, à l'époque de *Gnosis und spätantiker Geist*, les options herméneutiques qui se présentent à lui sont, comme celles de Bultmann, tributaires de la pensée de *Sein und Zeit* et des cours des années vingt, c'est-à-dire de celui que, à la suite de Richardson, on a appelé le premier Heidegger. Dans la mesure où la contribution de Jonas à l'herméneutique n'a pas été suffisamment remarquée et est restée dans l'ombre de celle de Bultmann, les commentateurs ne dirigent guère leurs critiques vers lui. En réalité, les reproches adressés à Bultmann par les tenants de la Nouvelle Herméneutique peuvent également lui être destinés. L'un et l'autre recherchent, derrière le texte le sens existentiel, *la chose même*, que Heidegger a mise en évidence sur le plan philosophique.

Les reproches des théologiens de la Nouvelle Herméneutique portent sur le transcendantalisme d'une herméneutique qui repose entièrement sur la notion d'objectivation et considère le langage comme secondaire eu égard à la racine existentielle qui s'y cache en s'y dévoilant. Ricœur formule d'ailleurs la même objection dans la préface à l'édition française de *Jésus* :

[ce que Bultmann demande à Heidegger], c'est essentiellement une anthropologie philosophique susceptible de lui fournir la « conceptua-

lité juste », au moment d'aborder l'anthropologie biblique et d'interpréter en termes d'existence humaine les énoncés cosmologiques et mythologiques de la Bible.⁴⁵

Jonas opère le même raccourci anthropologique dans sa lecture du *Dasein* heideggérien comme homme plutôt que comme être-là et lieu de la question de l'être. Le *Dasein* jonassien, au contraire de celui de Heidegger, est en relation à lui-même et au monde, compréhension indissociablement de soi et du monde.

On ne peut reconnaître l'authentique signification anthropologique des propositions mythologiques qu'à condition de les dépouiller de leur enveloppe historique. Ce parti pris est aussi celui d'une philosophie du langage instrumentaliste qui empêchera Bultmann et Jonas de faire un second pas vers la Nouvelle Herméneutique théologique en compagnie de Fuchs et Ebeling ou vers la nouvelle herméneutique philosophique aux côtés de Gadamer. Ce second pas, effectué au cœur de l'herméneutique de la compréhension, s'accomplit avec le second Heidegger (essentiellement avec *Acheminement vers la parole*, 1959) qui entend cette fois le langage comme lieu de l'expérience, comme avènement de l'être. Selon les représentants de l'herméneutique qui se basent sur le second Heidegger, le reste de transcendantalisme présent chez Bultmann devrait être éliminé à la faveur d'une reprise des thèses du second Heidegger, vers ce que l'on pourrait alors appeler une herméneutique « post-bultmanienne » selon le terme de Vattimo⁴⁶. La thèse fondamentale de la Nouvelle Herméneutique se formule comme suit : le langage n'est plus conçu comme une objectivation qu'il faudrait traverser et derrière laquelle on pourrait chercher la compréhension de l'existence

45 P. Ricœur, « Préface », in R. Bultmann, *Jésus*, Paris, Seuil, 1968, p. 27.

46 G. Vattimo, « L'ontologia ermeneutica nella filosofia contemporanea », introduction à H.-G. Gadamer, *Verità e Metodo*, Milan, Bompiani, 1990. Laissant de côté les travaux de Jonas, Gianni Vattimo souligne la reprise herméneutique de Bultmann par Heidegger. Il ira même jusqu'à affirmer qu'il est l'auteur clef de l'herméneutique autour du premier Heidegger, voire le seul puisqu'on pourrait parler en fait d'herméneutique bultmanienne, tandis que l'herméneutique post-bultmanienne serait celle qui se réclame du second Heidegger.

s'y objectivant elle-même. Ce n'est, en effet, pas du tout l'homme qui s'exprime lui-même dans le langage. Les tenants de cette herméneutique affirment que leur but n'est en rien d'éliminer l'homme du processus langagier, mais seulement d'insister sur le fait que le contenu « s'adresse » à la pensée de l'homme, et que l'homme y répond avec ses mots⁴⁷. Voilà précisément ce que Jonas refuse : cette intention déclarée, car la reprise du second Heidegger réduit, selon lui, bel et bien l'homme à n'être plus que le porte-parole de l'être.

La critique d'un reste de transcendantalisme dirigée contre Bultmann atteint donc de plein fouet la démythologisation jonassienne des mythes gnostiques. Si le langage symbolique constitue un déguisement ou une nécessaire aliénation, il s'agit de revenir aux choses elles-mêmes en-deçà de cette aliénation. La signification existentielle est alors à découvrir « derrière » les formes inadéquates du langage ou les symboles (linguistiques) dont l'esprit humain ne peut faire l'économie. C'est donc en raison de cette symbolisation nécessaire dans sa fixité objectivante comme détour dans lequel l'esprit risque toujours de se perdre qu'il s'agit de *démythologiser* pour retrouver la dynamique libre de l'existence et l'auto-compréhension du *Dasein*.

La question qui se profile ici retiendra notre attention dans la suite avec le deuxième volet de l'herméneutique jonassienne, celle des années soixante. Disons seulement qu'il y sera question d'une limite de la démythologisation et de l'éventuelle nécessité de re-mythologiser, question particulièrement sensible, puisque repose sur elle la possibilité d'entendre aujourd'hui les mythes qui engagent une foi.

Le problème est alors davantage celui de la théologie selon la définition heideggérienne de cette discipline, c'est-à-dire une science positive de la christianité qui se définit essentiellement par la foi⁴⁸. Pour Bultmann, soulignons-le à nouveau, l'enjeu est la compréhension de l'hypostase et de la mythologisation de ce qui concerne l'au-delà dans

47 Voir J. M. Robinson, « Hermeneutic since Barth », in J. M. Robinson et J. B. Cobb (éds.), *The New Hermeneutic*, New York, Harper and Row, 1964, pp. 46-47.

48 C'est dans sa conférence intitulée « Phénoménologie et théologie » (1927/1928) qu'Heidegger établit cette distinction.

un vocabulaire de l'ici-bas, et ainsi la nécessité de retrouver une thématisation recevable. Jonas, en revanche, se tient un peu en dehors du débat qui divise les théologiens protestants allemands et américains, car sa question demeure avant tout celle du *langage* qui objectivise ou hypostasie le niveau existentiel. Il s'agit donc pour lui de revenir à la signification existentielle dont Heidegger a mis en évidence la structure fondamentale dans son analytique qui, en raison de sa radicalité, offre une méthode universelle de compréhension des *Dasein* historiques et ainsi également du *Dasein* gnostique. En définitive, la question est pour Jonas celle d'une adhésion à l'anthropologie heideggérienne. Est-elle la conceptualité la plus juste pour comprendre l'homme ? Au début des années 1930, il en est convaincu.

Le débat sur la démythologisation et sur la nécessité pour la théologie de dépasser le premier Heidegger vers le second a connu son temps fort au milieu des années soixante. Jonas y prend part, bien que de manière plutôt extérieure et radicalement critique, lors du deuxième colloque d'herméneutique de l'Université de Drew, les 9-11 avril 1964. Sa contribution, fort remarquée, « Heidegger and Theology », est une critique violente des tentatives des théologiens de faire du second Heidegger un allié dans leur quête d'un langage non objectivant. Il affirmera même la nécessité d'un discours symbolique ou mythique non entièrement rationalisable pour désigner ce qui échappe au concept. Par la suite, et prenant doublement distance à l'égard de ses premières analyses, Jonas refusera de voir la pensée gnostique (en particulier lorsqu'elle se présente dans sa grande pureté avec les Mandéens) comme une forme de pensée au plus proche du *Dasein* primitif : elle est selon lui une pensée de crise qui peut réapparaître à différentes périodes de l'histoire lorsque se marque une rupture entre l'homme et le monde.



IV. RÉFRACTIONS ET DIFFRACTIONS DE L'ESPRIT GNOTIQUE

Dans le paragraphe 6 de son introduction, Jonas expose l'ampleur historique et géographique du phénomène gnostique dont les motifs fondamentaux sont les suivants : « 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). Même si tous les motifs ne sont pas toujours présents conjointement,

Ces thèmes, sous les diffractions et les déguisements les plus variés – souvent avec un seul motif partiel isolé de l'ensemble, souvent aussi ne résonnant qu'indirectement dans une formule sacrée quelconque ou une image mythique –, se trouvent éparpillés en des aires géographiques très diverses et à travers une littérature très disparate. (GSG I, 5)

La thèse de Jonas est que l'esprit gnostique comme anticosmique ne se limite pas aux seules sectes et religions du nom, car il a largement innervé son époque, au point que même les opposants au gnosticisme n'y échappent pas, de sorte qu'il constitue en quelque sorte « l'enseignement le plus diffus du temps » (PhE, 325). Dès lors, certains de ses critiques partagent bien involontairement avec les gnostiques leurs thèmes fondamentaux qui se déploient d'une part sous les formes religieuses eschatologiques et transcendantes avec Philon le Juif, le christianisme naissant, Évagre le Pontique et, d'autre part, dans des versions spéculatives et philosophiques telles que les pensées de Plotin et d'Origène. « Nous ne comprenons [...] pas seulement dans ce champ [gnostique] de témoignages le christianisme hérétique, mais aussi le christianisme officiel jusque dans la formation de pensée de niveaux déterminés du Nouveau Testament (dans sa partie non synoptique). » (GSG I, 80) Cette affirmation sera

réitérée dans *La Religion gnostique* au moment de circonscrire le champ du gnosticisme à l'intérieur de la pensée gnostique : « La Palestine fourmillait de mouvements eschatologiques (c'est-à-dire en quête du salut dernier) et [...] l'apparition de la secte chrétienne n'eut rien d'un incident isolé » (RG, 51).

Cet esprit de l'Antiquité tardive se traduit au sein d'un modèle spéculatif correspondant à la chaîne ontologique : sous la forme d'une « dévolution » ou évolution descendante de l'être du supérieur vers l'inférieur ; à l'espace correspond le temps ; ce qui est inférieur est aussi ultérieur. La polarisation très forte de Dieu et du monde implique une tendance à abandonner le monde. Ce schéma des penseurs alexandrins est proche de celui de la gnose émanationniste ou à base moniste et particulièrement de sa forme culminante, la pensée valentinienne.

La définition du motif central du gnosticisme comme dévolution et dépréciation du monde souligne une dimension purement négative : le mouvement de *dé-crétation* que devra compenser une ascension, corrélatrice de la descente et de la chute, du naufrage (*sinking*) du divin (PhE, 295), qui devient dans les systèmes spéculatifs celui de l'être ou de l'Un. Entre ces deux pôles, l'origine (passée) et la restauration (future) de l'être, l'état intermédiaire (présent) de l'âme s'avère être au mieux une parenthèse d'incomplétude, au pire une dépravation démoniaque : « l'“Âme” au sens large représente une condition déchue par rapport à l'“Esprit” originaire, dans la descente universelle de l'Être » (PhE, 325). À la différence de l'âme hypos-tatique gnostique, c'est-à-dire substantielle et mondaine, l'âme dans ces systèmes métaphysiques émanationnistes de type gnostique est en position intermédiaire ou dérivée à partir du *pneuma* ou des purs esprits. Plutôt que substantielle, la matière elle-même est le résultat d'une erreur divine ou d'un défaut ontologique qui engendre la réification de son état d'aliénation. L'affection mondaine et temporelle de la divinité ou de l'Être, comme son extériorité, demeurent révocables, puisque le double mouvement d'éloignement et de restauration, d'accident et de recouvrement, de chute et de rédemption s'inscrit à l'intérieur même de l'histoire de l'être. À cette échelle, l'aventure mondaine ne compte pas.

Aussi assiste-t-on dans l'Antiquité tardive à une véritable inversion de la valence classique. En deçà des sectes et des écoles gnostiques classiques des II^e et III^e siècles, Jonas décèle une pensée de type religieux et eschatologique qui se laisse caractériser par quatre tendances communes : les phénomènes de la vague orientale qui gagnent l'Occident sont de nature intrinsèquement *religieuse* ; ces courants religieux sont essentiellement sotériologiques ; la conception de Dieu y est *transcendante à l'extrême* ; ils conçoivent un *duialisme radical* des « royaumes de l'être », le monde divin et le lieu de la vie humaine. À la croisée entre judaïsme et hellénisme, le christianisme et la pensée de Philon d'Alexandrie tombent ainsi dans le champ de ces religions transcendantes eschatologiques marquées par le gnosticisme.

1. *La vertu classique inversée*

Jonas considère Philon d'Alexandrie, contemporain des débuts du christianisme, comme le précurseur des tendances spécifiques à l'Antiquité tardive qui se développeront par la suite dans le gnosticisme classique et dans ses formes philosophico-mystiques¹.

Alors qu'il tente une synthèse entre judaïsme et pensée grecque, Philon se situe en réalité déjà dans la veine hellénistique où la vertu et la connaissance ont totalement perdu leur sens classique ; et son monothéisme ne peut le prémunir de tout anticosmisme. Au carrefour de nombreuses influences, la pensée philonienne serait ainsi hybride et présenterait des motifs en quelque sorte proto-gnostiques et pas seulement prégnostiques. Mais en raison de son attachement au judaïsme, Jonas parlera de motifs « crypto-gnostiques » (GSG II, 42), largement repérables sur le plan de la doctrine anthropologique et théologique spéculative ou de la métaphysique gnostique. Cette classification de Philon permet de situer l'origine du gnosticisme

1 Sur ce point, Jonas se démarque de l'interprétation de Philon par H. A. Wolfson, qui en fait le fondateur de la philosophie médiévale (voir H. A. Wolfson, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge, Harvard University Press, 1948). Voir à ce sujet la recension de Jonas dans *Philosophy and Phenomenological Research*, 12 (1952), pp. 442-445.

dans un monde non chrétien et pré-chrétien. Si les tendances gnostiques de Philon sont pour ainsi dire encore en germe, il y est déjà question d'une « tragédie divine », condition nécessaire selon Jonas à la définition d'un système strictement gnostique.

Deux traits gnostiques principaux se dégagent de sa conception de la vertu et de la connaissance. En effet, il inverse la conception stoïcienne et platonicienne, en supposant la connaissance de son propre néant (moral) et en invitant dès lors à s'en remettre à une échelle de valeurs opposée à celle du monde². Toutes les vertus philoniennes reposent sur une vertu reine, qui en réalité les invalide comme vertu : la foi « par laquelle, simultanément on se tourne vers Dieu et l'on reconnaît et méprise son propre néant. [...] Connaître Dieu et se déconnaître soi-même » (RG, 364-365). La vertu est une grâce de Dieu et « la connaissance de sa propre insuffisance morale se transforme elle-même en vertu » (GSG II, 83). La vertu principale consiste ainsi à reconnaître son insuffisance essentielle, c'est-à-dire son incapacité à être vertueux par soi-même. Dans ce cas, il ne s'agit plus de fortifier le moi, mais plutôt sa capacité d'accueil et de réceptivité de la bonté qui lui vient de l'extérieur. Cette méfiance à l'égard de soi est toute gnostique, puisque ce que Dieu est au cosmos, le *pneuma* l'est à la *psychè* : « Ainsi le monde règne-t-il jusqu'au plus intime de l'homme » (BG, 12). Il faut donc se méfier de la spontanéité du soi naturel.

D'autre part, Jonas reconnaît une racine gnostique à la connaissance de Dieu qui subit la même inversion que la vertu : les hommes ne sont capables de connaître Dieu ni par leur perception sensible, ni par leur raison. « La connaissance de soi et de Dieu trouve justement sa source dans la connaissance de l'inconnaissabilité de Dieu par les hommes. » (GSG II, 82)³. Toute connaissance de Dieu et de soi passe

2 Si Borgen s'accorde avec Jonas sur le renversement de la vertu classique [*aretè*] par Philon, il refuse pourtant ses sources. (P. Borgen, « Philo of Alexandria. A critical and Synthetical Survey of Research Since World War II », in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 21, 1, 1984, pp. 98-154).

3 Cette question est elle aussi controversée. Voir par exemple R. McL. Wilson, « Philo of Alexandria and Gnosticism », in *Kairos*, 14 (1972), p. 216. Wilson insiste sur l'absence du terme *agnostos*.

par la (re)connaissance de son propre néant. Reconnaître le néant du moi mondain devient le plus grand bien.

Toutefois, au-delà de ce dualisme anthropologique, les options de Philon sont celles d'un « juif orthodoxe⁴ ». Il maintient ainsi notamment la conception d'un Dieu créateur bon et tout-puissant ainsi que l'absence de toute haine du monde et l'affirmation de la bonté de la création, ce qui l'a empêché d'aller au-delà d'un « dualisme embryonnaire » et ainsi entravé le déploiement de ses tendances gnostiques.

2. *L'incapacité de se sauver soi-même*

Selon Jonas, le christianisme naissant participe aussi d'un courant religieux transcendant et eschatologique beaucoup plus vaste :

au-delà [du] domaine gnostique déclaré, une analyse plus aiguë, soutenue par une étude terminologique et conceptuelle comparative, révèle aussi que de vastes pans de la littérature chrétienne officielle se trouvent, d'une manière ou d'une autre, dans le champ de rayonnement des représentations gnostiques : dans la littérature chrétienne primitive, cela vaut presque pour toute la partie non synoptique du Nouveau Testament, et avant tout pour Paul et Jean l'évangéliste. (GSG I, 6)

Ainsi fait-il le même constat d'une veine anticosmique chez Paul avec le salut par la Croix. Pour l'opposition entre la logique du monde et le vrai Dieu, Jonas cite par exemple le passage paulinien suivant : « la tristesse selon Dieu produit en effet un repentir salutaire qu'on ne regrette pas ; la tristesse du monde, elle produit la mort » (Paul, II Cor. 7, 10). Et, dans une moindre mesure, également chez Jean, veine qui ôte toute pertinence à la vertu au sens classique. Ainsi dans I Jean 2, 15-16 : « N'aimez pas le monde ni ce qui est dans le monde ; si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est point en lui. En effet, tout ce qui est dans le monde, la convoitise de la chair, la convoitise des yeux et l'orgueil de la vie, ne vient pas du Père, mais du monde ». Les vertus chrétiennes sont en

4 H. Jonas, « Discussion », in U. Bianchi (éd.), *Le origini dello gnosticismo*, Leiden, Brill, 1970, p. 374.

effet ces modes de conduite caractérisée par l'humilité, c'est-à-dire l'abnégation de soi ou du moi, « et le moi ainsi renoncé, c'est celui de l'homme naturel. [...] Toutes ces "vertus" renvoient à un autre monde et déprécient les valeurs naturelles, y compris l'autonomie de la personne » (RG, 361). Le terme antique d'*aretè* se voit ainsi fondamentalement habité par une pensée qui le mine en le rendant paradoxal : il y a bien là aussi une pseudomorphose subversive du terme « cosmos » classique. Sur ce point, Jonas s'accorde avec un argument utilisé à tout autre escient dans la thèse hérésiologique.

Une conception extrême de la transcendance divine entraîne une rupture entre elle et le monde. Ainsi, la vision chrétienne du monde présente-t-elle des accents anticosmiques troublants, puisque le *Nouveau Testament* utilise des expressions telles que être du monde, être de Dieu, être dans le monde, et leurs correspondants : pouvoir-être-extérieur-au-monde, etc. Alors, Jonas souligne le déplacement par rapport au grec classique :

Un adjectif qui n'existait pas avant est alors formé : *kosmikos* avec le sens tout à fait péjoratif de « seulement mondain », « terreux », « sensible » [...] ; à quoi il faut opposer le *kosmios* vraiment antique : ordonné, civilisé, mesuré. – Des preuves issues des écrits pauliniens et johanniques, dont nous disposons en grand nombre, sont inutiles. Du concept néotestamentaire de cosmos, on peut dire en général que ce qui est signifié par *kosmos* est un fait plus anthropologique (les tribulations du monde humain) que cosmologique. (GSG I, 153 n. 1)

Par ailleurs, on peut trouver certains textes qui font état de puissances mondaines équivalentes aux puissances stellaires de la religion astrologique et qui s'opposent au « Christ », seul vrai chef des hommes (voir notamment Paul, Col. 2, 8-20).

En outre, la tripartition anthropologique typiquement gnostique, des niveaux hylique (ou sarchique), psychique et pneumatique, est attestée dans le christianisme.

Chez Paul, l'homme « psychique » désigne tout l'homme « mondain » comme créature, y compris aussi les sommets les plus hauts des valeurs et de la réalisation intramondaines, et tout cela tombe ainsi dans

son opposition au *pneuma*, sous le verdict dualiste. Voilà qui est précisément l'essence du gnosticisme. (GSG I, 185-186)⁵

Dans ce cas également, le schème gnostique est intériorisé.

La corruption qui, ici aussi, se trouve ancrée dans la conception dualiste fondamentale, est transposée dans l'homme lui-même, dans le destin de sa *volonté*, le besoin de rédemption y est attaché et le dualisme, ainsi largement dépouillé de son caractère cosmologique-chosal, est attribué à la responsabilité de l'homme (péché originel au lieu de chute divine) – autrement dit : le concept d'un « cosmos » renégat et anti-divin est tout à fait restreint anthropologiquement au monde des hommes dans leur être ensemble. (GSG I, 155 n. 1)

Un autre emprunt commun aux chrétiens et aux gnostiques est subversif à l'égard de la pensée classique : celui du terme « démon ». Le *daïmon* grec est le gardien vigilant de notre vie et ainsi supérieur à l'homme, alors que, dans son acception chrétienne, la hiérarchie s'inverse et il devient une authentique force du mal. Jonas défend donc bien une thèse opposée à celle de l'hérésiologie : le gnosticisme est un large mouvement dont le christianisme était au départ un cas particulier marginal, mais qui s'est rapidement détaché du contexte par la mise en place d'une nouvelle conception du monde et de l'homme.

En revanche, un point de divergence essentiel, aux yeux de Jonas, entre le gnosticisme et le christianisme est l'identité de Dieu, du créateur et du messager. En refusant résolument le dithéisme gnostique et la conception d'un créateur ignorant, le christianisme poursuivait un objectif éthique bien plus que métaphysique. En maintenant l'identité du Dieu qui crée, sauve, légifère, donne la grâce, juge et pardonne, le jeune christianisme refusait l'acosmisme moral de ses adversaires. En maintenant la figure juive d'un « Dieu qui gouverne le monde souverainement et régit positivement l'être mondain des hommes par la loi, devant qui ils sont responsables

5 Voir aussi PhE, 324. Cette compréhension de Paul est notamment contestée par Dupont (voir J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Épîtres de Paul*, Louvain-Paris, Nauwelaerts-Gabalda, 1960, p. 178).

par leur agir – et qui sauve du monde [...], l'enjeu était, contre les gnostiques, tout le contenu *moral* de la religion biblique » (GSG I, 155 n. 1). Même s'il partage avec le gnosticisme l'idée d'un retrait anthropologique du monde, le christianisme n'en embrasse pas toutes les conséquences morales. Échappant au gnosticisme ambiant en s'adossant au judaïsme, le christianisme pouvait développer une conception positive de ce monde comme œuvre du créateur dans lequel il s'agissait de construire la cité de Dieu. De cette manière, il occupait, tout comme Philon, une place intermédiaire caractérisée par un certain acosmisme – à bien distinguer toutefois de l'anticosmisme gnostique, puisque les termes en présence (monde terrestre/monde céleste, Dieu juge/Dieu d'amour, ...) sont hiérarchisés et non opposés de manière antagoniste, même si l'écart est tel qu'il rend les termes quasiment étrangers l'un à l'autre.

C'est sur ce point que la *pistis* et la *gnosis* se séparent : en effet, sur le plan théologique, le Dieu créateur est aussi sauveur et peut ainsi procurer la grâce. Mais sur le plan existentiel, l'existence humaine est livrée à elle-même et réduite à l'impuissance.

La critique de Jonas à l'égard du dualisme est à la fois anti-gnostique et anti-chrétienne. Ce qu'il refuse en effet de part et d'autre, c'est la possibilité de penser la vertu au sens classique, qui suppose une commensurabilité entre l'homme et le monde qui caractérisait l'idée du cosmos grec. C'est ainsi que durant plus de 30 ans, Jonas méditera sur la dimension subversive pour l'action que représente la conception paulinienne de la volonté⁶.

Il décrit la tentation de la volonté qui cherche à établir sa propre authenticité et son absolue pureté comme une descente abyssale sans solution, car la volonté se révèle iridescente et donc toujours impure et ambiguë. En effet, tout se passe comme si la liberté qui perd son rapport à l'objet errait et se pervertissait dans une forme de réflexivité que Jonas nomme la volonté, le moment intrinsèque à la liberté comme question pour elle-même où elle se met en échec face à ses possibles. « Étant entièrement laissée à elle-même, la liberté dans son être est à chaque fois son propre produit, et à partir de cet être-confié-à-soi-

6 Voir H. Jonas, « L'abîme de la volonté. Méditation philosophique sur le septième chapitre de l'*Épître aux Romains* de Paul » (EPh, 429-444).

même, rien de chosal, aucun être non équivoque sur lequel elle puisse prendre appui ne la soulage en un point quelconque. » (EPh, 440⁷.)

Jonas a déjà affronté la question de l'effondrement de la liberté livrée à elle-même dans un texte qui l'a préoccupé constamment, depuis ses premiers travaux sur Augustin et le problème de la liberté chez Paul (voir APFP) et qui reçoit une dernière version dans les *Essais philosophiques*, « l'Abîme de la volonté ». Dans ce texte consacré à la Lettre de Paul aux Romains, 7,7, il offre une phénoménologie de la volonté s'interrogeant sur sa propre pureté et se reflétant et s'examinant elle-même. La liberté ainsi aux prises avec elle-même ne peut que s'abîmer. La solution de Paul est la grâce divine.

La « volonté » qui prend cette décision permanente, ou plus exactement qui existe comme prise de décision, n'est donc rien d'autre que le mode d'être fondamental du *Dasein* en général, et le mot signifie simplement le fait structurel-formel que l'être du *Dasein* est tel que, en chacune de ses occurrences, il est concerné par une chose ou l'autre, et que le souci ultime au sein de toutes ces variables est son propre être, en tant que tâche suprême de cet être lui-même. En bref, « la volonté » signifie ce que Heidegger explique sous le terme de "souci". L'expression « être une question pour soi-même » circonscrit ce que nous entendons ici par la réflexion de la volonté. (EPh, 434)

3. *La création par inadvertance*

L'originalité de la thèse jonassienne consiste encore à attribuer un caractère gnostique aux pensées spéculatives de type alexandrin

7 À cet égard, on notera le renversement diamétral de la position stoïcienne, qui soutient que le domaine extérieur est en dehors de notre pouvoir tandis que nous avons nettement le contrôle du domaine interne. Le sens profond de ce renversement ne peut pas être explicité ici. La vue non classique de la relation du pouvoir intérieur et extérieur de l'homme, c'est-à-dire son empire sur les choses et son impuissance sur lui-même, est le résultat final de développements historiques largement indépendants, l'un dans un domaine, l'autre dans l'autre (ceux de la nature et de l'homme), dont la confluence a donné forme à la situation moderne. Voir à ce sujet H. Jonas, *Problemi di libertà*, E. Spinelli (éd.), trad. A. Michelis, Turin, Aragno, 2010.

qui présentent l'intériorisation d'une représentation préalablement objective, mythique. Au sein du schème alexandrin se distinguent deux branches, l'une alexandrine-ecclésiale, avec pour principal représentant Origène, et l'autre néoplatonicienne, avec Plotin qui reçoit curieusement cette épithète d'alexandrin en raison de son origine égyptienne. « Le regroupement montre qu'Alexandrie est la frontière mondaine des sources gnostiques : elle est le point de départ tant de Valentin que d'Origène et de Plotin. » (GSG I, 257.) Le schème commun est celui de la rupture d'une loi de déduction en vigueur dans une totalité par l'outrecuidance d'un libre arbitre égaré. Parce qu'il rompt l'harmonie, l'orgueil (*tolma*) s'avère être l'origine du mal ou de la dispersion de l'être. L'état déchu est alors réifié dans la matière qui ne connaît qu'une existence temporaire, et qui sera dissoute par la restauration promise (*épistrophè*) de l'unité originaire. Dans ce cadre, la liberté de la volonté se pose comme une force subversive et opposée à l'esprit et à la rationalité.

Dans ce schéma théorique tenu pour évident a priori à l'époque gnostique et néoplatonicienne, au point que les penseurs le produisent comme malgré eux, le supérieur précède l'inférieur qui s'en déduit. Un écart extrême s'établit alors entre la plénitude ontologique et l'âme, comme produit de l'orgueil outrecuidant et comme mode déficient de l'être absolu ou de l'esprit un. Le niveau de l'âme dans l'échelle de l'être correspond, dans cette cosmologie, à celui de la création.

La dynamique du système de type alexandrin met bien en relief le schéma minimal d'une aventure eschatologique partagée aussi bien par Origène et Plotin que par les gnostiques : « La caractéristique ontologique de l'âme en tant que niveau plus bas et ultérieur de la *logikè phusis* est apparue par la chute ou le glissement hors de l'unité originaire » (GSG I, 189). Jonas voit là une confirmation éclatante de son hypothèse d'un esprit du temps gnostique qui aurait atteint, bien malgré eux, les penseurs qui se sont farouchement opposés au gnosticisme religieux. C'est notamment le cas d'Origène et de Plotin.

Selon Jonas, Origène partage ainsi avec les gnostiques le même schème d'une ontologie difforme ou pathomorphe, à savoir caractérisée par l'éloignement progressif de la perfection qui s'inverse et

dont la position extrême est occupée par le monde matériel. « Origène, dont le système est, à l'évidence proche de celui de la pensée gnostique [...], considérerait tout le mouvement de la réalité sous les catégories de la perte et de la récupération métaphysique » (RG, 88) – système qui offrira aux mystiques du monachisme chrétien d'Occident un point de départ théorique.

Dans le *Peri Archon* (*Le Traité des Principes*), à l'origine du monde matériel se trouve une chaîne d'émanation interrompue : au niveau correspondant à celui du Plérôme gnostique se situent les « esprits purs » pré-existants dont seul le Père est incréé (contrairement aux deux autres personnes de la trinité qui sont des créatures) ; vient ensuite le monde de la mutabilité avec les purs esprits créés de toute éternité et « dans cette sphère de béate tranquillité, de non-différenciation et de jouissance continuelle de Dieu, le “mouvement” fait son entrée à travers la *liberté de la volonté* dont sont naturellement doués les esprits » (PhE, 309). Ainsi, dans un mouvement d'orgueil ou d'arrogance est commise une faute antécédente par l'ange déchu, Satan, qui provoque un éloignement de ces esprits rationnels, créés initialement égaux. Or, ce mouvement est initié de façon comparable à celui des gnostiques, par l'ignorance et l'outrecuidance d'une volonté se déterminant en dépit de la totalité. Cette chute par degrés vers le bas est dans le système spéculatif d'Origène une perte de l'union originelle avec Dieu. Le temps et le mouvement marquent le début d'une descente qui résulte d'une affirmation isolée de soi.

Chrétien, Origène combine fort habilement la création du monde par Dieu et la déchéance cosmique. Plus proche sur ce point des gnostiques que Plotin, il rompt lui aussi avec l'esprit procosmique classique. En effet, la création du monde par Dieu ne relève pas de son initiative :

cette création a son origine non pas dans le libre arbitre ou le plan du créateur, mais lui fut imposée par la chute des esprits en général et par la diversité de leur mouvement en particulier. Le mouvement délibéré des esprits est la véritable cause du monde, de son existence comme de sa structure. (PhE, 311)

Jonas souligne deux axiomes essentiels du système origénien : « la diversité comme telle est la défection par rapport à l'identité et à l'unité ; et sa cause est un certain usage obstiné de la volonté » (EPh, 400). Ainsi, l'éloignement de l'état primitif par une liberté rebelle constitue l'amorce du dualisme. Le *Zeitgeist* gnostique n'aurait donc pas épargné Origène lui-même, pourtant théologien et défenseur de l'orthodoxie chrétienne contre les gnostiques avec la polémique qu'il mène dans le second exposé du *Peri Archon*. Et selon Jonas, cette tendance gnostique n'échappa pas à « l'Église [qui] le frappa à juste titre d'anathème ». (GR, 61)⁸

4. *Le temps de la crise*

Bien involontairement, Plotin lui aussi aurait subi l'esprit du temps. Dans « Contre les gnostiques », *Ennéades* II, 9, Plotin, lui aussi contemporain de Mani, s'oppose vivement aux gnostiques sectaires qu'il a côtoyés à Rome (et certains de ses élèves), dont l'identité n'a pas encore pu être établie avec certitude – par prudence Jonas les désigne comme « les gnostiques combattus par Plotin » (RG, 215)⁹. Contrairement à Hadot et Armstrong, Jonas maintient que malgré sa critique farouche des gnostiques, Plotin partage avec eux « un modèle dont la force intellectuelle s'étend à cette époque au-delà de croyances et de philosophies particulières » (PhE, 325). Plotin décrit bien la descente gnostique, catastrophique et pathomorphe, alors que celle des néoplatoniciens est « harmo-

8 Certes, cette thèse de Jonas fut contestée. Voir par exemple G. Bardy, « Les citations bibliques d'Origène dans le *De Principis* », in *Revue biblique*, 28, 1919, pp. 106-135 ; « Le texte du *Peri Archon* d'Origène et Justinien », in *Recherches de Science religieuse*, 10, 1920, pp. 224-254. Et elle reste l'objet de controverses. Voir notamment H. Crouzel, *Origène et la "connaissance mystique"*, Paris, Desclée De Brouwer, 1961, pp. 15-16 ; H. Crouzel, « Origène est-il un systématique ? », in *Bulletin de Littérature Écclésiastique*, n° 2, avril-juin 1959, pp. 83-85.

9 Peut-être s'agissait-il de Séthiens ou d'Archontiques. Sur ce point, voir J. Igal, « The Gnostics and "the ancient Philosophy" in Porphyry and Plotinus », in H. J. Blumenthal and R.A. Markus (éd.), *Neoplatonism and Christian Thought. Essays in Honor of A. H. Armstrong*, London, Variorum Publications, 1981, pp. 138-149.

nistique » (RG, 447). La métaphysique plotinienne apparaît ainsi comme une gnose mythologique transformée en une métaphysique dans laquelle les motivations personnelles dramatiques ont été remplacées par des hypostases ontologiques (voir GSG I, 260). Cette chaîne descendante de l'être, de l'Un au multiple, du haut vers le bas, de l'éternité vers le temps, correspond au schème gnostique vertical qui aboutit à une *épistrophè*, c'est-à-dire un processus de retournement vers l'origine.

Conformément à l'esprit gnostique émanationniste, ce schéma « dévolutif » marque une procession descendante par détérioration et dégénérescence qui, selon le système des trois hypostases (Un, Intelligence, Âme), aboutit à la création du monde sensible où les êtres sont éparpillés et dispersés. L'Un, dont procède le monde intelligible, est le lieu auquel les âmes aspirent à retourner, même si ce désir n'est pas immédiatement clair et explicite. Dans la mesure où notre propre nature nous est tenue secrète par notre lien à la nature, c'est-à-dire au mal, l'Un plotinien repose donc sur la même négation que celle qui caractérise le Dieu outre-mondain des gnostiques. Par conséquent, la vie du corps étant mauvaise, la vertu consistera à convertir l'âme et à purifier le corps jusqu'à ce que la mort nous en libère.

Extrêmement novateur, Plotin a même préfiguré l'esprit moderne. Dans son analyse de l'*Ennéade* III, 7, intitulée « Plotin. Über Ewigkeit und Zeit », Jonas s'emploie à montrer l'originalité de la conception plotinienne du rapport entre le temps et l'éternité et à faire voir comment, sous l'apparente fidélité à la définition platonicienne (et certainement par rapport à la conception rationnelle aristotélicienne), Plotin creuse un écart majeur avec la position classique¹⁰.

Ainsi, le trait saillant du mouvement du temps est là [chez Platon] la répétition du même, ici [chez Plotin] la marche du toujours autre :

10 Nous citons ce texte dans la pagination de sa seconde édition : GSG II, 289-312. Dans cette interprétation de Plotin, Jonas ne cite pas, mais paraphrase. Ainsi il refuse de distinguer les deux adjectifs *aidios* (éternel) et *aionios* (perpétuel), car il n'existe qu'un seul substantif grec *aidiotis*. Voir GSG II, 292 n. 3.

avec l'enseignement plotinien de l'« idée » propre de chaque individu et de la « force » nécessairement efficace et même inexorable du fondement se profile ici pour la première fois le concept essentiellement non classique d'un horizon infiniment ouvert à une suite infinie de changements, c'est-à-dire le concept non rationnel du temps et de la puissance dans la modernité. (GSG II, 308)

L'éternité ne doit pas être prise au sens quantitatif de la durée ou de l'étendue.

Cela ne peut pas être, comme dans le concept vulgaire d'éternité, l'aspect temporel de la durée qui passe, le flux de l'étendue quantitative, car l'éternité ne serait alors rien d'autre que le temps allongé infiniment et pas du tout différent qualitativement de celui-ci – et aussi tout simplement non expérimentable. (GSG II, 291)

C'est en effet une différence qualitative qui est recherchée par Plotin.

Le rapport du temps à l'éternité est un rapport de copie, d'image. Si le temps est l'image (*Abbild*) de l'éternité (*Urbild*), c'est pourtant à partir du temps que peut s'éprouver l'éternité.

Le caractère expérimentable est un axiome plotinien général pour toute position de la réalité métaphysique. L'éternité doit donc pouvoir être éprouvée comme non-temps et avoir cependant quelque chose du temps, quelque chose qui puisse laisser apparaître celui-ci comme sa copie (*Nachbild*). Grâce au détour par l'éternité extrapolée à partir de lui, le temps est compris dans un sens déterminé. (GSG, II, 291)

L'épreuve de l'éternité est celle de la suspension du flux temporel du monde.

En outre, « La "Vie" est la détermination plus substantielle de l'éternité dont le "présent" s'avère être une fonction. Le présent est le fait d'être, le résultat, mais la vie est le mode d'être actif, qui accomplit par sa puissance cette présence totale du multiple dans l'Un » (GSG, II, 293). Il en résulte que l'éternité plotinienne est la vie en suspension, à l'arrêt, vie dans le même, rassemblée dans

le tout, complétude permanente ; en revanche, le temps est vie en mouvement, dans le toujours autre, dispersée et toujours incomplète.

Enfin, l'éternité a un aspect temporel : le pur présent. « Ce qui est ainsi l'aspect éternel du temps est inversement l'aspect temporel de l'éternité. *Le sens temporel de l'éternité est donc le maintenant tout simplement*, c'est-à-dire la maintenance, à laquelle le temps "a part" dans les nombreux maintenant de son déroulement. » (GSG II, 293)

Lors du colloque de Royaumont en 1971, la conférence « L'âme dans le gnosticisme et chez Plotin » (EPh) reprend en partie cette analyse.

Avec ce tournant, faisant de l'« Âme » le siège du temps, Plotin devient le pionnier de la philosophie du temps, qui à partir de lui va d'Augustin et Kant jusqu'à Bergson et Heidegger. Alors que jusqu'alors ce qui était valable, c'est qu'il y avait le temps parce qu'il y avait le monde, il en est ainsi après cette nouvelle théorie : qu'il y a le monde parce qu'il y a le temps. (GSG II, 301)

L'accident provoquant la rupture dualiste est un second point commun entre le gnosticisme et Plotin. Pour celui-ci, l'*accident* survient au sein de la logique émanationniste par laquelle la perfection (du Plérôme ou de l'Un) se diffuse, c'est-à-dire toujours selon la double logique qui fait que chaque hypostase existe « en vertu du fait qu'elle est en relation *avec* celle qui lui est immédiatement supérieure et *dont* elle provient : sa relation à elle ne repose pas seulement sur le fait d'être descendue d'elle, mais aussi sur son retour à elle » (PhE, 333). Or, dans cet enchaînement de l'être absolu, la logique de la double orientation hypostatique s'inverse. L'Âme, en effet, est dirigée vers le bas plutôt que vers son hypostase supérieure : « un tel point de rupture dans le système trahit la globalité théorique du système plotinien et [...] ressort de la manière la plus raide dans la doctrine de l'âme qui est le point authentiquement problématique du système » (GSG II, 299). Le système est ainsi gauchi sous la pression d'une hypostase particulière.

Jonas verra le signe de ce déplacement dans le néologisme plotinien significatif d'une nouvelle pensée du temps et de l'âme qui « se temporalise » (*chronô*), terme qui met particulièrement en relief

« une auto-altération de son propre être et une condition de son devenir créatif » (PhE, 332-333).

Le lien entre l'Un et l'Âme, cette hypostase déchue qui engendre le temps et à sa suite le monde, est comparable au schème gnostique de type émanationniste :

Au lieu d'un créateur, c'est un démiurge – c'est-à-dire l'âme – qui est la cause du temps mondain, au lieu que ce soit par un fait créateur, il est cela par un ne-pas-pouvoir-être-autrement par rapport à sa propre vie, qui est justement le temps ; et au lieu d'un don positif pour sa plus grande plénitude possible, la nature a la temporalité à partir de la faiblesse du principe créateur, qui accomplit en lui-même la temporalité et la subit. (GSG II, 294)

Par la nécessité d'intégrer à son récit de la création du monde une volonté dévoyée, Plotin a maintenu une dimension mythique et cosmogonique au cœur même d'une pensée qu'il voulait résolument spéculative. C'est ainsi qu'« une notion aussi spirituelle que l'*en* chez Plotin fait en retour référence au mythe gnostique fondamental de la démondanisation dans un sens tout à fait défini et existentiel, et se fonde en lui » (GSG I, 89-90). Un schéma de démondanisation préside donc à la rupture entre l'esprit et la volonté, entre le rationnel et l'irrationnel. « Le vrai enseignement de Plotin est que l'“Âme” comme telle a résulté d'une “chute” primordiale qui a eu lieu dans l'évolution interne de l'Être avec un grand E. » (PhE, 331)

Plotin développe une forme intermédiaire d'objectivation de type philosophico-mythologique : « Nous retrouvons, dans les schémas d'*émanation* et de *dépravation* métaphysiques, des mythes gnostiques sous une forme dépersonnalisée, plus logique ; ainsi dans un rapport certes démythologisé mais, en vertu de leur caractère hypostatique, pourtant à nouveau mythique » (BG, 5). Si aucune figure démiurgique mauvaise ne crée ici le monde, il semble pourtant que le schéma émanationniste s'inverse bien par la volonté outreucidante d'une hypostase particulière, l'âme, qui aurait dès lors un rôle similaire à cette double entité mythologique pécheresse constituée par Sophia et son rejeton, le démiurge.

Plotin se voit alors contraint d'abandonner le langage rationnel de la nécessité et de recourir à la mythologie pour faire place à la volonté de certains acteurs, point qu'il reproche pourtant violemment aux gnostiques.

Tout comme chez Origène, le mouvement est le début d'une dégradation, et l'éloignement de l'Un, le début du mouvement : son moteur est dans les deux cas l'*entêtement* (*Eigenwille*). On voit que Plotin – en dépit de sa propre intention systématique et de toutes les catégories de déductions légitimes du système – ne peut se passer, à ce point critique : « pourquoi y a-t-il en dehors de l'intelligible tout ce monde inférieur ? », du langage de la chute qu'il reproche si gravement aux gnostiques. (GSG II, 307)

Commentant *Ennéades*, III, 7, 11, Jonas fait remarquer qu'on y trouve

un mélange d'ontologie et de drame, c'est-à-dire de mythe. L'ontologie articule *le fait que* le temps soit en contrepoint de l'éternité ; le mythe relate *comment* le temps apparaît à partir de l'éternité. Ce faisant, le mythe nous parle de l'audace et de l'agitation d'une force troublée, de la mauvaise grâce ou de l'incapacité à rester dans la totalité concentrée, d'un pouvoir qui est ainsi à la fois une impuissance, d'un désir d'être autosuffisant et séparé. (PhE, 333)

Une telle transposition métaphysique du mythe gnostique ne pouvait faire l'économie d'une volonté déliée qui provoque une irrégularité dans la déduction. Ainsi, le temps est-il d'origine irrationnelle, « produit de la *tolma* d'un principe mobile et centrifuge, et ce n'est que par sa propre dynamique de la fragmentation dans le séparé qu'il mène à l'extériorité supplémentaire de l'espace (non présent originellement) et du corporel » (GSG II, 307). Il est facteur d'une brisure dans l'être.

Jonas va-t-il jusqu'à « confondre [...] la philosophie de Plotin avec une gnose », comme le soutient Puech¹¹ ? S'il parle bien d'une

11 H.-Ch. Puech, *En quête de la Gnose*, I, Paris, Gallimard, 1978, p. 103. Puech reconnaît cependant lui-même une certaine proximité entre Plotin

« gnose plotinienne » (GSG I, 206), il prévient, dès 1928, pourtant l'objection de ceux qui lui reprocheraient de réduire le plotinisme au gnosticisme : « En ce qui concerne Plotin, cette proposition ne doit pas être poussée trop loin. Nous ne devons pas prétendre faire la preuve qu'il est « gnostique » en son centre ; pour cela son impulsion grecque est trop claire » (BG, 6). C'est bien la part grecque de son héritage qui le sauve du gnosticisme, car sa philosophie reste procosmique, le mouvement de dévolution ne se retourne pas contre sa propre source, deux éléments qui apparaissent dans le titre de sa critique dans la deuxième *Ennéade* livre 9 : « Contre ceux qui disent que le démiurge du monde est méchant et que le monde est mauvais ».

La grande différence, celle qui sur ce point tranche entre les gnostiques et Plotin, c'est que les premiers déplorent la descente par image-reflet, cause de la tragédie et passion divine, tandis que Plotin affirme que l'efficace de la source première y trouve une expression personnelle, nécessaire et positive. (RG, 217)

C'est ce que Plotin garde en commun avec l'esprit classique et qui l'empêche de considérer l'ordre cosmique comme contraire au divin. La dévolution engagée par l'Un n'est pas une inversion de sa perfection dans une substance mauvaise, perverse ou corrompue ; elle constitue seulement un éloignement maximal de la perfection, une hiérarchie sans retournement antagoniste à l'encontre de sa propre origine : « chez Plotin, il s'agit d'un auto-déploiement positif de l'Un originaire, mais nécessairement vers le moins bon » (GSG I, 189). Ce point est essentiel aux yeux de Jonas, qui oppose la pensée hellénistique procosmique à sa féroce dévaluation gnostique en anticosmisme. Le transcendantalisme suprême de Plotin fait que l'Un est supramondain et extramondain, mais en aucun cas antimondain.

À y regarder de près, Plotin n'est donc pas, aux yeux de Jonas, un gnostique au sens strict, mais sa philosophie témoigne de l'esprit diffus du gnosticisme qui a marqué l'Antiquité tardive. En 1969, lors du colloque de Royaumont sur le néoplatonisme, Jonas invoque en

et les gnostiques.

revanche une certaine *ressemblance* entre les dévolutions gnostique et plotinienne ; l'Âme apparaît bien dans cette dernière comme une hypostase quasi-démiurgique. La critique jonassienne s'aiguise avec le temps pour pointer de plus en plus explicitement la structure d'une volonté qui entraîne la chute. Il relève dans un passage (*Ennéades* V, 1) « en particulier les termes de résolution (ou audace), auto-détermination et jouissance de son ipséité séparée » (PhE, 331), termes qui se réfèrent manifestement à une subjectivité. Au sein de la philosophie plotinienne se trouve l'idée d'une faute par présomption et orgueil de l'âme refusant de considérer sa place en se détournant de l'hypostase dont elle est issue. Happé par l'esprit du temps, Plotin ne pouvait échapper totalement à ce schéma « gnosticisant », si nous pouvons risquer ce terme, et le produisait donc dans sa propre philosophie avec une volonté arrogante se prétendant auto-suffisante et séparée de la chaîne de l'être. Plotin se situerait donc non loin du « point d'impact gnostique » (BG, 5) dont il subirait les effets.

Cette lecture pénétrante du gnosticisme par Jonas, de son épïcéntré à ses marges, lui permet de dégager un schéma de démondanisation : d'un point de vue statique, le dualisme anticosmique et, d'un point de vue dynamique, la « dévolution » plérômatisque ou ontologique qui aboutit à une conception dévalorisée du temps ou du monde. Quelles que soient les distinctions au sein de l'hydre gnostique, leur dénominateur commun semble être le dualisme éprouvé qui fait de l'homme un étranger au sein du monde sensible et naturel.



V. REGARD RÉTROSPECTIF SUR CETTE MÉTHODOLOGIE

Lorsque bien plus tard, Jonas s'interrogera sur les raisons de ce succès inattendu dans sa synthèse du gnosticisme, il y verra une affinité particulière entre deux pensées historiques. Il décide alors d'explorer, selon sa propre expression, les clés qui lui ont permis d'ouvrir la serrure du gnosticisme de l'Antiquité tardive et inverse son regard pour lire l'époque moderne à l'aide des clés du gnosticisme. C'est là le deuxième moment de son exploration du dualisme et de sa portée nihiliste qui se déploie durant les années 1960, à l'égard de ses contemporains cette fois.

Dans « Gnosticisme, existentialisme et nihilisme moderne » (1952), repris dans *Entre le néant et l'éternité*¹ et dans *Le Phénomène de la vie*, Jonas se livre à une lecture gnostique de l'existentialisme du XX^e siècle, comme il le fait d'ailleurs dans son texte auto-biographique « La science comme vécu personnel » et ses *Souvenirs*². Il l'attribue à sa proximité de l'époque avec l'analytique existentielle. « L'idée que non seulement certaines vues existentielles de Heidegger étaient déjà préfigurées par les gnostiques, mais que Heidegger représentait lui-même par sa pensée une sorte de phénomène gnostique, je n'en pris conscience que beaucoup plus tard, une fois que je me fus largement affranchi de la vénération que je

1 H. Jonas, *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1963. (Trad. partielle : H. Jonas, *Entre le néant et l'éternité*, trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Belin, 1996). et H. Jonas, *Le Phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*, trad. D. Lories, Bruxelles, De Boeck Université, 2001.

2 Pour une reprise globale de la question du gnosticisme dans son œuvre voir aussi la postface de Christian Wiese, « Revolte wider die Weltflucht », in H. Jonas, *Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes*, Frankfurt am Main und Leipzig, Insel Verlag, 1999, pp. 401- 429.

lui portais. » (S, 86) Mais Jonas n'est sans doute pas sur ce point le meilleur commentateur de sa propre démarche.

Ainsi quand, à l'époque de *Gnosis und spätantiker Geist*, il affirme voir dans l'analytique existentielle du *Dasein* « une possibilité de l'interrogation historique que, sachant qu'elle n'est nécessairement qu'une tentative, nous avons choisie tout à la fois avec conviction et "ironie" » (GSG I, 90), il admet, semble-t-il, cette évidence que la pensée de Heidegger est particulière sur un plan tout à fait théorique, mais adhère complètement à l'analytique existentielle. Ainsi reconnaît-il plus tard : « j'étais dans la situation de l'adepte qui croyait posséder la clef capable d'ouvrir toutes les portes » (RG, 418). Par contre par l'allusion au passe-partout de Schaefer (GSG I, 53), il fait effectivement preuve d'ironie et reprend à son propre compte la critique qu'il lui adressait. C'est ainsi qu'il relativise très fortement l'originalité de son travail et avance même qu'il ne s'agissait pas encore de sa philosophie personnelle, mais plutôt de celle d'un disciple résolument positionné dans le sillage de son maître :

mon ouvrage sur la gnose fut seulement mon chef-d'œuvre de compagnon artisan, une application de la philosophie heideggérienne – en particulier de l'analytique existentielle, de ses méthodes interprétatives et de sa compréhension de l'être-là humain – à un certain matériau historique, en l'occurrence la gnose de l'Antiquité tardive. (S, 85)

En 1952, Jonas semble alors être sorti du cercle méthodologique décrit plus haut pour voir maintenant s'installer une compréhension mutuelle entre la méthode et son objet, convaincu cette fois qu'il n'existe aucune clef herméneutique universelle. « Les fonctions herméneutiques s'inversent et se font réciproques. La serrure se change en clef et la clef en serrure. » (RG, 419) En 1934, il écrit : « La gnose a affaire à des *problemata* parce que le *Dasein* sur lequel elle se basait était *de facto* problématique » (GSG I, 57). La dimension historique tranchait sur une dimension seulement temporelle. Mais par la suite cette dimension historique du *Dasein* devient un facteur de relativisation ; et l'analytique basée sur des *problemata* spécifiques,

l'analytique existentielle historique, perd sa capacité de dégager des transcendants universels. Elle dégage les transcendants de la crise acosmique.

Ainsi, vingt ans après ses recherches initiales sur le gnosticisme, il prend ses distances quant à la possibilité d'une validité universelle de l'analytique existentielle de Heidegger, qui ne lui apparaît plus comme une « explication des fondements de l'existence comme telle » (RG, 418), mais comme l'expression d'une situation particulière et donc d'une perspective existentielle plutôt qu'existential. Ce que Heidegger lui a fourni dans les années 1930, c'est en réalité une clé pour découvrir les obscurs cousins du passé, en l'occurrence surtout les Mandéens et les gnostiques qui développent une création par émanation et corruption donc un devenir pervers, mais cette clé était historique. Si elle ouvrait avec bonheur cette porte demeurée hermétique si longtemps, c'est non seulement parce que Jonas a abordé le gnosticisme avec bienveillance, car, comme il semble le découvrir lui-même avec un certain retard, son outil philosophique n'était pas neutre, puisque Heidegger dont il était le disciple partageait certains traits existentiels avec le gnosticisme.

Par la suite en effet, Jonas attribuera à Heidegger une option idéaliste qu'il a peut-être lui-même accentuée. « Chez Heidegger, on entendait bien parler du *Dasein* comme souci, mais ce n'était que du point de vue de l'esprit [...], dans *Sein und Zeit*, le corps était laissé pour compte et la nature reléguée au rang de ce qui était purement et simplement sous la main. » (SVP, 21-22) Nous touchons là encore à une question récurrente qui n'a pu être tranchée, car cette hypothèse du « gnosticisme » du premier Heidegger n'est pas vraiment originale parmi ses lecteurs, puisque Karl Jaspers, dans *Notizen zu Martin Heidegger*³, et Emile Bréhier, dans sa recension de l'ouvrage d'Alphonse de Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*, qualifiait dès 1942 *Sein und Zeit* de « roman gnostique⁴ ».

3 Voir K. Jaspers, dans *Notizen zu Martin Heidegger*, Munchen, Piper, 1978.

4 Voir É. Bréhier, « A. De Waelhens – *La philosophie de Martin Heidegger* », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 133, 1942-1943, pp. 165-169. Voir aussi U. Galimberti, « Heidegger e la gnosi », in *Archivio di Filosofia*, 57, n. 1-3, 1989, pp. 219-238.

De cette nouvelle lecture ressort une grande affinité entre la philosophie gnostique et heideggérienne : leur commun nihilisme. Les gnostiques y sont désignés comme les « nihilistes antiques » et les existentialistes comme les « nihilistes modernes » (RG, 418). Cela prouve « la contingence et la nécessité de l'expérience nihiliste » (RG, 419).

L'interprétation de Jonas se modifie ainsi. Par la *Geworfenheit* heideggérienne, l'être jeté du *Dasein*, il entend désormais l'inhospitalité du monde pour l'homme devenu étranger à son contexte de vie et donc à lui-même, qui s'oppose à la métaphysique classique du cosmos de la commensurabilité et de l'appartenance de l'homme au monde. La métaphysique heideggérienne (car Jonas ne se laisse pas impressionner par l'auto-interprétation de son ancien professeur qui refuse d'être qualifié d'existentialiste et de proposer une anthropologie du *Dasein* faisant fond sur une métaphysique) qui juxtapose l'existence humaine et l'ordre du monde dans un accident totalement contingent, débouche sur un nihilisme, qu'il n'hésite pas à qualifier de « nihilisme cosmique » (RG, 423).

Or, le monde et l'homme se vident de leur être s'ils cessent de s'articuler l'un à l'autre, rompant en quelque sorte ce mouvement dialectique de subjectivation et d'objectivation. Aliéné du monde et désormais aussi aliéné de son corps, l'homme devient étranger à lui-même, un « homo absconditus » (RG, 423), caché et secret, c'est-à-dire finalement incompréhensible pour lui-même dans la mesure où il est séparé de lui-même dans le lieu où il agit pourtant. De même que Dieu dans la religion gnostique est un « Deus absconditus », secret et incompréhensible aux humains, retiré de leur monde, l'homme désormais est sans commune mesure avec ce lieu.

Or pour Jonas, la liberté humaine qui ressort de cette situation gnostique et existentialiste est complètement déliée et finalement vide, puisqu'elle est incommensurable au contexte dans lequel elle s'exerce, ou plus exactement dans lequel elle se fourvoie. Dès lors, elle se joue dans l'indifférence de ses conséquences. De sorte que Jonas voit dans le gnosticisme comme dans *Être et temps*, une « métaphysique du pur mouvement, du pur évènement », de l'agitation et du divertissement, à rapprocher de celle de Plotin. Certes, cela ne manquera pas d'étonner celui qui se souvient que l'esprit, le *pneuma*

ne peut pas davantage être corrompu par la psychè ou par le corps (le *sarx*) que l'or par la fange, puisque le paradoxe est que l'éternité est complètement étrangère au temps du monde. Ce que Jonas entend décrire de cette manière, c'est un temps sans enjeu ni impact sur le salut et sur le monde, marqué par des événements sans conséquences, c'est-à-dire en définitive une vie comme agitation effrénée dans laquelle « le temps est mis en mouvement par la poussée en avant de la vie de l'esprit » (RG, 446), mais sans médiation ni corporelle, ni mondaine⁵.

Alors, en effet, la connaissance (*gnosis*) elle-même, aussi ample soit-elle ne peut sauver la liberté et l'action humaine car elle ne donne au sujet aucun critère pour l'action. Pour Jonas, une liberté absolue ou totalement déliée, s'inverse en son contraire, car si elle ne peut s'accorder à aucun objet, elle ne reçoit aucune limite hétéronome et devient indifférente. Dans ce cas, l'existentialisme constitue l'expression la plus claire du vide éthique résultant de la coupure dualiste moderne : d'une part, la valeur et l'être sont conférés par le sujet de l'action et non pas découverts dans un lien avec le monde ; d'autre part, toute la nature non humaine est dépourvue de valeur et de fin, ne requérant aucune obligation. Telle est la conséquence de la fracture dualiste entre l'homme et le monde : elle implique un nihilisme sur le plan pratique. Or, selon Jonas, cette fracture moderne a été constatée et entérinée au XVIII^e siècle par David Hume entre l'être et le devoir-être auquel Jonas répliquera dans *Le Principe responsabilité*⁶. Il reprend ainsi l'histoire

5 Les rapports entre Heidegger et le christianisme primitif de Paul sont désormais de mieux en mieux connues notamment grâce aux travaux de Sylvain Camilleri. Voir S. Camilleri, *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger. Commentaire analytique des Fondements philosophiques de la mystique médiévale (1916-1919)*, Phaenomenologica, 184, Dordrecht, Springer, 2008. Voir aussi S. Camilleri, *Heidegger et les grandes lignes d'une phénoménologie herméneutique du christianisme primitif*, Dordrecht, Springer, Phaenomenologica 221, 2017. Toutefois, les Heideggériens spécialistes de cette première période ne semblent guère s'intéresser aux travaux du jeune Jonas.

6 Voir H. Jonas, *Le principe responsabilité*, trad. J. Greisch, Paris, Éditions du Cerf, 1990.

du gnosticisme comme un point culminant de l'histoire de la gnose et du dualisme qui reviennent comme des tentations permanentes de l'esprit humain.

C'est ainsi qu'en 1966, lors du colloque organisé par Ugo Bianchi en Sicile, Jonas avance une thèse bien moins radicale sur le plan métaphysique quant à la cosmologie gnostique. Il ne parle plus d'opposition, mais de la division ou de la séparation entre l'homme et le monde qui a pourtant les mêmes conséquences sur le plan éthico-pratique : « le dualisme en arrive à son expression claire et franche (...) l'histoire de l'être originel et de sa crise aboutit à un état de choses divisé » (RG, 448).

Un autre caractère remarquablement moderne de la gnose est son appel adressé à l'homme qui ne vit pas authentiquement. « La métaphore du sommeil, ou ses équivalents, est un élément constant des appels à l'homme qui sont typiques de la gnose, et qui se présentent à l'avenant comme des appels au "réveil". » (RG, 100-101) Cet appel vise à enrayer l'égarement, la léthargie mondaine, l'état d'ivresse dans lequel est maintenu l'homme. Comment ne pas y voir un troublant écho dans l'appel de *Sein und Zeit*⁷ ? Là aussi l'homme est enjoint à soi, à se ressaisir et à sortir de la torpeur ambiante qui le ravale dans la masse. On voit que le gnostique a également conscience de se dissocier du On de l'humanité ignorante. Dans l'un et l'autre cas, on est sommé de revenir à soi alors que l'on était perdu dans la préoccupation mondaine. L'appel est « lancé vers et dans le monde » (RG, 105). La proximité avec Heidegger est évidente pour Jonas :

Se reprendre, secouer le joug du on c'est-à-dire accomplir la modification existentielle pour passer du nous-on jusqu'à l'être proprement soi-même. [...] Mais puisqu[e le *Dasein*] est *perdu* dans le on, il lui faut d'abord se trouver. Pour qu'il se trouve enfin, il faut qu'il se voie « montré » à lui-même dans sa possible propriété.⁸

7 Voir M. Heidegger, *Être et Temps*, trad. F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986. (Partie I, section 2, Ch. 2.)

8 M. Heidegger, *Être et Temps*, Paris, Gallimard, 1986, p. 324. (SZ, 268).

Le paradoxe que souligne Jonas, est cette voix passive, « montré », par laquelle ce choix propre comme pouvoir-être s'effectue. En outre, Heidegger entend donner une portée ontologique fondamentale à ce que l'auto-explication quotidienne du *Dasein* nomme la conscience morale.

Dans le gnosticisme comme chez Heidegger, on pourrait même dire que ma véritable nature appelle en moi et se fait connaître comme telle. « Il est certain que l'appel n'est pas et n'est jamais prévu, ni préparé, ni intentionnellement effectué par nous-mêmes. "Ça" appelle, contre toute attente et même contre toute volonté. [...] L'appel provient *de moi* tout en me tombant *dessus*⁹. » Toutefois, nous touchons là aux limites du rapprochement et à l'incohérence de l'appel heideggérien selon Jonas, puisque dans le mythe gnostique quelqu'un appelle qui est autre que l'appelé, venu pour sauver l'esprit engourdi. Dans la mesure où ce mythe est bien sûr cosmogonique, il charge quelqu'un de ce rôle de héraut. Chez Heidegger, en revanche, rien n'est révélé en dehors du *Dasein*, le mode d'existence authentique n'est pas une nature et personne n'appelle si ce n'est le *Dasein* lui-même.

Mais ce sont là en dernière analyse les mêmes limites que celles du rapprochement entre la *Geworfenheit* heideggérienne et l'étrangeté du monde des gnostiques. Pour ceux-ci, le cosmos reçoit sa mesure négativement, par comparaison avec quelque chose qui lui est extérieur et infiniment transcendant, eu égard à quoi ses attributs sont d'emblée sur le mode de la dévalorisation et de la déchéance. En l'homme se côtoient deux natures qui ont une égale subsistance, étrangères l'une à l'autre réciproquement. Cette métaphysique est encore celle des essences auto-subsistantes que ce soit dès l'origine ou au terme de l'émanation. Par contre, pour l'existentialisme, rien n'est extérieur ou transcendant, pas plus le « On » que l'*Entschlossenheit* ne sont des natures, ni l'un ni l'autre ne peuvent se targuer d'un triomphe ou d'un règne. La résolution n'est jamais une victoire définitive, mais toujours une reprise comme pour les sarchiques, qui seuls sont concernés par les conséquences des rites et la moralité de leur agir, et dont la liberté, qui ne peut plus se mesurer qu'à elle-

9 M. Heidegger, *Être et Temps*, Paris, Gallimard, 1986, p. 332. (SZ, 277).

même, doit rechercher son authenticité comme seul critère d'action. Or, pour Jonas, cette recherche est vouée à l'échec et ne manquera pas de jeter la volonté dans son propre abîme.

Ainsi dans le dialogue qu'il poursuit avec l'histoire des religions et de la philosophie, les deux cibles de la critique jonassienne de l'acosmisme sont donc d'une part les gnostiques et d'autre part le christianisme, car la faute antécédente et le péché originel ont le même effet sur la dimension pratique de l'homme : ils opèrent une rupture entre l'homme agissant et son monde.

Nathalie Frogneux

Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve,
Institut supérieur de philosophie

Bibliographie des œuvres de Hans Jonas citées dans cette présentation (par ordre chronologique)

Der Begriff der Gnosis. Inaugural Dissertation zur Erlangung der Doktor würde der Hohen Philosophischen Fakultät der Phillips-Universität zu Marburg, Göttingen, Hubert & Co., 1930.

Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Ein philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1930.

Gnosis und spätantiker Geist, I, Die mythologische Gnosis, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1934.

« Gnosticism and Modern Nihilism », in *Social Research*, 19, 1952, 430-452.

Gnosis und spätantiker Geist, II, Von der Mythologie zur mystischen Philosophie, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1954.

The Gnostic Religion : The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity, Boston, Beacon Press, 1958. (H. Jonas, *La Religion gnostique*, trad. L. Évrard, Paris, Fayard, 1978).

Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1963. (Trad. partielle : H. Jonas, *Entre le néant et l'éternité*, trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Belin, 1996).

Philosophical Essays : From Ancient Creed to Technological Man, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1974.

« La Science comme vécu personnel », in *Études phénoménologiques*, n. 8, 1988, p. 9-32.

« Heidegger et la théologie », trad. L. Évrard, avec une introduction de D. Janicaud, in *Esprit*, 51, 1988, pp. 316-340.

Le Principe responsabilité, trad. J. Greisch, Paris, Éditions du Cerf, 1990.

« De la gnose au Principe responsabilité. Un entretien avec Hans Jonas », in *Esprit*, mai 1991, pp. 5-21.

« Philosophie. Rétrospective et prospective à la fin du siècle », trad. J. Greisch, in *Le Messager européen*, 7, 1993, pp. 331-348.

Le Concept de Dieu après Auschwitz, Paris, Éditions Payot & Rivage, 1994.

Le Phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique, trad. D. Lories, Bruxelles, De Boeck Université, 2001.

Souvenirs, trad. S. Cornille, Paris, Rivages, 2005.

Problemi di libertà, E. Spinelli (éd.), Turin, Aragno, 2010.

Essais Philosophiques. Du credo ancien à l'homme technologique, Paris, Vrin, 2013.

*Liste des sigles utilisés dans la présentation
pour les textes de Jonas et leur traduction éventuelle*

APFP	(1930)	Augustin und das paulinische Freiheitsproblem
BG	(1930)	Der Begriff der Gnosis
CDA	(1994)	Le Concept de Dieu après Auschwitz
E	(2003)	Erinnerungen
ENE	(1996)	Entre le néant et l'éternité
EPh	(2013)	Essais Philosophiques
GEN	(1952)	Gnosis, Existentialismus und Nihilismus
GPR	(1991)	De la gnose au Principe responsabilité
GR	(1958)	The Gnostic Religion
GSG I	(1930)	Gnosis und spätantiker Geist I. Die mythologische Gnosis
GSG II	(1954)	Gnosis und spätantiker Geist II. Von der Mythologie zur mystischen Philosophie
HTH	(1964)	Heidegger et la théologie
PEF	(1998)	Pour une éthique du futur
PhE	(1974)	Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man
PhV	(1966)	Le Phénomène de la vie
PR	(1990)	Le Principe responsabilité
PRP	(1993)	Philosophie. Rétrospective et prospective à la fin du siècle
PUMV	(1992)	Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen
RG	(1978)	La Religion gnostique
S	(2005)	Souvenirs
SD	(1930)	Über die hermeneutische Struktur des Dogmas
SVP	(1988)	La science comme vécu personnel

Note de la traductrice

La traduction, c'est là une évidence, est tout à la fois un honneur rendu au texte qui la subit et une épreuve pour lui – sans doute nécessaire et salutaire quand il s'agit de philosophie. Un honneur, puisque son intérêt franchit les frontières du public qui y accède linguistiquement en première main. Une épreuve d'intégrité et de fidélité au moment de franchir cette frontière. Pourtant, ce rapport de la pensée à la langue dans laquelle elle se forge, s'il n'est pas nouveau, demeure très problématique. Partant du présupposé que la pensée ne saurait se laisser définitivement enferrer dans un idiome particulier sous peine de ne plus guère donner à penser, nous voyons dans la démarche de traduction un intérêt autant pour le penseur que pour le pensé. Une épreuve nécessaire donc. Toutefois, dans cette épreuve, nous nous sommes efforcés de respecter au mieux le texte original. Nous espérons ainsi ne pas induire notre propre interprétation auprès des lecteurs, même si quelques choix se sont avérés inévitables.

Les options de notre traduction ont été les suivantes :

Nous cherchons à rester aussi proche que possible de la version allemande notamment pour la syntaxe ce qui explique la longueur des phrases que nous n'avons que très rarement décidé de modifier ; et ce certes parfois au risque de forcer l'esprit de la langue française. Dans la traduction que nous proposons, nous restons fidèle à cette langue parfois lourde et ambiguë, afin d'induire le moins possible d'interprétation. L'apparent « forçage » a donc lieu en français, parce qu'il est bien présent aussi en allemand. Nous laissons par exemples les tirets entre deux phrases, mais rendons en italiques les caractères gothiques écartés.

En revanche, nous évitons, autant que possible, de garder dans le texte français des termes allemands même ceux qui seraient réputés intraduisibles ou désormais admis (*Weltanschauung*, *Urmensch*, *Geistgeschichte*...). À une exception près toutefois : le *Dasein*. Nous avons gardé ce terme allemand pour quatre raisons : d'abord parce qu'il est largement reçu dans les traductions de Heidegger, ensuite pour tenir présent à l'esprit du lecteur que Jonas se situe dans la mouvance de *Sein und Zeit* au moment de la rédaction de ce texte et que ce terme devait encore recevoir ses interprétations, mais aussi afin de pouvoir

marquer la différence entre *Dasein* et *Existenz*, enfin et surtout pour souligner la dimension transcendante qui demeure au sein de l'hérméneutique de Jonas. Aux néologismes quelque peu barbares, moins redoutés par l'allemand que par le français, nous avons préféré les périphrases, ce qui d'ailleurs distend encore le rythme.

Cependant il faut ici aussi noter une exception : *Entweltlichung*. Afin de lui garder un aspect actif et l'équivalent de sa racine *Welt*, nous avons opté pour « démondanisation » qui marque un éloignement du monde, ce que le terme « acosmisme » ne rend qu'imparfaitement et que nous devons réserver pour traduire « *Akosmismus* », que Jonas utilise également.

Nous traduisons *transmundan* par outremondain et non par transmondain pour exclure la dimension de traversée, de passage¹⁰. Cette traduction nous semble en effet plus fidèle à la dimension radicalement non mondaine du Dieu gnostique : « non seulement transcendant (*überweltlich*), mais le non-mondain (*Nicht-Weltliche*), purement et simplement l'anti-mondain (*Anti-Weltliche*) » (BG, 12). Le préfixe français « outre- », traduit donc mieux l'aspect excessif de la transcendance divine¹¹ (*extra-mundane Gott, contra-mundan*) qui force Jonas à recourir à un terme de racine latine. Le « trans- » (au-delà) s'est transmis au français en donnant davantage l'idée d'un passage, « au travers de », qui convient mal en l'occurrence. Chez les gnostiques, il s'agit bien d'un « Dieu d'outre-monde¹² », outremondain donc.

Enfin, selon le contexte, nous avons traduit *allgemein* tantôt par général, tantôt par universel.

Nous avons gardé dans le texte la pagination du texte original allemand qui apparaît entre parenthèses carrées.

Enfin, nous avons choisi de translittérer les mots grecs cités par Jonas.

10 Nous suivons en l'occurrence L. Évrard qui traduit ainsi l'anglais *transmundane*.

11 Chez Plotin par contre, Dieu est extrêmement transcendant, mais pas excessivement.

12 C. Chalié, « Dieu sans puissance », in H. Jonas, *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, Paris, Payot, 1994, p. 49.

HANS JONAS
HISTOIRE ET MÉTHODOLOGIE
DE LA RECHERCHE

Traduit par Nathalie Frogneux



PRÉFACE DE RUDOLF BULTMANN

[VI] Je voudrais introduire brièvement l'ouvrage du docteur Hans Jonas dont j'ai suivi la genèse et le développement avec le plus vif intérêt et dont est présentée ici la première partie : l'accueil qu'a, au moins en partie, trouvé son premier écrit, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem* (1930), me laisse escompter que son nouvel ouvrage pourrait également être, çà et là, l'objet d'un malentendu quant à ses intentions. Certes, j'espère que la puissance de représentation de l'auteur, qui a mûri entre temps, suffira à gagner le lecteur à sa cause. Celui-ci remarquera aussi que l'auteur a renoncé à certaines audaces d'expression tolérables, il est vrai, chez la débutant brillant de 1930. Je voudrais empêcher que ce nouvel ouvrage se heurte *a priori* à un quelconque préjugé. Par conséquent, je voudrais dire que, pour avoir depuis de années voué une large part de mon travail à l'étude de la gnose, je n'ai jamais, dans aucune des recherches consacrées jusqu'ici à ce domaine – et l'on sait qu'il en existe d'excellentes – appris autant que dans celle-ci pour une connaissance véritable de ce phénomène de la gnose dans l'histoire des idées ; de fait, c'est seulement ici que la signification du phénomène s'est dégagée pour moi dans toute son ampleur. Si cet ouvrage s'inscrit bel et bien dans la continuité de la recherche actuelle, toutefois, c'est avec lui, me semble-t-il, qu'est pour la première réellement accomplie l'intégration de la gnose dans l'histoire de l'Antiquité tardive ; et qu'apparaît clairement son apport dans la modification de la compréhension du monde de l'Antiquité jusqu'au christianisme de l'Occident ; ainsi, la question du rapport entre le christianisme et la gnose reçoit-elle un nouvel éclairage dans la mesure où elle n'est plus limitée à des phénomènes isolés du Nouveau Testament et de l'histoire de l'Église ancienne, mais concerne la compréhension chrétienne du

monde et du salut tout entière. La méthode de l'auteur, qui consiste à saisir le sens véritable d'un phénomène historique par le principe de l'analyse existentielle, me semble avoir fait ici la preuve éclatante de sa fécondité ; je suis certain dès lors que ce travail enrichira à maints égards la recherche dans le domaine de l'histoire des idées, et avant tout l'interprétation du Nouveau Testament.

Rudolf Bultmann

Marbourg, le 14 juin 1934

EXTRAIT DE LA PRÉFACE DE L'AUTEUR POUR LA DEUXIÈME ÉDITION

[VII] Qu'après vingt ans paraisse inchangée – hormis de légères corrections – une réimpression de la première édition, ne signifie en aucun cas que, selon l'auteur, l'ouvrage ne nécessite pas d'amélioration ou que la recherche de ces vingt dernières années ne mérite pas d'être prise en considération. Il se fait simplement que le moment d'une révision radicale n'est pas encore venu ; par ailleurs, une demande constante de ce texte semble justifier que l'ouvrage, qui n'a été connu et commenté que de façon imparfaite étant donné les conditions anormales des années trente, soit à nouveau rendu accessible sous sa forme initiale. En fait, dans la plupart des cas, il doit encore trouver sa première critique véritable. Car, pour instructifs que soient les quelques commentaires érudits qui lui ont été consacrés à cette époque – vis-à-vis desquels d'ailleurs je n'acquiesce pas ma dette de reconnaissance en reprenant ce texte sans modification pour l'heure –, la critique scientifique a toutefois largement fait défaut, du moins en Allemagne. Je ne peux pas juger dans quelle mesure cela tient au fait qu'il s'agissait d'un auteur juif ou au retard de la deuxième partie dont, je le sais, certains critiques attendaient la parution annoncée. Mais, outre ces raisons externes à l'œuvre, il en existe une qui lui est plus inhérente et je crains qu'elle ne subsiste aujourd'hui comme autrefois. C'est qu'en l'occurrence cet ouvrage ne ressort, directement et entièrement, d'aucune des disciplines scientifiques habituelles. Dans la collection des *Forschungen* (Recherches), il est, vu le projet et l'approche philosophiques, une sorte d'intrus – mais par sa matière, il tombait clairement dans son champ, de sorte que les théologiens et les historiens des religions devaient le considérer comme relevant de leur conception et, ce faisant, s'accommodaient également, de plus ou moins bonne grâce, de sa dimension philoso-

phique. Quant aux philosophes, dont j'avais attendu presque davantage d'intérêt, la matière leur est probablement trop étrangère pour qu'ils en fassent autant de leur côté. En tout cas, aucune recension philosophique n'a été portée à ma connaissance (à une exception, thomiste française, près). Il en aurait sans doute été autrement si l'analyse de Plotin de la deuxième partie avait été disponible qui, en raison du thème, aurait certes intéressé les historiens de la philosophie. C'est dans cette mesure que la fortune privée [VIII] du travail sur lequel la préface au deuxième volume donne quelque information, a déterminé l'accueil public réservé à sa première partie. Si c'est bien le cas, la première moitié de la deuxième partie paraissant maintenant, qui, même sans le traitement du néo platonisme, mène déjà à la sphère plus familière de l'histoire de la philosophie, peut créer des conditions quelque peu plus favorables. Pour les critiques des historiens des religions, l'« amalgame » de son objet avec la philosophie est à la fois loué et déploré, perçu comme éclairant et occultant, comme utile et superflu. Il ne reste à l'auteur qu'à ajouter ceci : pour lui, il ne s'agit pas ici d'un supplément dissociable ; au contraire, une visée centrale de la recherche était de tenter une interprétation philosophique d'un phénomène historique. – La fortune véritable d'un livre se trouve auprès des lecteurs et je ne pouvais pas la suivre depuis la Palestine durant la première décennie de son existence. Ce n'est que lorsque je revis l'Allemagne à la fin de la guerre, que j'appris, lors de rencontres personnelles, que ce livre – tel qu'il était demeuré sous sa forme lacunaire – avait produit son effet en silence et avait fait son chemin pour ainsi dire dans mon dos et dans celui de la critique. Je rencontre aujourd'hui beaucoup de ses idées en des lieux épars de la littérature contemporaine.

Il y a des années déjà, l'éditeur a constaté une demande pour le volume épuisé et proposait une impression photomécanique. En considérant cette proposition, je me rendais compte que, dans le domaine de la gnose, beaucoup de choses avaient eu lieu, que – absorbé dans des travaux d'un autre genre – je n'avais suivies qu'en partie ; et quand je l'avais fait, je ne m'en étais pas encore servi pour vérifier ma propre perspective, en la complétant ou en la corrigeant. Mais récemment, les découvertes de Nag-Hammadi ont voué à l'échec toute tentative de parvenir à une telle élaboration dans le contexte

de l'actuelle réimpression ; et d'autre part, elles ont, pour plusieurs années, fait bouger les choses si fondamentalement, surtout en ce qui concerne la spéculation valentinienne essentielle à mon exposé ; qu'il m'a semblé préférable pour le moment de ne proposer, une fois encore, que le texte de 1934 et de réserver la prise en considération des nouvelles recherches à une annexe détaillée qui sera jointe au dernier volume à paraître plus tard. En attendant, il faut espérer que la publication des nouveaux trésors coptes aura suffisamment progressé pour en permettre une utilisation complète...

Hans Jonas
Ottawa (Canada), mai 1954



PRÉFACE À LA TROISIÈME ÉDITION

[IX] Les attentes suscitées par les textes de Nag-Hammadi, exprimées dans la préface à la deuxième édition, n'ont pu être comblées que partiellement au cours des quelques huit années qui se sont écoulées avant l'entreprise de cette troisième édition à la fin de l'année 1962 ; de la quarantaine d'écrits de cette grande découverte dans le domaine de la gnose, seuls sept textes étaient rendus accessibles par une traduction intégrale de leur contenu. Il s'agissait toutefois de textes importants qui permettaient des observations précieuses ; d'autre part, étant donné l'allure traînante et erratique qu'avait adoptée l'édition des découvertes pendant plus de 15 ans, ce qui ne fait pas honneur à la corporation, il ne semblait pas indiqué de faire dépendre de l'avancement incertain de l'édition la nouvelle publication sollicitée de ce volume à nouveau épuisé. À cet égard, un *chapitre supplémentaire* (le chapitre 4), consacré aux nouveaux textes, a été écrit et son caractère provisoire, consciemment assumé, imposé par les hasards de la date d'achèvement – au printemps 1963 ; d'autant que des échéances ultérieures, tout aussi arbitraires, n'auraient d'ailleurs pas été épargnées. Cependant, le hasard voulut à nouveau qu'un retard technique imprévu dans la réédition coïncida justement avec une étape supplémentaire de l'édition des sources ; de sorte que notre étude est, au moment même de sa parution, en retard de quelques numéros sur l'état des publications¹. Mais toute

1 Entre la composition et la publication sont parus : M. Malinine (*et al.*), *De resurrectione Epistula ad Rheginum* (codex Jung XXIIr-XXVv), Zürich-Stuttgart 1963 ; M. Krause, P. Labib, *Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes*, Wiesbaden, 1962 ; A. Böhlig, P. Labib, *Koptischgnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi*, Halle-Wittenberg, 1963 ; W. Till, *Das Evangelium nach Philippos*, Berlin, 1963. Un aperçu général

étude devra encore, durant les années à venir, compter avec le même phénomène ; elle saluera d'avance les compléments d'information ; et la question est moins de savoir tout ce qui n'a pas encore été pris en considération, que de savoir si quelque affirmation présente sera *invalidée* par des mises à jour ultérieures. Depuis la première nouvelle de cette grande découverte, quiconque s'était prononcé assez catégoriquement sur l'essence de la gnose a été confronté à cette question. À cet égard, j'éprouve maintenant, vu ce qui a été publié entre temps, beaucoup moins de réserve que je ne l'exprimais dans la préface de 1954. Le nouveau matériel, de même qu'il s'accorde avec le témoignage patristique, ne me semble [X] pas non plus inviter à corriger le moindre point essentiel, et certainement pas à rétracter la perspective sur la gnose exposée dans ce travail. Et même, pour la spéculation valentinienne désignée comme « centrale », sur laquelle la réserve mentionnée portait plus particulièrement, je trouve confirmée d'une façon assez surprenante, par l'*Evangelium Veritatis*, une thèse qui m'est particulièrement chère.

Sur l'aile manichéenne du large front gnostique, j'ai cru au moins devoir ajouter à mon exposé de 1934 quelques *suppléments* tirés des sources originales rendues accessibles depuis lors, surtout du *Livre des Psaumes* copte. Aussi ai-je pu apporter maintes améliorations sur le plan des citations et des données bibliographiques dans le chapitre sur Mani lui-même (3, 2), par exemple substituer à la traduction française de Sévère d'Antioche par Kugener, la traduction allemande que propose depuis A. Adam ; prendre en considération la publication de Skand par P. J. de Menasce, etc.

Par contre, je ne me suis pas risqué à insérer plus avant les résultats du travail exceptionnel de Lady Drowers dans mon étude limitée des Mandéens. Cette éminente chercheuse ne laissait pour moi aucun doute sur sa conviction que, quand il s'agit des Mandéens et bien plus encore des Nazoréens eux-mêmes, il faudrait s'en tenir davantage au culte effectif qu'à la théologie littéraire, et davantage aux écrits secrets (découverts par elle) qu'à la mythologie exotérique (« *half-folklore* ») de Ginza. Je m'en remets volontiers à son

par M. Krause, *Der koptische Handschriftenfund bei Nag Hammadi, Umfang und Inhalt*, Le Caire, 1962, pp. 121-132.

autorité. Mais ce que je cherchais à emprunter aux écrits traduits par Lidzbarski pour l'ensemble des traits symptomatiques de l'esprit gnostique en général peut garder *sa* validité même si, dans le développement de cette secte, la doctrine sacerdotale secrète d'un autre type a relégué ces écrits au rôle de la couche « populaire » : même dans ce cas, ces écrits doivent exprimer quelque chose que quelqu'un a cru un jour.

Finalement cette troisième édition est l'occasion d'ajouter au volume, qui de toute évidence est manifestement utilisé souvent pour lui-même, ses propres *index* détaillés. Pour l'aide précieuse qu'elle a fournie à cet égard, que soit remerciée ici Mademoiselle Gertrud Chappuzeau, *Master of Arts*.

Hans Jonas
New Rochelle, N.Y. (U.S.A.), février 1964



HISTOIRE ET MÉTHODOLOGIE DE LA RECHERCHE

1. *La découverte d'une « gnose » syncrétique générale*

[1] Dans l'étude du syncrétisme de l'Antiquité tardive, le problème de la *gnose* offre depuis longtemps un fil conducteur permettant d'exploiter des secteurs entièrement nouveaux. C'est de lui que partait aussi le questionnement plus global qui faisait éclater les limites de la conception humaniste classique d'une part et de la conception théologique d'autre part. La découverte, encore réalisée dans le cadre de la philologie classique, d'une « gnose » *païenne* (hellénistique), indépendante de la gnose chrétienne et antérieure à elle, donna à cette question une impulsion décisive. Ainsi le concept même de gnose se modifia-t-il fondamentalement, lui qui, dans l'usage des historiens de l'Église emprunté à la patristique, avait jusqu'alors exclusivement désigné une hérésie chrétienne, il devint beaucoup plus large et, comme il s'avéra par la suite, un intitulé très fécond pour des phénomènes qui se situaient fondamentalement au-delà de la démarcation (à l'époque certes encore très problématique) entre christianisme et paganisme. Or précisément la compréhension du caractère problématique de la ligne de démarcation, allant jusqu'alors de soi, qui séparait deux mondes sans rapport entre eux, était le fait significatif pour l'histoire.

2. *Portée pour la théologie chrétienne*

Pour la théologie chrétienne, en tant qu'étude de l'Église primitive, ceci signifiait qu'un phénomène, jusqu'alors considéré comme interne au christianisme, même s'il était hérético-chrétien, se posait

désormais dans l'espace culturel commun comme une tendance spirituelle émergeant et s'imposant tout autant à l'extérieur qu'à l'intérieur du christianisme. Ainsi le christianisme naissant apparaissait-il pour la première fois, bien que au départ pour une part de sa manifestation seulement, comme un élément conditionné à l'intérieur du réseau des courants religieux syncrético-hellénistiques. Et alors, en même temps que le concept élargi d'une gnose syncrétique générale était sorti des *hérésies* (selon l'acception habituelle seules « gnostiques ») [2] pour envahir également la littérature proprement chrétienne – en amont, d'une part, jusque dans la littérature chrétienne primitive (en particulier dans l'interprétation de l'univers des idées et la conceptualisation paulinienne et johannique) ; en aval, d'autre part, dans la patristique grecque (en particulier l'école alexandrine) et le monachisme primitif – ; le christianisme s'était dans une large mesure ainsi soudain transformé en un élément de l'histoire des religions syncrétiques. Mais par là même, plus radicalement que jamais auparavant, s'effondraient l'isolement et la position tout particulière dans laquelle se trouvait la théologie, qui tend à considérer son objet comme absolument incomparable à tout autre phénomène contemporain limitrophe ; et l'isolement caractéristique de la théologie elle-même comme science s'estompait vis-à-vis des disciplines scientifiques profanes dédiées à l'étude de l'Antiquité tardive. Or, cela signifiait que la théologie elle-même se voyait contrainte d'entrer dans le front des disciplines qui étudient le syncrétisme et de collaborer à l'explication de ce phénomène de l'histoire des religions, comme sa tâche la plus propre.

3. Portée pour la philologie classique (science de l'Antiquité)

C'est un changement analogue qu'éprouvait, à l'égard de ce même objet, la philologie classique qui eut l'initiative de ce nouveau courant de recherche. La tradition humaniste de notre science de l'Antiquité, son enracinement dans l'Antiquité classique comme dans l'*ens realissimum*, faisait depuis longtemps concevoir l'hellénisme tardif essentiellement comme un produit de l'évolution interne à l'esprit grec et plus précisément à la culture antique au sens propre (même si

peut-être c'était sous des dénominations négatives comme celle de « décadence »). La désormais très célèbre caractérisation de la gnose par Harnack comme « hellénisation aiguë du christianisme » reflète cette conception de la gnose considérée à ce moment-là encore à l'intérieur du christianisme². Un recueil de textes grecs, appelé le *Corpus Hermeticum*, constituait d'abord la source principale de la gnose païenne récemment mise à jour et en fournissait la première preuve (Reitzenstein, *Poimandres, Studien zur griechisch-ägyptischen Literatur*, 1904). Mais celle-ci introduisait déjà directement à des domaines de pensée non grecs ; [3] quelque incertaines que fussent les premières identifications de son origine. Le revêtement conceptuel grec, souvent pseudo-philosophique, fut percé à jour et derrière lui s'ouvrit au regard un monde étrange, encore situé au niveau d'une conscience mythique qui, sous cette couche universelle recouvrant le monde de l'époque de la civilisation antique dans sa totalité, menait sa propre vie et qui cherchait à venir à la lumière. Si ceci se révéla tout d'abord à partir du seul phénomène de la gnose, cette découverte était néanmoins capable d'imprimer un tournant décisif à l'hellénisme tout entier. Car, suivant la voie mise au jour, on se vit entraîné dans des rapports toujours plus globaux, et il s'avéra qu'il s'agissait d'un phénomène représentatif de l'époque (des premiers siècles après J. C.), époque qui n'était plus à comprendre du point de vue de l'histoire interne de la pensée grecque, mais qui renvoyait d'autant plus expressément à des réalités extérieures à celle-ci. Une fois ce phénomène discerné, des témoignages jusqu'alors muets, qu'ils aient été ignorés ou extérieurs au domaine de la philologie classique, devenaient audibles pour l'oreille maintenant avertie et commençaient à trouver des liens entre eux par-delà les limites de cette discipline ou de bien d'autres encore, pour former un cercle de parenté étroite. Ainsi, au cœur de son domaine le plus propre, qui lui semblait être son monopole – celui de la culture antique au mo-

2 Dans le résumé de l'histoire de la recherche que donne Bousset dans son introduction aux *Hauptprobleme der Gnosis*, on apprend qu'une étape de la recherche avait déjà précédé, qui soulignait fortement le caractère oriental de la gnose (Mosheim, Baur, Lipsius, Hingelfeld). Ces étapes correspondent à la succession du romantisme et du néoclassicisme dans l'histoire des idées allemandes du XIX^e siècle.

ment de sa domination et de son extension maximales – la philologie était poussée à sa limite en un point essentiel ; – elle entreprit alors résolument de dépasser cette limite pour collaborer avec d'autres disciplines en ne reculant pas devant le risque d'un certain dilettantisme. C'est cet affranchissement de la perspective exclusivement humaniste qui était décisif : elle aiguisait le regard sur ce qui, sous le revêtement conceptuel et linguistique grec de l'époque, était radicalement non grec. (Et précisément, cette « parure » avait toujours exercé une grande séduction formelle sur l'histoire humaniste des idées dans son ensemble, y compris l'histoire de la philosophie.) Cette perspective ouvrait les yeux sur les composantes « barbares » comme principes spirituels positifs dans l'ensemble (aussi problématique que devînt cet « ensemble » comme tel) – mais en même temps sur les vestiges et les nouveaux commencements des littératures barbares elles-mêmes, ce qui la fit sortir complètement de son domaine linguistique propre. Ainsi ce tournant forçait-il à quitter le monde familier de la pensée grecque pour diriger son regard vers un monde étranger immense, à première vue assez chaotique.

4. *Rapprochement des disciplines : lien avec l'orientalisme*

[4] Après donc que la fascination devant la forme grecque eut brisé le charme humaniste et que la position absolue de l'hellénisme fut tombée, le champ était libre pour une collaboration de grande envergure des disciplines concernées. D'une part, la théologie la plus largement impliquée (c'est-à-dire la théologie protestante de la *Religionsgeschichtliche Schule*, l'École de l'histoire des religions) établissait le lien avec le courant de recherche (Bousset) ; d'autre part, l'émergence toujours plus forte de l'élément « oriental » – déjà apparu dans l'étude des religions à mystères – conduisait à une étude spécifique des religions syncrétiques proche-orientales (en particulier Cumont) ; les études sémitiques (Lidzbarski) et surtout depuis peu les études iraniennes (entre autres Schaefer) s'y adjoignaient (sur le plan linguistique, le cercle s'étendait encore plus loin, à la langue turque et même chinoise). Ainsi le syncrétisme légitime-t-il son nom dans le rapprochement de disciplines à l'origine séparées.

Ce n'est que par une convergence semblable que le syncrétisme peut parvenir à une conception unifiée au-delà du morcellement contingent selon des points de vue linguistique, géographique ou dogmatique-religieux, morcellement en domaines spécialisés sans rapports entre eux, et qu'il peut les attribuer à des disciplines particulières.

Cette collaboration des chercheurs a mis au jour, durant les dernières décennies, un riche matériel. Le nouveau regard sur les sources originales de l'Orient (et des idiomes orientaux) fut tout particulièrement fécond, grâce notamment à l'apport des découvertes archéologiques. Que soient ici mentionnés deux de ces acquis majeurs qui sont encore loin d'être entièrement exploités : les sources mandéennes récemment rendues accessibles par la traduction de Lidzbarski et inestimables pour la connaissance de la gnose (sémitique) orientale autochtone qui, même au terme de ce travail grandiose d'une vie trop tôt interrompue, ne sont encore que partiellement disponibles (peut-être même est-ce la plus petite partie des écrits conservés) ; et en second lieu, les fragments manichéens, retrouvés durant les décennies d'avant-guerre à la faveur des diverses expéditions au Tourfan, qui permettent de connaître d'une façon tout nouvelle cette grande religion, en substituant aux textes occidentaux des sources originales dont une large part attend encore d'être publiée et traduite. Ces deux découvertes furent des points de départ et de cristallisation de la recherche qui progresse à grands pas.

5. Caractérisation du nouveau domaine de recherche selon le contenu

Le fil conducteur pour avancer dans ce domaine inconnu restait essentiellement le concept de « gnose » dont la signification exemplaire [5] fut confirmée toujours à nouveau. Au sens le plus large, il constituait, en définitive, l'intitulé et pour ainsi dire le mot-clé de tout cet ensemble de spéculations mythiques (et aussi quasi philosophiques) ainsi que de pratiques cultuelles sotériologiques à travers lesquelles s'exprimait la sensibilité eschatologique du monde de l'époque se propageant à partir de l'Orient. – Quels phénomènes se trouvent alors réunis sous cette catégorie ? Pour ce qui est du conte-

nu, il s'agit surtout des *motifs fondamentaux* suivants : 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 ou d'une chute partielle du divin (par sa propre faute ou sous l'effet de la contrainte) ou comme l'œuvre des forces opposées au divin, ou les deux à la fois. La spéculation anthropologique : la chute dans la nuit des temps et l'assujettissement au monde de l'« homme primordial » divin, à la fois puissance cosmogonique et principe anthropologique. La doctrine d'une âme cosmique et d'une âme supra-cosmique en l'homme ; la première (*psychè* – au sens étroit) est la dot des forces mondaines et spécialement des astres que l'âme supra-cosmique a dû traverser lors de sa chute (le *pneuma* en l'homme ou « l'homme pneumatique, intérieur ») et à la loi desquelles elle se trouve ainsi soumise (spéculations astrologiques). L'existence terrestre en tant que servitude en terre étrangère qui marque comme telle une victoire des ténèbres sur la part arrachée à la lumière. L'élévation de l'individu grâce à la « gnose » au-delà de cet enchaînement mondain ; la rédemption définitive comme ascension de l'âme (de l'âme « authentique ») à travers les sphères ennemies, ascension qui, elle aussi, ne peut s'effectuer qu'au moyen de la gnose. Le dépouillement des enveloppes terrestres étrangères, le retour vers la lumière non mondaine de l'au-delà (accomplissement de la gnose). Ou bien la descente d'un envoyé de la lumière dans l'abîme, qui dès lors brise le charme du monde et en libère les âmes enchaînées. 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.

6. Caractérisation selon la forme (classification des sources)

Ces thèmes, sous les diffractions et les déguisements les plus variés – souvent avec un seul motif partiel isolé de l'ensemble, souvent

aussi ne résonnant qu'indirectement dans une formule sacrée quelconque ou une image mythique –, se trouvent éparpillés en des aires géographiques très diverses et à travers une littérature très disparate. Nous caractérisons brièvement les témoignages selon leurs classes principales :

a) *Le groupe gréco-païen*

[6] Si nous partons, conformément à l'entrée en matière de la recherche, des *Hermetica* comme documents exemplaires de ce groupe, nous rencontrons alors, d'une part, (en allant pour ainsi dire « vers le bas » dans la hiérarchie de l'esprit) les couches inférieures magiques de la religion, de la magie inférieure et supérieure : des papyrus magiques égypto-hellénistiques, des écrits d'alchimie, des notions d'astrologie attestées de façon éparse. – La littérature hermétique elle-même est représentée par un important corpus de traités et en outre à travers des fragments de divers auteurs tardifs (entre autres Stobée et Lactance). Sur le même plan que la religion d'Hermès, quoique sans sa présence littéraire publique, on trouve les religions hellénistiques à mystères qui, sans doute à titres divers, appartiennent au cercle gnostique et grâce auxquelles, pour ce que nous en savons, on peut recueillir maints témoignages sur la figure hellénistique du monde des idées en question. Les sources sont des comptes rendus de ces mystères par des auteurs de l'Antiquité tardive (entre autres Apulée, Plutarque sur les mystères d'Isis, le *contre Celse* d'Origène sur les mystères de Mithra) et même dans de rares cas des restes de textes liturgiques de ces mystères (« liturgie de Mithra » ?). – Vers le « haut » enfin le rayonnement gnostique atteint la sphère de la philosophie de l'Antiquité tardive : Philon d'Alexandrie, le néopythagorisme et le néo platonisme qui, avec des réflexions théoriques multiples, des formations conceptuelles et des idées éthico-religieuses, s'intègrent à ce contexte. Pour ce qui est du néoplatonisme, cela ne vaut pas seulement pour Porphyre, Jamblique ou en général pour des formes postérieures orientalisées (« dégénérées »), mais bien pour Plotin lui-même ; et celui-ci est une source gnostique non seulement par son traité contre les gnostiques, mais aussi et surtout, comme nous voulons le montrer, par des par-

ties essentielles de sa propre pensée, – dans laquelle l'intersection caractéristique avec la pensée grecque originale confère à ce grand esprit son charme unique.

b) *Le groupe gréco-chrétien*

Dans le domaine chrétien, c'est avant tout la littérature combattant les hérésies qui, bien qu'exposée de manière tendancieuse (à utiliser donc de façon critique), constitue la source principale pour notre connaissance de la gnose ; entre autres Irénée, Hippolyte, Épiphane, les Alexandrins Clément et Origène, et, pour ce qui est de Marcion, principalement Tertullien. Sa valeur en tant que source réside avant tout dans ses nombreuses citations littérales et ses extraits de la littérature gnostique (le plus souvent des fragments de tailles très diverses, mais également la totalité d'un texte aussi important que l'hymne naassène chez Hippolyte ou la *lettre à Flora* de Ptolémée chez Épiphane), ensuite ses comptes-rendus des enseignements et des cultes gnostiques ; elle réside enfin, de manière plus limitée, dans la polémique. Très exceptionnellement, les écrits gnostiques chrétiens ont aussi été conservés de façon immédiate : la littérature gnostique copte, les *Odes de Salomon*, auxquelles il convient dans un certain sens d'ajouter les *Actes de Thomas* (qui nous procurent un des plus beaux poèmes gnostiques : *l'Hymne de l'âme* ou *le Chant de la Perle*). Mais au-delà de ce domaine gnostique déclaré, une analyse plus aigüe, soutenue par une étude terminologique et conceptuelle comparative, révèle aussi que de vastes pans de la littérature proprement chrétienne se trouvent, d'une manière ou d'une autre, dans le champ de rayonnement des représentations gnostiques : dans la littérature chrétienne primitive cela vaut presque pour toute la partie non synoptique du Nouveau Testament, et avant tout pour Paul et Jean l'Évangéliste ; (dans ce cas, la question reste totalement ouverte de savoir dans quelle mesure l'appartenance [7], par-delà l'appareil conceptuel, l'iconographie et les formules stéréotypées, atteint la véritable substance de la pensée : la force et le développement d'un monde d'idées s'expriment certes aussi par l'influence sur l'aspect formel et les expressions langagières d'une littérature).

Parmi les Apocryphes, nous notions déjà les *Actes de Thomas* ; de manière plus conditionnelle et à titres divers, d'autres textes interviennent aussi comme sources, notamment l'apocalyptique juive (par exemple : les *Actes de Philippe*, l'*Ascension d'Isaïe*, et le *Testament de Job*). Dans la patristique, c'est particulièrement le cercle de la spéculation alexandrine, et avant tout d'Origène dont, pensons-nous, le cœur même de la pensée s'avère appartenir à l'esprit gnostique. C'est en partie de celui-ci et en partie du néo-platonisme que dépendent les spéculations de la mystique monastique, en particulier Évagre le Pontique (de même que la sur-rendre postérieure de Denys l'Aréopagite), en général pour tout le champ de la pensée religieuse qui est essentiellement déterminé par le concept de *pneumatikos* (ou ses équivalents) et l'opposition *psychikos-pneumatikos* donc ce qui est typique des manifestations de l'Église d'Orient sans exception, et notamment de celles qui, par cette affinité gnostique, se sont toujours rendues suspectes auprès du courant orthodoxe (Origène et Évagre !). Avec la mystique monacale, il ne s'agit d'ailleurs pas seulement de l'aspect spéculatif qu'on pouvait appréhender de façon polémique à travers les anathèmes, mais aussi plus largement de la pratique religieuse, qui était accessible uniquement aux instruments du pouvoir d'un ordre ecclésiastique direct (conflit qui s'est résolu dans la lutte des clercs contre les spirituels aux IV^e et V^e siècles).

c) *Le groupe oriental (la littérature mandéenne et manichéenne)*

Quittons à présent tout ce champ de la langue grecque (ou latine) et, au plan géographique, les frontières de l'empire culturel gréco-romain pour le cœur oriental de cette production d'idées. Et ici nous rencontrons les témoignages subsistants des formations religieuses et des mouvements eschatologiques de grande envergure que l'Orient de ces siècles-là, en état de profonde effervescence, commençait à générer : nous rencontrons la littérature mandéenne ainsi que la littérature manichéenne, dont nous possédons, pour la première, le corpus complet, même si sa rédaction est postérieure de plusieurs siècles – seule littérature gnostique vraiment originale transmise de génération en génération comme littérature d'une communauté reli-

gieuse se perpétuant jusqu'à nos jours. Les documents de ces deux religions sont, précisément à cause de leur caractère non grec, d'une valeur tout à fait inestimable. Du point de vue linguistique, toute la littérature mandéenne appartient au groupe des idiomes araméens tout comme les écrits manichéens de la phase de fondation de la religion – Mani écrivit ses ouvrages en syriaque à une exception près (en persan). Mais le manichéisme en tant que mouvement missionnaire cosmopolite produisait, outre son canon original syriaque (en grande partie perdu), une très riche littérature théologique et liturgique dans les langues nationales contemporaines de son domaine d'extension qui allait en Occident jusqu'au latin (en particulier celui transmis par Augustin) et en Orient jusqu'aux langues d'Asie centrale (moyen turc) et même jusqu'au chinois. C'est précisément de la partie orientale de cette expansion que nous sont parvenus récemment des restes authentiques (appelés fragments du Tourfan). Au demeurant, les sources manichéennes aussi bien que les sources gnostiques chrétiennes doivent pour la plupart être recueillies dans la littérature antihérétique du christianisme. Pour les latins, nous avons déjà mentionné Augustin ; chez les Grecs : Alexandre de Lycopolis, [8] Titus de Bostra, les *Acta Archelai* et bien d'autres (ainsi les Anathématismes grecs) ; mais un Syrien, le Nestorien Théodore bar Khonai, nous procure une source éminente avec son exposé de la cosmogonie manichéenne, qui est pour une large part un extrait mot à mot d'un écrit original de Mani. Les historiens des religions arabes constituent enfin une dernière source manichéenne (tels En-Nadim, Schahrastani et tout particulièrement le rapport détaillé dans le *Fihrist* du premier). Comme nous l'avons dit, seuls les manichéens d'Asie centrale s'adressent directement à nous à partir des fragments mentionnés des découvertes du Tourfan, en moyen perse, en turc et en chinois. – Pour ce qui est du contenu, cette littérature de l'Orient est plus mythologique, plus fantastique et surtout plus objective et en même temps plus passionnée dans son aspect dualiste et eschatologique que celle qui lui correspond en Occident. Là, le moment sotériologique s'unit immédiatement au moment cosmologique (l'événement salvateur en tant qu'événement de l'univers objectif) et il est, d'autre part, davantage un processus collectif cohérent qu'un processus se déroulant dans chaque individu ; c'est-à-dire qu'il est moins décho-

sifié et individualisé qu'en Occident – donc moins « hellénistique ». (En conséquence, un courant comme le montanisme appartient aussi à ce type oriental spécifique, sans mentionner l'apocalyptique judéo-chrétienne.) La question du caractère originaire du type oriental et du type occidental est controversée quant aux sources communes, tout comme les relations réciproques dans les très nombreuses différenciations. Nous soutenons que les formes des manifestations orientales et les réalités religieuses dont elles témoignent sont l'expression la plus originale de la version de l'existence en question. Mais nous y reviendrons plus tard. Aux témoignages directs de l'Orient s'ajoutent encore les témoignages indirects suivants : les récits sur les sectes baptistes de la Jordanie orientale à la Mésopotamie et au désert arabe ; une information comme celle sur Celse par Origène (c. *Cels.* VII 8 sqq.) sur les débordements exaltés des prophètes samaritains annonçant la fin du monde et la signification sotériologique et mythologique propre à celle-ci. En outre, sous certains points de vue mythographiques (la doctrine de l'homme primordial), des parties plus récentes de l'Avesta et même des récits d'écrivains islamiques (essentiellement ceux cités ci-dessus). À défaut de connaissance suffisante, je ne prends pas le risque de décider dans quelle mesure la Kabbale juive ou certaines de ses réflexions théoriques particulières sont également concernées ici ; un thème comme celui de l'« Homme primordial » cosmique atteste au moins des rapports mythographiques.

Ainsi avons-nous parcouru dans les grandes lignes le champ déterminé par l'interprétation du monde esquissée plus haut ou (exprimé plus prudemment pour des représentants particuliers comme Plotin et Origène) le champ que l'on peut déterminer par celle-ci. En outre, nous devons expliquer plus loin ce que « être déterminé » signifie ici ; en tout cas, « être-déterminé » n'est pas à comprendre au départ dans un rapport de dépendance littéraire ou thématique, même s'il s'exprime nécessairement à travers des contenus communs et partant y est d'abord saisissable ; car on peut noter de nombreuses dépendances et relations d'influences au plan de l'expression devenue autonome. Mais nous entendons d'abord par « être-déterminé » [9] une attitude factuelle du *Dasein* qui porte d'abord ces relations matérielles et détermine leur signification interne. Nous en vien-

drons plus tard à cette question philosophique (très importante pour la méthodologie de l'histoire des idées). Avant cela, nous poursuivons notre compte-rendu historique.

7. *La typologie de la recherche menée jusqu'ici*

La recherche historique des motifs³, – en poursuivant dans toutes les directions les motifs particuliers aux formes multiples, réunis d'une certaine manière sous le terme de « gnose », à la fois selon leurs origines et leurs conséquences, leurs modèles et leurs implications, leurs parallèles, leurs parentés et modifications – a peu à peu touché, ne fût-ce qu'une fois, à tous les secteurs énumérés du domaine décrit plus haut et, de cette façon, a réussi à mettre en relation les uns avec les autres des domaines apparemment très éloignés ; ainsi le premier pas était-il fait pour constituer ce champ comme cohérent en soi pour une étude théorique. Elle ne l'avait en effet pas trouvé sous cette forme. Cette nouvelle voie de la recherche consistait précisément, en effet, en s'écartant du courant humaniste décrit, à abandonner une vieille fiction d'unité ; et le fait de porter à la conscience scientifique la radicale hétérogénéité et l'inconnu provisoire des éléments non grecs, contrastant avec la familiarité et l'univocité des éléments helléniques, était précisément le premier pas dans le sens d'une exploration de ce champ inconnu. Ce n'est pas un champ d'interprétation unifié qui s'ouvrait là, mais au départ un espace inconditionnellement ouvert à de nombreuses possibilités sans restriction de contenu ; champ dans lequel était légitimé, grâce au nom de « syncrétisme », cette indétermination de contenu qu'était la sienne ; et ainsi une large disparité et même une absence de rapport entre ses contenus. Cet « amalgame » donnait une impression chaotique dès que, derrière la couche hellénistique, remarquablement claire à la conscience historique, on revenait aux sources. La

3 « Motif » compris ici dans le sens objectif, comme des « motifs » (« *Leitmotif* ») dans un poème, un morceau de musique, et non dans un sens personnel-psychologique ; et donc non pas comme mobile, comme ce qui produit, mais bien comme ce qui appartient au champ objectif de ce qui est produit.

recherche commença certes immédiatement à mettre à sa façon une unité dans ce chaos et à dégager des lignes directrices. De cette façon, nous utilisons l'expression « recherche historique des motifs » et nous entendons ainsi caractériser le type « philologique » dominant de l'éclairage que nous voulons porter sur un ensemble de témoignages de l'histoire des idées. Il progresse avec détermination en celui-ci comme un fil conducteur vers des motifs matériels particuliers révélateurs [10] et voit sa tâche essentielle dans le dégagement de leurs lignes directrices, du réseau de leurs intersections et de leurs recoupements, et surtout dans l'établissement de ses descendance et de ses ascendances. Les motifs peuvent être mythographiques ou terminologiques, des représentations objectives déterminées ou des motifs conceptuels que l'on peut ériger en type, ou encore des représentations stylistiques ou toutes autres : quoi qu'il en soit, il s'agit de *topoi* identifiables matériellement dans la couche expressive d'un *Dasein* historique, qui en tant que telle est thématisée de manière autonome et comprise en elle-même. C'est suivant ce principe que s'est déroulée toute la recherche de notre champ d'interprétation ; il ne pouvait en être autrement dans la mesure où il s'agissait avant tout d'établir les constats matériels de la recherche. À côté de l'isolement des motifs principaux et de leur étude à travers toutes les ramifications de l'extension littéraire, temporelle et spatiale, ce qui constituait l'intérêt majeur de cette recherche c'est spécialement son retour aux « sources », c'est-à-dire à ses formes chronologiquement premières : en raison d'une attitude fondamentale particulière restant encore à analyser, elle voyait le but essentiel de sa connaissance dans ce retour aux archétypes, dans l'établissement le moins lacunaire possible d'une généalogie objective ; un motif était classifié, entièrement maîtrisé et expliqué de façon satisfaisante quand et dans la mesure où le renvoi était réussi : l'*archè* chronologique est mise sur le même pied que l'*archè* herméneutique qui est la base d'éclairage de l'interprétation. Ainsi cette orientation de la recherche s'inscrit-elle dans le type de la science *explicative* génétique ; qui, bien entendu, n'est pas explicative par un retour à des facteurs *réels* sous-jacents à de tels événements idéels et donc par un retour aux circonstances de vie empiriques générales des groupes qui en étaient les représentants concrets – pour cela, une rupture du niveau idéal serait précisément

requis⁴ – ; au contraire, elle est explicative à travers les filiations, intra-idéelles, auxquelles on reconnaît une causalité propre et autonome en soi. C'est donc une explication *morphologico-causale* dans la mesure où les figures morphologiques elles-mêmes sont aussi bien ce qui cause que ce qui est causé et qu'elles créent leurs déterminations strictement entre elles dans leur séquence temporelle ; et donc elles n'ont pas besoin d'être transcendées pour expliquer. Pour constituer une unité, ne venait plus alors s'ajouter à ce principe de synthèse généalogique que la question de savoir lequel de ces motifs ainsi séparés et recherchés est *dominant* dans l'ensemble, ou combien d'entre eux sont dans celui-ci les facteurs principaux. C'est l'ultime [11] idée d'unité possible à ce niveau de l'analyse qui est même d'emblée disposée à s'accommoder d'un nombre d'éléments irréductibles. C'est l'unité de l'élément qui rend possible de nouvelles combinaisons. Quant à l'unité prise dans un sens différent, dans son sens absolu, comme 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, cette unité authentique, qui est bien sûr à reconstruire herméneutiquement à partir du monde des témoignages avec ses motifs typiques et les combinaisons de ceux-ci – il n'en est pas question ici. Le seul concept de « syncrétisme », auquel nous avons affaire, interdit dans le cas présent de poser la question d'une unité ultime : c'est précisément lui qui ne laissait d'emblée supposer qu'une pluralité d'éléments derniers, et on doit déjà considérer comme un résultat heureux et important d'au moins identifier ces éléments dans la masse confuse des phénomènes et de pouvoir les présenter clairement.

8. À propos du concept de « syncrétisme » et de l'idée d'une possible unité de fondement

Le fait véritablement critique à la base de toute la recherche est ce concept de syncrétisme. L'affluence, dans l'espace de la civilisation des Diadoques et plus tard de l'Empire romain, de nombreuses

4 À propos de cette possibilité cf. infra numéro 17 de cette introduction.

formes spirituelles dont l'origine n'est pas cernable n'autorisait que l'image d'un amalgame, et plus précisément d'un amalgame d'éléments morphologiques, qui, considérés chacun pour soi, sans rapport entre eux et étrangers les uns aux autres, ne se sont agrégés que sous l'effet du hasard ; mais qui, une fois rassemblés dans un réseau de forces, formaient alors inévitablement aussi quelque chose de neuf. C'est une image chimique, généralement le corrélat d'une conception de l'histoire tournée vers les *objets* et les *choses* ; elle saisit le syncrétisme selon l'aspect par lequel il appartient, en fait, au jeu fonctionnel des causalités objectives au sens large ou par lequel il décrit ce jeu fonctionnel ; car le champ de la documentation littéraire, et en particulier de ce qui a reçu une expression matérielle, est lui aussi un domaine objectif avec des lois causales internes propres. C'est alors, en effet, le concept de syncrétisme ainsi compris qui libérerait de la question d'une unité plus profonde. Nonobstant, nous demandons si cette question ne doit pas malgré tout être posée. Dans ce cas, le résultat provisoire des recherches philologico-matérielles spéciales serait à envisager sérieusement comme une nouvelle tâche ; c'est-à-dire comme la tâche d'un nouveau *mode d'interrogation* de cet objet de l'histoire des idées tout juste constituée, tâche qui de la sorte cherche aussi à en tirer d'autres réponses.

[12] La recherche historique des motifs en tant que recherche historico-objective a affaire aux produits achevés de l'avènement interne du *Dasein* qui « s'extériorise » en eux ; même si ces produits engendrent à nouveau, à l'intérieur de leur propre champ d'être, leurs propres processus génétiques (ce sont les causalités au sein de la couche expressive objectivée et par conséquent d'une certaine manière, autonomisée) ; c'est à elle que s'applique en premier lieu l'image d'amalgame. Dans ce cas le syncrétisme est le produit de ces produits : c'est la structure ontologique de son concept, tel qu'il se présente au moment initial de l'étude. Et ce point de vue est tout à fait légitime puisque cette couche objective existe effectivement, qu'elle est d'abord la seule chose qui soit donnée et c'est seulement à partir d'elle qu'un retour éventuel aux couches originaires est possible. Dès lors, il faut avant tout la garantir dans son ensemble : et

c'était précisément la tâche de la recherche matérielle de l'histoire philologico-religieuse (de l'histoire des motifs).

Mais là où elle a atteint son but, débute la nouvelle question, la vraie question selon nous : celle déjà mentionnée de l'unité radicale ultime du principe dans cette diversité phénoménale. Cette question amorce maintenant en réalité un examen général *réitéré* de l'objet et ne se satisfait en aucun cas de la simple constatation de ce « principe » : elle conduit d'abord à la racine existentielle elle-même, c'est-à-dire à l'attitude « gnostique » du *Dasein*. Mais de celle-ci, elle revient à ses objectivations immédiates, soit aux témoignages gnostiques primaires dont elle fut tirée peu à peu et qui doivent maintenant être ordonnés à elle *in concreto* dans toute leur teneur. Enfin de là, elle arrive aux transformations plus lointaines de ce même principe, qui dès lors sont classables uniquement par ce seul rapport rétrospectif existentiel comme des figures, dans le fond, également « gnostiques », qui par ce « fond » (et seulement par lui) forment donc aussi une unité d'un genre déterminé avec ces témoignages gnostiques directs. Ainsi est-ce précisément ce procédé de réduction qui, en revenant aux données littéraires, conduit à élargir le champ de la matière envisagée. – Nous devons maintenant nous expliquer plus précisément sur ce procédé et ses présupposés systématiques.

9. Le « fondement » transcendantal dans son historicité

Lorsque nous parlions des « produits finis » comme objet de la recherche historico-objective, nous faisons déjà allusion à un facteur de production sous-jacent. Or nous ne le comprenons pas ici comme des sujets à chaque fois empiriques (individuels, [13] collectifs, ethnologiques, etc.) eux-mêmes, en effet, des points d'intersection de chaînes causales innombrables extérieures à eux, mais comme l'attitude fondamentale du *Dasein* à ce niveau originaire de l'aperception imaginative de l'être, à partir duquel se temporalise, comme un acte historique, la constitution englobante du « monde » et du rapport du *Dasein* au monde valable pour toute une époque de la façon suivante : cette constitution originaire est *l'horizon nécessaire a priori*

de la compréhension du monde et de soi pour l'époque concernée et les sujets empiriques de celle-ci, à *l'intérieur* de laquelle doit s'accomplir chacune des tentatives différences et des modifications respectives d'interprétation explicites, qui sont par ailleurs, en tant que réalités empiriques, soumises aux causes mondaines. – Nous comprenons donc le facteur productif comme ce qui est transcendalement constitutif, comme ce qui s'enracine à chaque fois dans une situation historique factuelle fondamentale du « *Dasein* ». À partir de lui, toute l'interprétation du monde des formes mythiques les plus grossières jusqu'à celles, philosophiques, les plus raffinées, est déterminée dans un champ historique qui en tire ainsi son unification et son unité essentielle, c'est-à-dire qu'elle forge *un* domaine à partir de ce fondement et grâce à lui. C'est l'universel tout court en lui, l'unité centrale de son principe. Ce principe est, par nature, historique – peut-être n'avons-nous même pas le droit de dire historiquement « conditionné ». Quant à savoir si ce principe central de donation de sens est lui-même aussi fonction des processus causaux internes à l'histoire, ou bien plutôt si c'est, sans aucun rapport, une naissance originaire indépendante, qui fait irruption dans le temps, se déploie et après épuisement de ses possibilités disparaît à nouveau (comme l'affirme Spengler), c'est là une question qui doit rester ouverte. – Quoi qu'il en soit, il faut, en tout cas, postuler *a priori* une telle racine existentielle 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.

Ce présupposé fondamental, fondé dans l'essence du *Dasein*, devient un principe pratico-méthodologique pour procéder en histoire des idées : ce présupposé autorise et contraint à interroger les phénomènes donnés en référence à cette racine, à les entendre pour ainsi dire à partir de celle-ci, afin de saisir, avec cette racine, le principe central de leur interprétation. Qu'un tel principe doive vraiment se trouver à la base est *l'a priori* de l'histoire des idées et

par conséquent, comme nous le disions, à postuler d'emblée dans chaque cas. [14]

10. *Instruments philosophiques issus de la connaissance générale du Dasein*

Cette racine doit être dégagée de la diversité donnée des expressions que fournit la littérature ; c'est là le véritable exercice herméneutique. Voilà pourquoi certaines perspectives de questionnement doivent être disponibles qui, de leur côté, ne sont pas d'abord le produit de la recherche ontique positive particulière, mais proviennent d'une familiarité avec la nature ontologique du *Dasein*, et qui sont donc d'origine et de caractère philosophiques ; ainsi font-elles de l'interprétation d'histoire des idées en question, même si celle-ci reste une étude positive ontique, une entreprise spécifiquement philosophique. Le but est d'amener la structure de la conception du *Dasein* en question à cette intelligibilité philosophique, qui permette alors elle-même, en tant que *source* d'intelligibilité, d'éclairer la périphérie du champ d'expression objectif. Mais pour cela, une telle intelligibilité, qui est principe d'elle-même, doit déjà être donnée au départ : le point de départ doit être pris à une connaissance philosophique du *Dasein* déjà disponible, même si celle-ci ne fournit pas les résultats de contenu, mais essentiellement le mode de *questionnement* du *Dasein* à partir de son logos. Les structures de l'être tirées de l'analyse pure du *Dasein* deviennent des perspectives d'interrogation concrètes à l'égard des formes historiques du *Dasein*. La vue ontologique, par exemple, selon laquelle le *Dasein* se rapporte constitutivement à un monde ; dont il soutient la constitution à partir de lui-même dans des explicitations spécifiques de sorte que se réalise aussi par là son rapport à soi-même le plus intime, et qu'il entreprend de maîtriser sa situation, son attachement réel au monde de façon essentielle à travers des esquisses d'interprétation du monde par lesquelles il extrait de sa simple facticité les horizons de leur possible existentialité. – Des perspectives existentielles de ce type se transforment en directions *interrogatives* correspondantes face aux réalités historiques du *Dasein*. Si ainsi le « monde » et le « soi » dans

leurs relations corrélatives constituent en tant que thème primitif de toute interprétation factuelle de l'être également une perspective de questionnement fondamentale de l'interprétation historique ultérieure (réalisée dans des questions du genre : comment le monde et comment le soi sont-ils vus ici, quel être de soi au monde se réalise dans cette perspective ?), alors en même temps toutes les structures formelles sont reprises comme perspectives possibles sur la question dans lesquelles, conformément au résultat de l'analyse pure du *Dasein*, s'accomplit essentiellement le rapport existentiel. Le principe le plus intime recherché pour une manifestation historique de l'esprit ne peut donc pas être un concept « simple » et « uni-directionnel », mais seulement [15] un ensemble articulé de structures, qui ne peut être exposé dans son unicité historique qu'au travers de ses formes d'expression historiques concrètes, du logos qu'il s'est lui-même créé, mais qui enveloppe nécessairement les phénomènes primitifs qui se retrouvent en chaque *Dasein* : dépendance à l'égard du monde et liberté, vie et mort, souci, angoisse, sécurité, occultation... et pour laisser ces dernières « invariantes » devenir des perspectives de questionnement appropriées, elles (par exemple la « liberté » et la « nécessité ») ne doivent pas être simplement formulées selon quelque concept courant, mais il faut au préalable que soit assuré leur fondement ontologique dans la constitution formelle du *Dasein* en général (donc l'*a priori* pour ce que « liberté » et « nécessité » peuvent seulement se représenter à chaque fois factuellement) – justement à partir de l'analytique du *Dasein* lui-même.

De fait, dans chaque interprétation historique des idées qui dépasse la pure compilation ou le classement matériel, on utilise inévitablement quelques représentations générales, le plus souvent non explicites, concernant le mode d'être du sujet historique et de la culture, des représentations anthropologiques au sens le plus large, qui sont empruntées au fond disponible de la connaissance de l'homme, admises avant toute discussion de valeur et « naturelle », mais qui est le plus souvent établi à partir de traditions conceptuelles très complexes. L'approche « sans présupposé » de l'histoire qui s'imagine se poser immédiatement face à l'Histoire « libre de toute philosophie », n'est donc qu'une approche aux présupposés non élucidés. L'analyse philosophique du *Dasein*, du sujet de l'histoire et de toutes les inter-

prétations du monde jamais réalisées dans l'histoire, dans lesquelles par conséquent le *Dasein* doit à chaque fois être retrouvé selon ses structures et tendances essentielles, c'est-à-dire constitutives, permet justement à l'histoire des idées d'explicitier et de justifier ces présupposés d'un questionnement de l'histoire et d'assurer une *absence* optimale de préjugés ontiques et simultanément, grâce à son caractère existentiellement essentiel, un optimum de fécondité herméneutique⁵ – Il va de soi [16] qu'il ne s'agit pas en l'occurrence d'un système au contenu rigide dans lequel chaque *Dasein* historique doit être schématiquement inséré. En effet, l'ontologie du *Dasein* ne doit pas prédonner des résultats à l'histoire, mais à des perspectives possibles de questionnement, qui proviennent certes de la familiarité ontologique, et qui eu égard à l'existence historique déterminée se concrétisent, de possibles qu'elles étaient en déterminées, qui en tant que telles ne sont pas déjà immuablement fixées une fois pour toutes. Le principe individuel de l'interprétation pour chaque phénomène historique, *sa* perspective centrale de questionnement qui conduit le phénomène le plus adéquatement à l'expression, ne peut être obtenu à chaque fois que lors du face à face de sa confrontation avec l'histoire ; et pour ce faire rien d'autre n'est requis que les qualités générales de l'historien, donc avant tout : le tact, l'instinct, l'intuition.

5 À l'objection suivante : « qui nous garantit donc cette essentialité de nos connaissances de l'homme disponibles pour le moment », nous répondons que dans l'inéliminable absence de garantie réside précisément le risque spécifique de tout effort historique. L'essentialité pour la tâche déterminée trouve, à défaut d'une garantie, du moins un certain régulateur dans la vérification fonctionnelle à l'égard de la pleine densité des sources, et elle consiste donc déjà dans sa productivité herméneutique (cf. *infra*). D'autre part, comme précisément ces manifestations concrètes du *Dasein* historique ne sont pas seulement un but, mais déjà des sources de notre savoir « universel » sur l'homme, à partir desquelles il se construit originellement tout comme à partir du phénomène contemporain, comme dès lors en fait, notre découverte du *Dasein* trouve son origine et sa source toujours plus productive dans le passé tout entier – l'un n'apparaît pas étranger à l'autre, mais plutôt retourne d'une certaine façon à lui. Nous ne devons pas entrer pour l'heure dans les problèmes épistémologiques, qui sont ici sous-jacents.

11. *L'efficacité herméneutique du fondement découvert*

Pas plus que le point de départ philosophique ne peut être un schéma figé quant au contenu, chaque « résultat », c'est-à-dire la situation fondamentale existentielle à découvrir derrière les témoignages du *Dasein* historique en question, ne peut être un principe systématique représentable « en soi » et séparable de ces témoignages, principe pour lequel ces témoignages n'auraient été que des symboles nécessaires du point de vue herméneutique mais ensuite superflus. Comme celui-ci ne peut être obtenu herméneutiquement qu'à partir de ceux-ci (et non construit *a priori* en faisant varier un schéma ontologique du *Dasein*), de même ne peut-il être représenté dans sa concrétude qu'à travers ces témoignages et en eux. C'est seulement dans ces formes de sa réalité historique qu'il déploie vraiment ses structures, qui ne peuvent être développées abstraitement à partir d'un noyau disponible ; et ce n'est qu'en jouant une fonction immédiate lors de l'élucidation de cette réalité qu'elles se remplissent de contenu pour l'interprétation ultérieure. De là résulte un double mouvement interne au processus de connaissance de ce type de recherche, qui ne fait qu'un lors de son accomplissement concret : le fondement existentiel 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 originale [17] devienne féconde par cette perception signifie que chaque terme de retour « destructif » (analytique) des constructions d'objectivation se transforme également vis-à-vis d'elles en principe « constructif » (synthétique) de leur nouvelle conception qui comprend et ordonne, principe devenant comme tel immédiatement efficace dans sa découverte, et ne parvenant certes à cette découverte que par ce retour fonctionnel permanent. Et ce n'est que dans cette unité destructive-constructive de ces deux moments d'accomplissement du processus de connaissance que se réalise le sens d'une telle interprétation philosophique historique. Le témoignage disponible se trouve donc ainsi dans une double position paradoxale, à savoir que nous devons déjà savoir le lire pour en obtenir le principe de sens existentiel, mais que, d'autre part, nous n'apprenons à « lire » exactement et *authentiquement* qu'à partir de

ce principe. Ce n'est pas un cercle logique, ne fût-ce que pour la raison suivante : nous apportons déjà la connaissance et la découverte du *Dasein* générale et nourrie du passé tout entier, qui guide déjà le questionnement des témoignages existants et ne le laisse pas être un cheminement aveugle ; et la seule distinction possible est qu'il s'agisse ici d'une pré-connaissance vague (qui n'a pas encore rendu compte d'elle-même) ou bien précise du *Dasein* en général⁶.

Cette efficacité rétroactive du fondement découvert signifie pratiquement qu'il faut pour ainsi dire *reprendre* l'examen des documents à la lumière de sa fonction d'éclairage : leur nouvelle détermination plus radicale est le dépassement justificatif du caractère provisoire, avec lequel ils avaient fonctionné comme données dans la première interrogation ; cette reprise est la deuxième phase, la phase philosophique de l'interprétation de l'histoire de l'esprit (car la pure dénomination du « principe » ne serait pas plus qu'une remarque marginale abstraite). Cette reprise permet de relire les documents à neuf c'est-à-dire que, à partir de la source d'éclairage maintenant mise au jour, elle place les accents importants, distingue le central du périphérique, l'essentiel du contingent, l'authentique de l'étranger, l'adéquat du prétendu dans le système sémiotique des documents, opère un nouveau classement des sources, – contrairement aux regroupements que la recherche d'histoire objective opérerait selon son principe synthétique –, dans la mesure où, par exemple, elle rassemble ce que celle-ci n'avait aucune raison de mettre en rapport et où, le cas échéant, elle sépare très nettement ce que celle-ci plaçait dans une continuité génétique matérielle étroite. Ainsi cette phase de [18] l'examen peut-elle conduire à des corrections positives immédiates des résultats de la méthode historico-objective, même si, d'une certaine manière, ils étaient corrects à l'intérieur de celle-ci.

Ainsi nous revenons de notre discussion méthodologique générale à notre tâche pratique et nous devons maintenant montrer comment les maximes générales mentionnées plus haut influencent notre tâche dans sa délimitation spécifique de l'objet. C'est pourquoi nous voulons encore préciser ce qui suit.

6 Par ailleurs sur le « cercle » inévitable dans la connaissance du *Dasein* : Cf. Heidegger, *Sein und Zeit* 1, 1927, § 63 (p. 310 sqq).

12. Systèmes de témoignage univoques et plurivoques

L'autarcie inconditionnelle du développement, qui seule garantit aussi l'univocité inconditionnelle de l'extériorisation, ne peut plus être attribuée automatiquement à de nouveaux points de départ dans l'histoire depuis la suppression de l'isolement spatial et de la primauté temporelle, où se développèrent les grandes civilisations, primaires de l'Antiquité. La constellation des astres à l'heure de sa naissance est à cet égard significative pour le sort d'un tel « principe » nouveau (ainsi le désignerons-nous) au-delà de sa propre loi essentielle : qu'il apparaisse de lui-même au moment et à l'endroit opportuns ou qu'il se trouve déjà en des mains étrangères. Ce n'est que dans le premier cas, du fait que son espace historique ne lui est pas contesté ou enlevé par la vitalité d'un processus culturel présent et par la force persistante de ses conditions de vie, qu'il peut se déployer lui-même sans entrave de façon à ce que tout le passé accède à une nouvelle vie uniquement grâce à lui, dépendant de l'âme qui l'habite et uniquement soumise à sa loi créatrice ; dans ce cas le rapport des objectivations ainsi temporalisées au fondement du *Dasein* est adéquat et univoque⁷. Pourtant il peut lui être imparti aussi de se déployer dans un monde qui est régi par un principe spirituel développé d'une origine étrangère et qui occupe tout le cosmos de relations objectives en elle avec ses formes spécifiques d'expression et d'explicitation. Dans ce cas, une construction symbolique inconditionnellement spontanée est refusée au principe nouveau, bien que celui-ci soit primitivement nouveau et spontané ; et ainsi la liberté autonome est-elle pour le moins menacée dans la création de son logos. Sa conscience s'éveillant à peine, éveillée à un [19] monde déjà formé spirituellement et ayant son exclusivité devant les yeux, est renvoyée à lui dès sa

7 Par exemple, le cas de la nouvelle culture occidentale malgré la préséance écrasante de l'Antiquité : car elle était portée par le monde récemment venu au jour des peuples germaniques qui, dans l'intervalle, après le déroulement et la fin d'un processus culturel, entamèrent le leur ; lors de leur entrée dans le processus historique, ils disposaient de la puissance politique et biologique ainsi que d'un espace qu'ils étaient les premiers à ouvrir à l'histoire et dans lequel ils pouvaient aussi être sujets sans contrainte.

première recherche, capitale pour tout avenir, des moyens de l'objectivation, c'est-à-dire renvoyée justement à la construction de son monde de symboles à partir des éléments existants du monde étranger, et pour les intégrer à son explicitation de l'être dont la manifestation est essentiellement déterminée par eux. Son sort est d'emblée le camouflage et le mimétisme, et le compromis son résultat le plus fréquent. Cependant, ce principe visible même s'il nécessite une reconnaissance particulière : dans la série historique des témoignages, on peut remarquer une rupture, malgré la constance des éléments symboliques et conceptuels ; des symptômes, dans la sphère théorique comme dans la sphère pratique, attestent l'effectivité de nouvelles orientations de la volonté et suggèrent d'attribuer l'apparente validité persistante des anciens concepts à une nouvelle intégralité de sens. Même dans la mêmeté apparente se manifestent alors les traits d'un nouveau canon d'extériorisation « de motifs » objectifs. De la rupture idéale, nous concluons par la suite à une rupture réelle, ou à une nouvelle insertion dans le *Dasein* fondamental lui-même⁸. Empiriquement, cela mène toujours à un nouveau support collectif (ethnique ou social) de la nouvelle interprétation de l'être, qui entre ainsi en tant que sujet dans l'histoire – mais n'accède toutefois pas toujours au pouvoir et à la pleine conscience de soi-même. C'est à travers une telle ordonnance que cette rupture, établie au plan de l'histoire factuelle, acquiert son véritable relief. Saisir, au-delà d'une observation à effectuer de façon inductive, cette rupture comme une vaste révolution et ainsi comme l'attestation d'une nouvelle *origine*, est l'affaire d'une interprétation qui s'est laissée interpeller par le chœur de sons nouveaux, éclaté mais harmonieux, et qui, avec la nouvelle unité de sens qu'elle a amenée (d'abord hypothétiquement), ose mettre à l'épreuve tout l'ensemble de ce qui est apparemment conforme à la tradition des témoignages. Si elle réussit cette épreuve, alors on peut à bon droit parler d'une nouvelle forme totale d'esprit.

8 La prémisses visible au niveau de l'histoire objective de cette « clef » peut même être une transformation purement stylistique – ainsi par exemple Norden fournit-il un exemple particulièrement heureux pour notre domaine avec son « *Agnostos Theos, Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede* ».

Nous avons donc trouvé que le rapport d'une couche des témoignages nés de cette manière n'est pas univoque mais fondamentalement problématique quant au fondement du *Dasein*. En dehors de l'effet réel produit sur la conscience et du destin du nouveau principe du *Dasein*, [20] cela signifie pour la connaissance historique ultérieure une situation herméneutique particulière qui d'emblée soumet l'entreprise d'interprétation du sens à la question critique suivante : quel est le sens ici de la reprise de représentations données, c'est-à-dire quel sens *nouveau* celles-ci gagnent-elles grâce à cette reprise et par quel centre existentiel sont-elles désormais déterminées ? Cela nécessite donc des secteurs de témoignages de ce type de destinée historique face à une position *critique* – c'est-à-dire qu'il faut une *dynamique de la liberté* principielle à l'égard du donné purement matériel. Le succès ou l'échec de l'interprétation tient au fait de percevoir, à travers l'inadéquation des éléments d'expression empruntés, le nouveau centre, et ce malgré l'attrait de leur signification ancienne. Ainsi, qu'il faille postuler un tel centre original à l'égard d'une couche de témoignages matériels non originaux, qu'il s'agisse là en fait d'une nouvelle utilisation de ces éléments, qu'en eux un véritable changement de sens se présente et soit le fondement de quelque chose de nouveau, quel qu'il soit, on peut le percevoir uniquement à l'encontre de la suggestion des contenus familiers à l'histoire des motifs. – Ce qui est précisément le cas pour ce qui nous concerne.

13. *L'évaluation de la gnose du point de vue de l'histoire des idées dans la recherche menée jusqu'ici*

Nous avons caractérisé la recherche historico-objective et nous avons reconnu comme essentiel pour elle le retour aux archétypes matériels. Les exposés qui précèdent ont permis de rendre plus claires les possibilités spécifiques d'égarement qui surgissent lorsque l'attribution d'un ensemble de témoignages matériels et du fondement du *Dasein* n'est pas univoque. Au cours des dernières décennies, par le retour aux archétypes, la recherche sur la gnose a tour à tour privilégié, les généalogies babyloniennes, égyptiennes et perses (selon que l'on considérait la doctrine astrale, celle du *nôus* ou celle de l'Homme

primordial comme la plus importante), nonobstant la multiplicité de toutes les autres relations originelles, qui par ailleurs, conformément au caractère de « syncrétisme », sont toujours admises et aussi découvertes en détail. L'élément hellénistique s'estompait ainsi parfois considérablement. La dernière possibilité d'unité se trouvait, comme nous le disions, dans l'indication d'un élément prédominant (ou, selon le cas, d'une lignée d'origine prédominante) ou d'une configuration, la plus restreinte possible, de tels éléments comme composantes suffisant à expliquer la résultante. Ces dernières années, l'élément perse-iranien, avec une certaine modification grecque, a pris progressivement cette place ; et cela de façon certainement très convaincante pour autant qu'il s'agisse de constatations [21] dans la sphère des témoignages matériels. Mais avec chaque attribution généalogique de ce type, aussi exacte soit-elle, le caractère individuel, unique et incomparable du phénomène s'est estompé davantage dans de pures relations de dépendance aux archétypes tout faits du passé, et ce d'autant plus que la généalogie était plus exacte, c'est-à-dire que tous les éléments matériels particuliers se laissaient déjà vérifier par le passé⁹. Certes, ce qui fut possible pour des motifs particuliers isolés ne l'était aucunement pour l'ensemble auquel ils servaient de matériaux de construction et qui était si peu identique à leur simple addition qu'il définissait davantage leur sélection, la façon dont ils étaient rassemblés et leur sens dans la totalité nouvelle. Mais celle-ci n'était plus visible avec l'étude particulière de l'histoire des motifs et ne portait plus en elle qu'un *Dasein* comme addition accidentelle ou comme résultante mécanique de composantes, fonctionnant dans le syncrétisme et existant déjà de manière indépendante. Cela se reflète dans

9 L'exemple type d'une telle éclipse par atomisation et filiation est le « *Lehren des Hermes Trismegistos* » de Joseph Kroll ; Kroll parvient à déceler, de fait, presque toutes les représentations singulières du *corpus hermeticum* dans le stoïcisme moyen et ainsi à « intégrer » tout génétiquement – avec pour résultat qu'il ne reste pour ainsi dire plus rien de « gnostique » (cfr. la brillante discussion critique de Bousset in *Göttingische gelehrte Anzeigen* 1914, p. 697 *sqq.*). Malgré une certitude morphologique incomparablement plus grande et une orientation matérielle résolument différente dans les implications, même les travaux de Reitzenstein et de Schaeder relèvent fondamentalement dans leur position du même type.

l'évaluation historico-spirituelle de la gnose : plus elle fixait l'intérêt matériel, moins elle était estimée pour sa propre signification historique. Bousset cite dans son introduction à ses *Hauptprobleme der Gnosis* (p. 6) le jugement de Gruppe qui a par ailleurs aussi souligné l'origine orientale de la gnose :

Ils [les gnostiques] se placent dans la perspective d'une culture qui a mû l'univers un demi millénaire auparavant... ils ne constituent une force dynamique ni dans l'histoire générale de la culture humaine, ni dans l'histoire du christianisme en particulier. Ils méritent l'attention en tant que symptôme des états d'esprit que le christianisme trouva, des oppositions qu'il dut vaincre... Mais ils n'ont pas eu de rôle actif (O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, 1906, p. 162).

Bousset lui-même se rallie à ce jugement en ces termes : la gnose n'est pas « un phénomène novateur et d'une grande puissance spirituelle, mais plutôt une stagnation, une réaction du syncrétisme antique à la religion universelle [22] en plein essor » (p. 7). Et de manière encore plus caractéristique à la page 8 : la gnose « contient en elle – et c'est là sa valeur essentielle –, à l'état fossile et figé, des strates de représentations et de conceptions religieuses disparues ». Et, contre Anz, il soutient qu'il ne s'agit pas d'une « idée gnostique fondamentale mais d'une riche variété de pensées juxtaposées et s'entrelaçant de multiples façons » (p. 8), – ce qui me semble être d'une certaine manière un recul par rapport à Anz, même si on ne peut pas non plus comprendre, comme le faisait Anz, cette idée fondamentale comme une représentation matérielle (l'ascension de l'âme à travers les sphères planétaires – « l'idée centrale » du gnosticisme selon Anz), mais bien comme le principe existentiel dans le sens exposé plus haut. – Anz lui-même, qui est, de tous les auteurs, celui dont nous nous sentons le plus proche dans cette préoccupation d'une pensée originelle de la gnose, juge pourtant le gnosticisme dans sa totalité en fonction de son type d'être historique et pas autrement dès lors sa valeur historique : « ...son apparition tout entière (est) un feu follet, comme il ne pouvait en surgir que sur le sol vaseux de la culture antique décadente », dit-il au début de ses excellentes études, et il conclut en ces termes : « né à Babylone, le gnosticisme a hérité

d'un passé de milliers d'années, comprenant de nombreux bijoux mais aussi de multiples laideurs grimaçantes. Il est une fleur tardive sur un arbre déjà desséché, mais les hommes se sont pendant quelque temps enivrés de son parfum...etc.¹⁰ ». – Anz ne disposait pas encore des sources mandéennes et manichéennes mises au jour depuis lors (bien qu'il [23] se référât déjà aux Mandéens). Tout l'élargissement du concept de gnose qui a été décrit, son extension à une multitude de sources hellénistiques syncrétiques (païennes) fut accompli plus tard grâce surtout aux recherches de Reitzenstein et de Bousset. Sans doute, y eut-il beaucoup de transformations dans l'image du gnosticisme grâce à elles, et en particulier dans les attributions thématiques – mais la saisie globale de son existence purement syncrétiste s'en trouva – si c'était possible – encore renforcée. Voici par exemple un jugement de *Reitzenstein* : « Il n'y a pas de religion gnostique au sens strict, mais seulement divers degrés d'un syncrétisme dont l'élément majeur est iranien¹¹ » ; ou dans un autre ouvrage :

-
- 10 W. Anz, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus (Texte und Untersuchungen zur Geschichte des altchristliche Literatur*, vol. XV, 4, 1897) p. 1 et p. 109 sqq. La page qui fait suite à la première citation apporte déjà une réflexion méthodologique qui pourrait parfaitement être exprimée à partir de notre point de vue : « si la question de son origine est posée, il ne suffit pourtant pas d'avoir constaté que cette partie provient d'ici et celle-là d'ailleurs... ce faisant, l'unité interne du gnosticisme n'est pas prise en considération : son émergence en tant que totalité ne coïncide pas avec l'émergence de représentations particulières qu'il inclut... Ainsi les éléments isolés que rassemble le gnosticisme sont-ils alors déjà presque tous présents, mais c'est seulement par ce rassemblement très particulier qu'advient le gnosticisme... entre préparation et surgissement, il y a une différence : la question principale reste celle de la provenance de l'idée centrale... elle-même peut découler d'un cercle très étroitement défini... ; alors pourtant elle se propagera précisément très rapidement comme le terme s'émancipant, qui était pour ainsi dire ambiant, et elle s'imposera avec une nécessité interne » (p. 2 sqq.). Lorsqu'elle est exposée en ces termes, nous pouvons nous reconnaître sans restriction dans cette position.
- 11 *Das iranische Erlösungsmysterium*, 1921, p. 146. L'accentuation de l'élément iranien correspond à la dernière phase de la recherche générale de Reitzenstein.

Le courant gnostique que nous avons signalé dans les religions égyptienne, phrygienne, iranienne, juive et chrétienne dans lesquelles le dualisme perse et la croyance astrale babylonienne jouent un rôle décisif... montre le nécessaire accomplissement des religions orientales de la diaspora, le point culminant de leur développement à la fois individualisant et universalisant, le dernier stade pratiquement de l'hellénisme ; ce courant est par conséquent aussi général que celui-ci. Nous ne devrions même pas parler de religions gnostiques... le mot gnostique désigne seulement une phase de développement naturelle, et non un élément... étranger.¹²

Il nous semble que ce « développement » (qu'il faudrait appeler plutôt revirement) des religions orientales de la nature et de la création vers un dualisme hostile au monde n'est rien moins que « naturel » – pour autant que l'on considère comme naturel le déploiement de ce qui se trouve dans la chose elle-même – et il ne peut s'expliquer que par l'intervention d'une perspective mondaine tout à fait nouvelle sur la base d'un nouveau rapport de l'être. Mais ici nous empiétons déjà sur l'étude du contenu. – Nous avons pris les exemples ci-dessus au hasard parmi une quantité d'autres semblables. Même là où l'on concède à la gnose une signification historique positive (une valeur pour l'avenir de l'histoire des idées), elle ne consistait pourtant qu'à intégrer les *contenus* des spéculations de l'ancien Orient, à transmettre à un futur l'héritage d'un passé, dont il ne tirait pourtant pas sa force dynamique. Ainsi donc, c'est toujours le produit [24] du passé, en aucun cas une création propre et une impulsion originale nouvelle¹³.

12 *Die hellenischen Mysterienreligionen*, 3^e édition (cité par la suite comme *Hell. Myst.*), p. 69 sqq. Dans la succession des trois éditions de ce travail le tournant mentionné vers l'élément iranien est visible presque biographiquement.

13 On aura remarqué que seuls les représentants du groupe « orientalisant » de la recherche sont cités. Après tout ce qui précède, il est à peine nécessaire d'ajouter encore que l'auteur a tout à fait le sentiment d'appartenir à ce clan et, précisément pour cette raison, voit là le lieu de la confrontation la plus pertinente. Cette confrontation avec l'aile « hellénisante », pour laquelle la célèbre définition par Harnack de la gnose comme « hellénisation aiguë du christianisme » constitue la formulation classique, lui semble suffisamment réalisée grâce au mouvement de la recherche des trente dernières années et ne semble, en tout cas, plus requérir de contribution de

14. *Fondements méthodologiques de ce résultat*

Ce résultat est favorisé par la perspective historique matérielle, et avant tout par la tendance explicative intra-idéelle en l'histoire des idées que nous avons caractérisée plus haut, et tout à la fois par la priorité accordée au passé comme principe d'explication. Saisir le présent historique donné comme une résultante univoque du passé est une position méthodologique fondamentale de cette conception de l'histoire. Ainsi la connaissance de l'histoire équivaut-elle pratiquement à une réduction au passé, à une explication à partir du passé. Mais si dans ce champ, la connaissance est une réduction au connu, il va de soi que, pour une telle approche, une nouvelle intervention tout à fait spontanée, dans le cours de l'histoire saisi comme une continuité, constitue un « scandale » qu'elle n'admettra en vertu de son idéal cognitif que dans des cas contraignants, mais qu'elle évitera autant que faire se peut quand elle a affaire à un espace déjà largement prédéterminé historiquement où se présentent de nombreux points d'ancrage. Elle cherchera toujours à interpréter ce qui n'a pas de rapport au passé, ce qui se produit pour la première fois, comme une limite seulement provisoire, qu'il reste à surmonter, par la tâche de l'explication, comme un non-encore insatisfaisant de ce qui peut être complètement défini et classé. Car au milieu de rapports de détermination universels, la reconnaissance de quelque chose d'irréductible, aussi longtemps que toutes les possibilités d'une réduction génétique ne sont pas épuisées, est suspecte d'être un *asylum ignorantiae*. Il s'ensuit qu'il n'est pas fortuit mais bien nécessaire, étant donné son essence, que ce genre (« philologique ») de recherche historique voie la gnose comme elle le fait – à savoir qu'elle voie *en elle* ce qui est effectivement visible : avec tout son projet cognitif, elle est ainsi d'emblée renvoyée loin de quelque chose comme une origine absolue, comme un départ [25] radicalement nouveau qui n'offrirait pas de point de repère à son principe synthétique, à la sphère historique qui, avec une permanente in-

sa part après l'évocation de noms comme ceux de Bousset et Reitzenstein. Nous sommes toutefois conscient que ce panhellénisme est aujourd'hui encore défendu dans l'étude de la gnose (par exemple par *Leisegang* ; voir aussi au n. 16 de cette introduction la discussion avec *Schaeder*).

variance quasi chosale de ses éléments, est effectivement accessible à ce processus – à la couche des contenus qui peuvent être détachés, empruntés et transférés qui, comme nous l'avons déjà dit, développe sa propre causalité. Mais alors demeure sans réponse et non posée la question de savoir pourquoi (dans le cas de la gnose, au sein du syncrétisme) ce sont précisément ces motifs qui ont été sélectionnés et amalgamés entre eux ; quelle est la tendance qui a présidé à cette sélection, etc. La seule raison en est qu'ils étaient là et formaient automatiquement par leur rencontre un parallélogramme de forces, d'influences réciproques et de modifications, – le passé, l'être-déjà-là, la persistance et la pesanteur de l'existence pure en tant que base dernière de la réalité et par là comme principe ultime d'explication ! Ainsi se dégage une image particulière : en haut, le jeu des contenus ; en bas – à vrai dire rien, c'est-à-dire un *Dasein* totalement passif, laissant simplement tout cela se faire.

15. *Quelques exemples de la méthode (Anz, Bousset)*

Élucidons le procédé par quelques remarquables exemples de la recherche, qui ensemble présentent une totalité d'explication courante et admise.

1) Anz renvoie (ouvrage cité p. 77 sqq.) pour la doctrine de l'ascension de l'âme à deux représentations perses anciennes selon lesquelles les âmes des justes s'élèvent au-dessus du Mont Hara et du pont de Chinvat vers le paradis, – mais il constate (p. 83) que « l'hypothèse parsi laisse inexplicables seulement "les sept portes" et la position centrale qui est ainsi attribuée aux *planètes* » ; en d'autres termes : le schéma *astral* de la doctrine gnostique de l'ascension demeure inexpliqué, c'est-à-dire désormais la cosmologie qui est vraiment la base de la sotériologie gnostique. Dès lors, pour celle-ci dans sa configuration astrologique, le renvoi à Babylone va de soi et pour l'expliquer Anz fait (p. 84) spécialement appel à la fameuse « tour de Babel¹⁴ ».

14 « Selon la description d'Hérodote (I 181), une construction de sept tours superposées, toutes reliées entre elles par des escaliers les ceignant

« Cette tour tout entière se démarque comme une illustration du [26] *klimax eptapylos* des planètes avec, les huit portes qui la surplombaient. Autrement dit : cette doctrine est une *transposition de cette construction dans le domaine métaphysique*. »... « C'est seulement dans le voisinage de cette construction que pouvaient se développer ces pensées » – Ainsi, le paysage babylonien au sens strict devrait-il être vu comme la patrie de la doctrine gnostique centrale (p. 85). Mais encore, à ceci s'ajoute, en tant que conception babylonienne antique, la traversée des sept portes lors de la *migration* des morts aux enfers, liée au dépouillement progressif de ses vêtements, afin que le mort se présente nu devant le tribunal des enfers (cfr. le voyage aux enfers de Istar). Et à nouveau, dans un autre contexte, sont mentionnées des portes du *ciel* sans toutefois qu'il soit question du chiffre sept (p. 86) – ainsi Anz en vient-il à conclure (p. 86 sqq.) :

la chose se présente comme suit : la recherche de l'origine de ces doctrines à mystères¹⁵, comme la forme (relativement) la plus ancienne de la doctrine centrale gnostique mandéenne, nous a renvoyés, à travers la conception de l'ascension de l'âme dans le ciel, à la religion perse ; mais le parallèle ferait ici défaut pour les sept portes et la signification des planètes. Babylone nous propose sept portes que l'âme doit traverser, des portes du ciel, l'importance des planètes et l'archétype du *klimax eptapylos*, mais pas l'espoir d'une béatitude céleste. Qu'est-ce qui alors serait plus simple que de *combiner les deux*, de sorte que la doctrine de la béatitude perse ait donné l'impulsion à l'élaboration des conceptions babyloniennes dans le sens de la doctrine à mystère ?

Les portes du ciel auraient été « identifiées » aux sept portes de l'enfer des anciennes représentations de la migration des morts, et leur chiffre sept « les renvoyait de lui-même aux planètes ». « Ainsi, ou de façon semblable, faut-il expliquer l'émergence de cette doctrine

extérieurement sur lesquelles s'élevait alors encore une huitième tour, vide celle-ci : la demeure de la divinité ». Anz fait aussi remarquer à ce propos que, dans certains hymnes babyloniens anciens, l'ascension des huit étages du temple (probablement au cours d'une procession cultuelle) apparaît comme une tâche agréable à la divinité dont se réclame l'orant.

15 Anz procède ici spécialement à partir de la représentation des mystères de Mithra chez Origène, *Contra Celsus*, VI, 22.

par une *combinaison* d'idées perses et babyloniennes. » La « doctrine centrale du gnosticisme » est donc « elle-même déjà un produit de l'amalgame religieux » (p. 88). – Nous n'entrons pas dans les détails de cette dérivation. Elle peut être concédée eu égard aux motifs matériels. Mais dans quelle mesure suffit-elle à expliquer réellement le donné ? Selon cette explication, le *schéma du monde* astral de la religion babylonienne fut, pour ainsi dire, construit spatialement sur la notion perse de *l'ascension des âmes*. Pourtant l'aspect spécifique qui fait de cette combinaison une combinaison gnostique – à savoir le changement radical de valeur et de *sens* de ce schéma du monde, et donc la transformation du [27] système planétaire divin en un système hostile au divin, la transformation du symbole de la religion cosmique accomplie en symbole d'une attitude anticosmique abrupte, cet aspect décisif ne s'explique aucunement par la « combinaison » ou par « l'amalgame », car même le contenu propre du parsisme original ne les contenait pas en germe – et il reste une question ouverte si on ne fait pas intervenir l'attitude anticosmique elle-même (et justement celle de type gnostique) comme base de l'explication. Mais, dans la mesure où l'on doit voir dans ce moment dualiste l'essence de la gnose, le vrai *demonstrandum* de l'essai de déduction demeure non établi : la cause du renversement métaphysique des valeurs.

2) *Bousset*, qui reprend à son compte la déduction perse-babylonienne, cherche lui aussi à atteindre cette causalité en dépassant Anz dans la mesure où pour expliquer cette modification – qu'il ne considère, il est vrai, dans ce contexte, que comme une « dégradation », – il ne tient pas seulement compte du contenu des représentations de départ mais aussi des circonstances de leur rencontre. « La culture et la religion perses », dit-il (ouvrage cité p. 39) « ont occupé la place de la culture et de la religion victorieuses face à celles de Babylone », et cet état de fait, qui relève à la fois d'une politique de pouvoir et d'une politique spirituelle, sert maintenant à expliquer ce que la seule réunion des contenus représentatifs ne peut pas produire : la religion perse pénètre en tant que religion d'un peuple victorieux dans la plaine babylonienne où autrefois déjà la religion babylonienne s'était figée en fatalisme astrologique sous la toute-puissance des sept divinités planétaires. « Si maintenant la religion perse en-

trait en collusion avec la religion babylonienne, elle reléguait ces plus hautes divinités babyloniennes au rang de démons qui passaient leur vie dans les ténèbres, loin en dessous du monde de la lumière dans lequel vivaient la divinité supérieure de la religion perse et ses comparses » (p. 55). Cela devrait être compris comme l'expression des nouveaux rapports de force et du combat qui a précédé. La relation spirituelle des deux religions se rencontrant ici s'exerça dans le même sens : de même que c'était la foi triomphante, c'était aussi la « foi supérieure », qui aurait dégradé les anciens dieux en démons (p. 38). Bousset renvoie à l'exemple de la religion juive qui « a remodelé les figures divines babyloniennes en sept archanges et les a placés autour du trône de Yahvé » (p. 53). Il voyait comme « preuve la plus frappante » le fait que, même au sein de la religion perse postérieure, contrairement aux représentations perses anciennes de leur nature divine, elles seraient devenues des figures démoniaques et des alliés d'Ahriman (p. 41). Ce n'est [28] donc plus simplement, comme chez Anz, à partir d'une « liaison » mais « d'une *confrontation* des pensées religieuses perses et babyloniennes » que la pensée fondamentale du gnosticisme a « émergé » (p. 321). – En ce qui concerne maintenant la « preuve la plus frappante », elle est visiblement une *petitio principii* car elle vaut tout au plus s'il est déjà prouvé que cette démonisation des planètes dans le parsisme tardif ne peut pas être une réaction (au demeurant vraiment faible) du gnosticisme lui-même¹⁶ ; ce qui dans le fond signifie ceci : s'il est établi qu'aucune

16 Bousset prend certes cette possibilité en considération, mais il la rejette en disant que dans le parsisme « les représentations » étaient « bien plus claires et plus déterminées », « bien plus simples et plus transparentes » que dans la gnose (p. 43 sqq. De là, il infère qu'elles devraient être plus originaires et pourraient alors, étant donné qu'elles ne sont pas des représentations perses anciennes, justement provenir de l'époque de la rencontre de la religion babylonienne avec la religion perse). Je ne peux me rallier à cette opinion. Au contraire, à l'aube des temps, lors de l'assaut d'Ahriman contre la création bonne d'Ormuz, on trouve selon la conception du parsisme tardif (par exemple vol. 3, 25), enrôlées également dans l'armée de Daevas *aux côtés* de tous les autres démons, les planètes (elles sont faites prisonnières et déportées au ciel). Ici le rôle d'Ahriman est accidentel, sans fondement dans la conception globale du système théologique et sans importance pour le sens de la totalité, un détail mythique accessoire. Dans le gnosticisme

causalité idéale propre ne sous-tend le gnosticisme, mais qu'il est, en effet, seulement quelque chose de conditionné, sans être à son tour aussi conditionnant. Mais bien sûr, ceci est valable pour toute recherche sans exception, en raison d'un préjugé inexplicable, [29] et cela dicte déjà l'étude des dérivations même là où, en vertu de *l'essence* de ce qui a été découvert, – et non d'abord par manque de possibilités de dérivations qu'on peut toujours construire – seule l'hypothèse d'un caractère originaire du gnosticisme, c'est-à-dire de son *principe* eschatologique anticosmique dualiste, est capable de fournir une explication. Face à cette considération fondamentale, nous pouvons même négliger la question factuelle limitée de cette preuve interne au monde perse, puisque, comme nous voulons le montrer, elle ne serait pas probante pour le donné gnostique.

Considérons donc l'explication elle-même. Avant tout il faut établir qu'elle est une hypothèse et doit être traitée comme telle. La factualité, en soi non confirmée, de sa position consiste en ceci :

par contre, il est central et essentiel au sens du système. Cette essentialité doit-elle être dès lors déduite de ce caractère accessoire ? [Il pourrait bien être finalement « plus simple » dans le sens où il correspond à un trait approximatif et non détaillé, mais certainement pas « plus clair, plus déterminé et plus transparent » que la doctrine gnostique de *l'heimarmênê*. Au demeurant, la cohérence de la représentation est déjà brisée par le fait que, ici, seules cinq planètes sont considérées au sens étroit comme des forces mauvaises, tandis que le soleil et la lune en sont dissociés et leur sont opposés aux côtés des astres zodiacaux en tant que forces bonnes. C'est un partage astrologique des figures bonnes et mauvaises dans le monde astral – et il doit avoir été introduit très tardivement dans le parsisme. Car, comme le remarque à juste titre (Anz ouvrage cité p. 83, 4) « Fallait-il que le nom d'Ormuz soit profondément enraciné pour désigner Jupiter pour que soit possible la monstruosité de rapporter à Ormuz (à savoir. en tant que planètes) le concept d'une essence mauvaise ! ». Cela ne peut être la pleine expression d'une victoire perse sur la religion babylonienne, mais seulement un résultat bien plus tardif d'une influence étrangère toujours vigoureuse sur la pensée parsi, une concession hétéronome de celle-ci.] Finalement, toute cette question importe peu : quoi qu'il en soit de ce phénomène perse tardif, il montre pourtant directement que la démonisation ou la dégradation des planètes en soi ne signifie encore en aucun cas gnosticisme, il advient au contraire sous un principe formel déterminé auquel alors une force propre est attribuée pour le remaniement des représentations traditionnelles.

survenue à un moment quelconque, une dépravation du monde divin babylonien par la religion perse ne peut pas davantage être démentie qu'elle ne peut être prouvée. Il suffit qu'elle soit *possible* eu égard aux antécédents connus – c'est-à-dire les rapports spirituels et politiques des religions perse et babylonienne – et qu'elle soit *satisfaisante* eu égard aux conséquences, connues elles aussi, – la doctrine gnostique pour l'explication desquelles elle a été construite ; si donc, elle offre un chaînon plausible et l'explication qu'elle doit fournir. (Comme pour toute hypothèse importe avant tout la valeur de l'hypothèse, qui doit compenser le manque d'attestation du fait lui-même.) Dès lors, la première question, celle de la possibilité d'une explication à partir des antécédents, peut recevoir une réponse affirmative, même si on prendra aussi en compte les nombreuses difficultés dues à une fécondité particulière de l'hypothèse ; mais à celle-ci, soit à la deuxième question, il faut répondre par la négative et ainsi c'est l'hypothèse elle-même qui s'effondre, c'est-à-dire que son adéquation ou son inadéquation aux faits devient insignifiante pour la question gnostique. Mais pour ce faire, nous devons considérer deux aspects. Le premier d'abord : les circonstances politiques de la rencontre des deux religions, qui étaient antagonistes, sont connues et on peut certes *s'imaginer* que l'expression en a finalement été cette « dégradation » en tant que reflet idéal d'une nouvelle relation de domination. Malgré la tolérance dont fait généralement preuve la civilisation perse, il faudrait quand même admettre comme possibilité que la religion perse ait eu une conscience assez aiguë d'une opposition interne du principe spirituel de ces deux religions pour transférer les symboles dominants du côté babylonien au côté ahrimanique. Ce qui peut avoir joué un rôle, c'est une réticence de son caractère moral-spirituel face au fatalisme et à la nature brute [30] du panthéon stellaire – même si l'idée d'un abandon délibéré des représentations perses anciennes de la divinité des planètes et de leur changement en leur contraire pose problème. Quel dut être maintenant le résultat de tout cela ? Selon toute logique, comme selon l'analogie de l'histoire des religions, une telle dégradation doit s'accompagner d'une large *dépossession* des forces qu'elle atteint : avec une diminution d'influence et une destitution, qui dans le meilleur des cas, pouvaient mener à une intégration en position

subordonnée dans la hiérarchie du propre dieu (comme dans la doctrine juive tardive des archanges), mais autrement à la réduction des dieux détrônés à des esprits fantomatiques de la croyance populaire (ici dans la suite d'Ahriman), c'est-à-dire que, dans le fond, elle les laisse sombrer dans une insignifiance religieuse comme il advint à de nombreux dieux païens après le triomphe du christianisme (cfr. entre autres Odin le « chasseur sauvage »). C'est dans cette dimension seulement que résident les possibilités pour le cas présent : en partant d'une religion antique, positive sur le plan cosmique, comme l'était la religion perse, l'abaissement d'un groupe de dieux astraux ne pouvait atteindre celle-ci que comme un élément particulier du monde, c'est-à-dire pour le nombre des dieux planétaires babyloniens dont il est ici question, à savoir sept : mais ce en maintenant une *séparation* décisive de leur position de force et de leur signification totale-cosmique. Or, nous rencontrons ce chiffre sept justement comme indépassable à travers le gnosticisme dans une position de toute-puissance mondaine et de signification totale pour la symbolique du monde ; où, dans ce renversement de valeurs, est encore conservée intacte la position qu'une religion astrale positive leur avait attribuée au stade de son élaboration maximale, voire peut-être hypertrophiée. Ce chiffre sept suppose un rôle prépondérant, non dégradé, des étoiles – bien plus, il l'inclut désormais. Dans le système gnostique, leur force ténébreuse n'est affectée par aucune réduction de pouvoir dans le domaine mondain. Il ne s'agit pas d'une diminution, mais d'un changement d'indice, d'une inversion des valeurs : le revirement n'est justement compris et apprécié à sa juste valeur que comme véritablement antithétique. Compris comme accessoire, il perd son sens propre. Dès lors, il n'est pas juste non plus (et même égarant dans le cadre de cette question) de parler d'une « dégradation » des divinités planétaires ; il s'agit d'une inversion en une opposition aux dieux *valable aussi pour l'ensemble du cosmos tout entier*. Pour le dire clairement : *parce que* le monde comme tel est désormais envisagé de la sorte, les planètes subissent, en tant qu'objets mythiques exposés, l'inversion d'interprétation que cette vision *exige* (et non le contraire !). Et elles se [31] qualifiaient pour cette fonction symbolique à travers la position cosmique représentative qu'elles occupaient à l'intérieur d'une religion sidérale devenue lar-

gement dominante, et cette position demeure inchangée lors de leur renversement. Elles ne pouvaient guère prétendre s'élever à ce rang à partir de la pénombre de l'existence démoniaque subordonnée ; ceci serait plus difficile à expliquer que le renversement direct. Nous voyons donc que, même si la religion perse avait réagi à la religion babylonienne, qui lui était hostile, en dégradant les divinités planétaires (Bousset parle toujours à juste titre dans le cadre de son explication de dégradation, car seule une dégradation de ce type peut être envisagée dans le processus qu'il suppose), cela aurait plutôt créé un présupposé défavorable pour le gnosticisme, dans la mesure où cette action aurait dévalorisé un symbole particulièrement utile pour sa réinterprétation totale du monde¹⁷.

En résumé, notre argument s'énonce donc comme suit : pour la religion perse qui accepte le monde, les planètes, si elles étaient dévalorisées, ne pouvaient plus rester les « *maîtres du monde* ». Or précisément, dans le gnosticisme, elles sont l'un et l'autre à la fois : de mauvais maîtres du monde. Pour une telle transformation du système divin babylonien, le parsisme n'apparaît donc pas comme un chaînon intermédiaire plausible.

Rappelons encore que l'attitude hostile du gnosticisme ne vise nullement les planètes en particulier, mais tout le monde astral – aux planètes peuvent par exemple se substituer les douze représentations du zodiaque dans de nombreux systèmes – : cette attitude vise vraiment le macrocosme comme le grand système de la nécessité qui inclut en lui le microcosme. Seuls les objets visibles du verdict, qui doit à travers eux atteindre le monde en tant que tel, peuvent changer selon les traditions à chaque fois en vigueur. (Ainsi dans des formes évoluées, laissant de côté toute la symbolique astrale, il peut

17 La concession la plus extrême qu'il fallait faire à l'hypothèse pour l'explication de la réalité gnostique fut la suivante : que dans les *numina* désacralisés un matériel disponible, mais relativement indifférent, fut libéré, qui devait attendre d'être saisi par un nouveau principe formel actif pour parvenir à nouveau à une signification. Pourtant, à notre avis, il entravait plus l'explication qu'il ne la facilitait. Mais le fait lui-même n'est pas contesté. Il peut très bien en dehors du surgissement des idées gnostiques, peut-être en tant que phénomène perse interne, être aussi survenu dans l'espace de ce monde. Mais ce n'est pas ce qui nous intéresse ici.

s'agir du seul « démiurge », qui remplit ce rôle en tant que maître et représentant mythique de « l'essence du monde » exécrée.) Mais pour la religion perse, qui toujours, jusque dans ses formes les plus tardives, accordait une très grande valeur aux étoiles, il n'y avait [32] certainement aucune raison ni possibilité de laisser le monde astral en tant que tel devenir ahrimanique – pas plus que le monde en général, qui demeure malgré tout une création divine. La vénération iranienne des astres – *contre* l'hostilité à l'égard des étoiles de tout le reste de la gnose, permet en effet, dans sa variante iranienne – le manichéisme – de garantir aux étoiles (soleil, lune et zodiaque) une place dans la partie lumineuse du dualisme, voire un rôle éminent dans la rédemption elle-même. – Bousset lui-même ne veut d'ailleurs certainement pas dire qu'une haine de la religion babylonienne pouvait inciter la religion perse à renier ses propres fondements. Et pourtant, le processus particulier, pour ainsi dire inoffensif qui lui est imputable, est censé avoir introduit et *expliquer* un processus révolutionnaire postérieur total. D'une certaine manière, dans ces déductions comme dans d'autres analogues se dégage l'idée qu'un processus idéal puisse « soudainement » dépasser son but et produire quelque chose de tout à fait différent de ce qui, au niveau du sens, était à sa propre portée. Alchimie des idées¹⁸.

Selon le texte de Bousset lui-même, nous ramenons l'opposition à l'expression la plus brève. Bousset affirme (p. 38) : « Si les divi-

18 Encore un mot à propos de l'exemple juif proposé par Bousset, qui est du reste le seul exemple traditionnel d'un combat contre la religion astrale babylonienne dans l'Antiquité. Il montre précisément la limite qui était ici imposée à une religion qui accepte le monde. Les écrits bibliques témoignent du combat passionné mené contre « l'adoration du soleil, de la lune et de toute la multitude céleste », et pourtant cette lutte n'implique en aucun cas une diabolisation de la sphère astrale et cela n'a jamais empêché que plus tard les sept planètes soient accueillies sous la forme des archanges même dans la hiérarchie du monothéisme, naturellement en tant que forces positives. Lorsque plus tard, à l'époque gnostique, elles redeviennent négatives, y compris le dieu mondain supérieur, le démiurge, c'est à mettre au compte d'un nouveau mouvement, précisément le mouvement gnostique auquel, en tant que grandeur originaire qui depuis peu affecte l'ensemble des données de l'Antiquité, l'explication ne pourra renoncer.

nités babyloniennes suprêmes apparaissent ici comme des figures démoniaques et diaboliques, cela peut seulement provenir du fait que dans ces systèmes religieux, une croyance autre et étrangère a affecté la religion babylonienne¹⁹ ». [33] Nous affirmons : la pro-

- 19 Bousset poursuit : « On remarque encore clairement, dans les sources mandéennes, l'âpreté de la lutte qui s'est jouée. Avec une fureur quasi fanatique, les anciennes figures divines sont dégradées et rejetées dans l'abîme ». Nous sommes d'accord. Ici se trouvent toutes les caractéristiques d'une rupture *révolutionnaire*, qui est apparemment fortement déterminée par le *ressentiment* et malmène les symboles, rupture avec un monde de représentations dominant de l'époque. Le même fanatisme se tourne aussi contre le dieu créateur et mondain juif, qui, comme on l'a remarqué, est ordonné par rapport aux forces cosmiques planétaires et les préside (ainsi donc, l'arrangement juif tardif, même si c'est dans un sens négatif, est-il directement adopté) – ce qui est tout à fait conséquent, comme nous devons l'admettre, si nous croyons ici au règne d'un principe global. En tout cas, si les symboles ont été combattus avec une telle passion, c'est *à cause de* ce qu'ils *signifiaient* et représentaient vraiment ; on peut comprendre ce qu'il en fut vraiment grâce au sujet de cette lutte, et donc grâce aux religions gnostiques elles-mêmes par l'auto-représentation desquelles cette lutte accédait au langage, et à partir de là, on peut établir le principe d'hostilité qui à son tour éclaire le sens positif du mouvement réactif. Ainsi même à ce moment négatif d'hostilité *contre* quelque chose en vient-il à constituer pour une bonne part le sens véritable, « positif », voire la substance du tout. Si, par exemple, nous comprenons que les planètes et le démiurge ne sont pas haïs en tant que symboles des religions passées, mais comme symboles du monde lui-même (toujours présent), qui par sa propre réalité persistante leur garantit une signification actuelle permanente, une force, et leur vaut d'être combattus, il s'ensuit qu'ils ne sont pas éliminés par une « dégradation » ponctuelle ; mais l'opposition maintenue à leur égard relève de l'actualité de la position qui s'y rapporte essentiellement. Or, c'est là déjà un résultat que nous devons à la prise en compte de la *fonction* inhérente à ces dimensions symboliques dans la doctrine gnostique du salut et du monde. Mais, dès le début, il faut admettre que l'hostilité, exprimée avec tant de vivacité, doit être sans hésitation attribuée au sens du système qu'elle exprime et qu'elle atteste d'une certaine manière – que ce soit comme symptôme ou comme composante essentielle. Seule la religion gnostique elle-même, et aucune autre, doit être interrogée quant au sens d'une hostilité qui doit lui être reconnue comme sa propriété caractéristique – et, correctement interrogée, elle le dit assez clairement et sans appel. Bousset montre d'ailleurs dans la phrase citée que la littérature gnostique expose pour ainsi dire *in actu*

position est exacte, si pour désigner cette « autre croyance », qui a affecté ainsi la religion babylonienne, nous substituons à la religion perse précisément la religion *gnostique*, si donc nous ne prenons pas la [34] « dégradation » des divinités babyloniennes comme explication, mais comme symptôme du gnosticisme ; non comme la cause, mais comme l'effet de celui-ci. Nous arrivons à la conclusion qu'une fois de plus lors de la « dérivation », le principe qui décide du sens, le dualisme gnostique que l'on pourra difficilement confondre avec le dualisme zoroastrien, demeure complètement exclu.

3) Le *dualisme* de la gnose : Bousset lui consacre une déduction particulière, qui complète la précédente et se joint à elle pour former un contexte d'explication intégral. Si on s'interroge sur les points d'ancrage de la déduction d'un « dualisme » dans le monde de l'Antiquité finissante, on trouve alors deux formes antérieures de dualisme dans cet espace : la forme perse et la forme gréco-platonicienne. Elles n'ont rien en commun en dehors précisément du fait très formel d'une doctrine à deux principes ; chacune pour elle-même est insuffisante pour rendre compte du fait gnostique : à nouveau leur combinaison est censée compléter leur effet et, ensemble, laisser se produire une autre forme, une troisième, le dualisme gnostique précisément. Nous nous trouvons donc face à une méthode typiquement

l'hostilité – que donc le gnosticisme est précisément lui-même l'actualité de ce combat. Mais il poursuit : « Reste à savoir de quelle religion proviennent ces influences qui ont mené à cette dégradation des figures divines babyloniennes ». Dans la mesure où ceci entraîne un examen des religions connues pour y trouver la cause de ce phénomène qui n'est donc plus considéré en tant qu'affaire du gnosticisme lui-même mais plutôt comme fait accompli, on revient à nouveau sur ce qui était exact dans la phrase précédente. Cette dégradation, mais aussi « l'âpreté du combat » et la « fureur fanatique » ne sont plus maintenant des manifestations du gnosticisme lui-même, ce *en quoi* il faut reconnaître *son* sens et *son* essence – car il n'existe pas du tout, il n'est que la somme des effets d'autres facteurs. En vertu de quoi, Bousset interroge les grandes religions existantes, hormis justement la religion gnostique ; il parvient ainsi à exclure tant le christianisme que le judaïsme et conclut (p. 39) : « Il ne reste, en conséquence, vraiment qu'une grande et puissante religion qui puisse avoir entraîné ce remodelage de la religion babylonienne : la religion perse ». Ce point est alors développé comme nous l'avons rapporté.

récurrente, dont le support matériel est le concept établi de « syncretisme ». – Dans le chapitre « le dualisme de la gnose » Bousset dit (p. 116) qu'il est facile d'apporter la preuve « que ce monde dualiste tout entier est originellement conditionné par la religion perse », et après avoir donné cette preuve, plus loin (p. 118 *sqq.*) il poursuit :

mais d'autre part il faut certes aussi souligner le fait que le dualisme perse a subi, dans ce contexte, une forte transformation et métamorphose... et surtout, on voit s'aviver une *nouvelle opposition* que la religion perse ne connaît pas encore... : l'opposition entre le monde spirituel bon et le monde corporel mauvais. C'est en ce point précis que l'esprit de l'Antiquité grecque tardive s'est lié au dualisme perse et *a produit en commun avec lui* une conception fondamentale pessimiste exceptionnellement forte et dense. Dans la conception dualiste atténuée de l'Antiquité grecque finissante, le monde matériel inférieur est et reste pourtant essentiellement ce qui est seulement imparfait, le non-encore formé, et dès lors, toujours, considéré de l'autre point de vue, comme un reflet et, même obscurci, encore un dernier rayonnement du monde spirituel supérieur. *Suite à* la liaison qui mettait en contact la conception grecque avec le dualisme perse, ce monde corporel d'en-bas devient effectivement pour la première fois l'élément hostile qui, avec ses activité et initiative propres, se tient face au monde de la lumière et passe à l'offensive... il l'attire à lui et le tient emprisonné. D'autre part, le dualisme perse ancien [35] était un dualisme plutôt accidentel. À l'intérieur de ce monde, on différencie bien, selon leur utilité pour les dévots, les œuvres bonnes d'Ormuzd et les mauvaises d'Ahriman... Par cette mise en contact de différentes visions du monde, le dualisme perse est désormais fondé métaphysiquement et s'applique aux grandes oppositions du monde matériel et spirituel, de l'âme et du corps. *Ainsi naît* le pessimisme absolu et désespéré de la gnose avec ses implications ascétiques pratiques et ce caractère demeure pour le mouvement spirituel dans son ensemble en dépit de toute médiation des systèmes d'émanation dans lesquels l'esprit grec réagissait encore contre le dualisme oriental absolu.²⁰

20 Cette explication se rattache temporellement à la précédente, celle de la dégradation et de la démonisation des dieux planétaires, de la façon suivante (p. 56 *sqq.*) : « Sur tout ce monde, déjà fort compliqué, d'une croyance religieuse [*sc.* religion perse + babylonienne] s'est alors encore superposée l'influence grecque à l'époque des Diadoques. Alors que

Nous nous trouvons ici au point essentiel de la recherche traditionnelle, là où la critique a aussi son mot à dire le plus crucial. S'il s'agissait jusqu'à présent uniquement de contenus des représentations, d'objectivités déterminées dissociables, dont on envisageait le rapport, l'amalgame ou l'influence réciproque (un événement indiscutable dans le processus spirituel), et si la question ouverte de la fonction d'un principe spirituel total qui agit dans l'ombre constituait l'objet de notre critique, alors l'explication présente porte, elle, sur celui-ci même et ne requiert ni plus ni moins que sa déduction combinatoire à partir de formes spirituelles hétérogènes préexistantes ; ce faisant celles-ci, tout comme les contenus de représentation subordonnés, sont traitées comme des grandeurs mobiles, divisibles et partiellement combinables. Deux « dualismes », chacun *sui generis*, doivent [36] ainsi être mis en relation et sont censés avoir produit un nouveau dualisme d'un type métaphysique différent. Mais face à de telles *totalités*, l'élément décisif pour la détermination de leur essence reste toujours la question de savoir de quelle attitude spirituelle elles sont l'expression et, par conséquent aussi, de quelle attitude la nouvelle conception est l'expression. Dans la question du dualisme donc, il faut le remarquer, il ne s'agit plus effectivement de la genèse des « représentations », d'une multiplicité objective, mais bien de « l'idée » fondatrice elle-même, du seul principe préalable

selon l'ancienne représentation perso-babylonienne ce monde corporel est dans le fond encore considéré comme bon en tant qu'il est façonné par la main de la ou des divinités suprêmes, perturbé tout au plus par des forces démoniaques et avili momentanément, l'hellénisme dans son développement ultérieur y ajoutait la pensée de la dévalorisation principielle de ce monde corporel et la croyance que la vraie patrie de l'âme humaine était le ciel supérieur. *Ainsi se transformait le dispositif d'ensemble de la pensée.* Au dualisme oriental, selon lequel les forces bonnes et mauvaises s'affrontent et luttent à l'intérieur de ce monde, l'hellénisme substituait le dualisme métaphysique d'un monde spirituel supérieur et d'un monde corporel, dévalorisé, inférieur. Dans ce contexte, les figures planétaires divines *dégradées* peuvent maintenant apparaître comme *créatrices* de ce monde inférieur, une pensée contre laquelle le système religieux perse s'insurgerait toujours et même dans ses formations les plus tardives... Sur ce terrain... a alors jailli la diversité bigarrée des systèmes gnostiques ». (C'est nous qui soulignons ici et plus haut.)

au contenu, de l'attitude spirituelle. Genèse – c'est-à-dire *composition* d'une telle *idée totale* (« vision du monde ») à partir de diverses autres idées tout aussi totales en elles-mêmes et qui ne peuvent être complétées (des visions du monde) ; composition de « l'attitude » spirituelle à partir de nombreuses autres attitudes spirituelles, développées pour elles-mêmes et achevées. Mais comment se « relie », se combinent, s'amalgament des attitudes spirituelles ou leurs corrélats, les visions du monde ? Comment deux d'entre elles produisent-elles, en un troisième sujet, une attitude nouvelle, différente dans sa nature la plus intime ? Nous lisons chez Bousset que l'esprit de l'Antiquité grecque tardive s'est « lié » au dualisme perse, qu'il a « produit en commun avec lui » une *intuition fondamentale pessimiste* extraordinairement forte et intense. Ces deux dimensions de départ ne sont, comme il le concède (bien que dualistes) absolument pas des conceptions du monde pessimistes²¹ : or leur résultat commun est censé être une nouvelle vision du monde ; et ce en vertu de leur rencontre. Cela veut dire attendre d'un *mixte* ce qui n'était contenu dans aucun de ses éléments et ce qui, selon son essence, n'est pas une addition, mais une qualité propre. Le « pessimisme absolu et désespéré de la gnose » (« avec ses implications pratiques ascétiques » !) doit avoir « surgi » d'une telle liaison. C'est ce que j'appelle de la chimie ou de l'alchimie des idées. J'avoue que je ne peux me faire aucune représentation juste du processus. Celle-ci devrait compléter les concepts opératoires tels que « s'associer à », « produire ensemble », etc. qui apparaissent ici métaphoriquement, par une intuition conforme aux choses mêmes. Or justement, elle n'apparaît [37] pas lorsque l'on accroît l'objectivité de l'examen ;

21 Certes, dans son article « Gnosis », dans la *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* vol. VII (1912), p. 1510 de Pauly-Wissowa, la phrase correspondante se lit comme suit : « C'est seulement par la confluence de deux visions du monde pessimistes (sic) qu'est né le pessimisme extrême, absolument désespéré de la gnose ». S'il n'y a pas eu de coquille « pessimiste » au lieu de « dualiste », alors le pessimisme de la religion perse, et à plus forte raison celui de l'esprit grec post-aristotélécien, devrait d'abord être prouvé ou, en tout cas, précisé. Même dans ce cas leur effet cumulatif dans ces questions demeure une hypothèse très douteuse.

l'intuition remplissante se refuse à lui par la sévérité de la concrétion. Nous ne pouvons pas nous contenter de donner de simples concepts imagés, nous devons plutôt nous demander : qu'est-ce qui en l'occurrence se passe réellement ? Et d'abord : qui est l'agent ? Les « idées » elles-mêmes peuvent-elles se réunir en vertu de leur dynamique propre pour composer de nouvelles idées ? Cela relèverait immédiatement du cercle de représentation de la mythologie et du système d'émanation gnostiques. Ce n'est probablement pas ce qu'on veut dire. Naturellement, ce sont les sujets humains qui doivent avoir établi cette liaison, avoir réalisé, par elles ou à partir d'elles, une nouvelle vision du monde. Mais ainsi toute leur concrétude est intégrée comme facteur dans la question qui prend dès lors la forme suivante : qui étaient ces hommes qui procédèrent de cette manière ? Dans quelles conditions ont-ils manipulé ces idées, quelles furent leurs motivations qui ont donc aussi déterminé l'effet ? En bref : *pourquoi* ces hommes *déterminés*, si cela s'est produit ainsi, ont-ils fait fusionner les idées préexistantes *de manière à ce que* l'idée gnostique en émerge ? Ce « pourquoi ? » englobe la cause supplémentaire, voire la *prima causa*, qui doit avoir été encore effective en dehors de l'existence des idéalités pour que celles-ci puissent en général contribuer à la genèse de l'idéalité gnostique. En tout cas, l'entrée en scène d'un tel « pourquoi » indique une faille dans la généalogie purement idéale proposée. Essayons donc de nous représenter concrètement les possibilités d'un enchaînement ayant conduit à pareil résultat.

Se peut-il que le besoin d'une unité de la théorie ait poussé les hommes de cette époque à réunir en une synthèse et, pour ainsi dire, à ramener à un dénominateur commun deux théories de l'être valables simultanément dans leur espace de vie, mais très différentes ? Et indépendamment du fait que cet agent formel ne détermine pas encore l'absence de contenu de la synthèse, qui croirait qu'une humanité entière était prête pour satisfaire un tel besoin théorique (si elle ne l'était pas déjà de toute manière) à considérer dès lors le monde comme une puissance opposée au divin, comme l'œuvre des ténèbres ? Dieu comme extérieur au monde, soi-même comme étranger dans le monde, comme victime de sa puissance hostile,

etc. ? Qui croirait que toute cette humanité aurait fait dépendre son rapport, pratique et émotionnel, au monde du résultat d'une heureuse synthèse théorique, – allant jusqu'à l'angoisse du monde la plus pathétique, jusqu'à l'ascèse la plus austère ? Qui croirait que des hommes [38] ont livré l'ensemble de leur rapport effectif au monde à un intérêt systématique et, dans la mesure où il était positif, qu'ils le lui aient sacrifié ; plutôt que, au contraire, le système ait été fonction de ce rapport ? On ne peut quand même pas oublier que les écrits gnostiques ne nous communiquent pas seulement un système objectif d'idées, mais en même temps le gémissement infini, aux multiples résonances, de la créature soumise à l'esclavage du cosmos, la haine et le mépris du monde, l'angoisse face à sa nécessité ténébreuse (devant le « destin » cosmique), la solitude dans son étrangeté, la résistance à sa tentation, la nostalgie de la lumière de l'au-delà, l'espérance d'une rédemption, la gratitude pour la promesse... Et tout cela, angoisse, horreur et nostalgie de sa patrie, parce que, à un certain moment, l'hellénisme et le parsisme, deux choses qui n'avaient rien en commun ont été conciliés en raison d'un malentendu ? Cette indication évacue déjà une autre possibilité à laquelle on pourrait penser : que les habitudes de pensée figées se sont pour ainsi dire superposées sans qu'on le remarque et ont, pour ainsi dire selon une mécanique d'association autonome, placé finalement les hommes devant le fait accompli d'une nouvelle image du monde issue de cette superposition. Quelque chose comme : on aurait été *habitué* par la tradition perse à voir dans tout événement le combat entre deux puissances antagonistes, l'une bonne et l'autre mauvaise ; – par la tradition grecque, par contre, à voir l'être comme étant clivé en deux parties, l'idée et la matière. Par une technique de condensation involontaire, les deux auraient été compilées en une seule. Hormis le caractère problématique de l'explication psychologique elle-même, le poids des conséquences est certainement trop lourd pour que cette construction résiste. Ou encore : cette « liaison » ne serait qu'une manifestation partielle du processus d'adaptation cosmopolite général de l'époque, celui-là même au service duquel, par exemple, l'interprétation allégorique des traditions fut pratiquée avec un succès tellement éclatant. Selon celle-ci, Ahriman serait identifié à la *hulè* et Ormuzd à l'« esprit ».

Alors la tendance à l'identification (« syncrétiste ») comme telle aurait été le motif de la fusion spécifique. (C'est une forme plus vulgaire de la possibilité d'abord débattue de la volonté d'aboutir à une unité spéculative.) Pourtant l'indécision du nivellement général ne pouvait pas avoir pour conséquence le caractère très explicite, pas flou du tout, du gnosticisme. Sans doute est-ce cette libération allégorique préalable des idées qui a plus tard franchement facilité la gestion souveraine des contenus de la tradition que pratique le gnosticisme. On peut d'ailleurs presque toujours montrer dans les cas concrets que les équations du syncrétisme étaient à chaque fois aussi tout à fait guidées [39] par une tendance liée au contenu, sous l'effet de laquelle le bien d'une des parties fut sacrifié au profit de l'autre – à ceci près que la méthode allégorique permettait justement d'occulter le sacrifice, voire de le réinterpréter comme un triomphe de la partie sacrifiée. Cette tendance bien précise était souvent synonyme d'assimilation à l'hellénisme triomphant, qui éclairait tout de sa lumière, et à sa formation, qui était recommandée à la fois par le besoin d'auto-affirmation et par l'intérêt concurrent des religions barbares. Serait-ce là peut-être le motif (complémentaire au mouvement d'assimilation général) de la liaison des dualismes grec et parsi ? On peut imaginer ce qui pouvait en résulter : certainement pas le gnosticisme avec ses abîmes et ses sommets. Par ailleurs, les dualismes perse et grec n'étant absolument pas les seules grandeurs idéales dans l'espace de l'époque (le dualisme grec, comme nous le verrons, était alors beaucoup moins disponible qu'on ne le suppose ici), l'explication exigerait donc encore un principe de sélection, donc un motif accessoire, qui enfermerait à son tour le véritable problème de l'émergence du gnosticisme.

Voilà ce qui s'applique à tout cela : des idées vulgarisées, nivelées, libérées spirituellement (car elles ne peuvent tomber dans le moulin d'un mélange indifférencié que comme telles) peuvent sans doute fournir un matériel bienvenu, jusqu'au moment où l'esprit le revendiquera à nouveau pour lui-même, mais elles ne peuvent ni le produire et ni le déterminer.

Or, notre polémique part toujours déjà du fait que le dualisme gnostique diffère essentiellement tant du dualisme perse que du dua-

lisme « grec », et ne peut dès lors pas être attribué à l'auto-différenciation immanente de l'un de ceux-ci. Ainsi pourtant, anticipons-nous, il est vrai, sur un résultat de nos recherches, sur le contenu, dans la mesure où nous faisons intervenir une conception déjà décidée du contenu propre de la gnose en contraste avec le parsisme et l'hellénisme. Mais face à l'hypothèse de Bousset, nous y sommes autorisés, puisqu'elle est contrainte d'introduire *deux* dimensions originaires et qu'elle admet ainsi que la différence n'est pas éliminable. La combinatoire en tant que telle contredit l'immanence de l'origine. *A priori*, on peut pourtant dire que l'« idée » indivisible d'une vision du monde peut seulement appartenir, dans sa totalité, à l'une *ou* l'autre sphère ; s'il faut la diviser en deux parties différentes en vue d'une classification, cela signifie aussi bien qu'elle n'appartient vraiment à aucune des deux. – Pourtant, en laissant provisoirement ouverte [40] la question des contenus de la vision du monde du gnosticisme, comme il convient de le faire au seuil de la recherche, nous sommes forcés de nous demander si en dernière analyse, le dualisme gnostique n'est peut-être pas finalement un dualisme grec ou perse, et donc si on ne peut pas l'expliquer à partir du contenu pré-donné et de la réalité pré-donnée de « l'hellénisme » par exemple, en tant que variante immanente de celui-ci (et pas d'abord à partir d'un artifice de l'histoire). « En dernière analyse » cela veut donc dire ici : déduction faite de toute l'enveloppe extérieure syncrétiste, forme sous laquelle elle se manifeste. Cette question, qui ne concerne que le noyau authentique de sens, vise naturellement une causalité unique ; elle décharge ainsi, d'une part la *causa* recherchée de la multiplicité matérielle du gnosticisme donné, mais d'autre part, elle la charge avec d'autant plus de détermination de la revendication indivisible du sens central, dont relève aussi, outre le contenu idéal, tout le poids et la qualité affective de sa réalité existentielle. Que, pour ce rôle fondateur, le dualisme zoroastrien soit d'emblée écarté va de soi étant donné son caractère totalement différent ; et on ne peut naturellement pas faire appel à des formes plus tardives du parsisme, contemporaines au gnosticisme. Aussi une telle interrogation conduit-elle immédiatement à l'hypothèse, longtemps soutenue, du caractère hellénistique de la gnose, dont la critique équivaut, en fin de compte, ici à distinguer le dualisme gnostique du dualisme pla-

tonicien. Remarquons seulement que, sur ce point, nos recherches aboutissent à un résultat absolument négatif. Mais, pour la discussion méthodologique, il est important de constater que si l'interrogation génétique est ainsi comprise, la détermination de l'origine coïncide avec celle de *l'essence* ; et donc que la détermination génétique coïncide avec la détermination eidétique ; et cela dans l'ordre suivant : la détermination de l'essence contribue à trancher la question de l'origine : s'il s'avère que le gnosticisme est de type gréco-platonicien non seulement dans les formes de son auto-présentation, mais aussi dans l'authenticité de son contenu, vu les relations spatiales et temporelles données, on peut être sûr aussi d'une origine factuelle correspondante qu'il ne faudra sans doute plus constater expressément. Mais s'il en résulte une différence interne radicale par rapport à l'objet de la comparaison, les relations génétiques rémanentes dans la sphère phénoménale sont sans véritable importance – et partir de celles-ci peut tout au plus servir, d'un point de vue propédeutique, à exposer le problème de l'origine propre avec plus d'acuité. Dans cette exigence radicale [41] d'un concept d'origine – la seule qui soit sérieuse et pas contrefaite – l'indication d'une provenance ne sera rien d'autre qu'une transcription résumée (classifiante) de l'essence elle-même, en relation justement à une grandeur bien connue pour ce qui est du contenu : « d'origine platonicienne », par exemple, veut dire alors pour de bon de « type platonicien » – et est donc, en réalité, une constatation phénoménologico-descriptive. Celle-ci doit, tel est le résultat de notre réflexion, dans chaque cas être préalable ; c'est *elle* qui détermine à quel degré des facteurs évolutifs entrent aussi en ligne de compte, et donc aussi le poids et le caractère obligatoire de ces concordances manifestes, qui au premier abord n'ont pas le caractère d'un résultat mais d'un problème, qui n'engagent pas la détermination essentielle, mais signalent les points requérant une prudence critique particulière. C'est précisément d'elles que part la recherche dont nous analysons la typologie comme celle de données vraiment observables, sûres et à intégrer dans la détermination essentielle, et c'est de ce caractère *inductif* du procédé qu'elle tire sa conscience de l'exactitude scientifique et de l'absence de préjugé. En réalité, là où l'on fait de l'équivocité un critère, on se trouve en présence de préjugés lourds de conséquences.

Après ces constatations générales si nous revenons à la genèse du dualisme gnostique que propose Bousset, elle se transforme à présent pour nous en une question descriptive et en même temps en une alternative : le dualisme gnostique est-il en son essence un dualisme perse ou grec ? (Il peut naturellement aussi n'être ni l'un ni l'autre, ce qui, de fait, est notre point de vue.) Cette interrogation inconditionnelle vaut pour le principe essentiel : pour sa couche expressive et ses moyens de présentation, l'aspect combinatoire peut naturellement avoir un sens légitime, que nous ne mettons absolument pas en question dans nos considérations. La question du sens est désormais ce à quoi doivent s'attacher nos recherches, de sorte que les comparaisons externes ont aussi pour bénéfice secondaire de déterminer l'interprétation immanente du sens. Mais sans trop anticiper, nous nous proposons d'opposer déjà ici les principales ripostes à la thèse de Bousset, qui est aussi la thèse générale de la recherche. Pour prévenir un malentendu, avançons encore une remarque générale : il va de soi que le gnosticisme est à considérer dans son lieu historique ; il n'est né ni mille ans plus tôt ni mille ans plus tard, mais à cette époque et en ce lieu, et il ne pouvait être qu'alors et là, « lorsque le temps – pour lui – était accompli ». Cela implique [42] que toute l'histoire réelle et spirituelle de l'humanité méditerranéenne, et donc aussi les faits formant la conscience que sont l'hellénisme et le parsisme, étaient d'une certaine manière nécessaires comme présupposés pour que cette humanité pût dès lors produire le gnosticisme comme son auto-explicitation. Par ce sens historique universel général, nous ne nions d'ailleurs pas le conditionnement historique du gnosticisme, et donc pas non plus l'importance, pour son pouvoir-devenir, de celle du passé biographique de l'humanité auquel il s'intègre en tant que phase nouvelle. Mais que deux dimensions isolables de ce processus d'ensemble, repérables quant à leur contenu, l'aient produit synthétiquement par ce qu'elles contenaient (donc aussi toujours renouvelable dans une expérience de pensée) est naturellement quelque chose de très différent.

Venons-en aux choses mêmes :

Pour ce qui est du parsisme tout d'abord, il devrait être clair qu'une attitude spirituelle, qui voit la tâche orgueilleuse de l'homme dans l'alliance positive avec Dieu, dans la purification intramondaine ac-

tive de la création divine pervertie après coup et qui trouve la source de son optimisme dans la certitude religieuse du rétablissement final de l'univers promis à une telle aspiration, présente justement l'opposition la plus extrême au dualisme anticosmique de la gnose. Le recours à cet élément pour expliquer la genèse du gnosticisme, de fait inévitable pour la couche de représentations matérielles, doit à plus forte raison rendre visible le caractère radical du revirement en son centre et la force du renversement. La dépendance se présente ainsi essentiellement comme un emprunt au schéma de l'intuition dualiste en tant que moyen formel de l'objectivation, qui en raison de cette indétermination formelle nécessite une détermination substantielle.

« L'esprit de l'Antiquité grecque tardive » : il faut ici avant tout dissiper une confusion. Cet esprit n'est absolument pas la dimension univoque comme telle qui figure dans la thèse. De quel contenu temporel de l'hellénisme peut-il être question ? Il s'agit en effet de l'hellénisme de l'époque des Diadoques ; et du point de vue de l'histoire de la philosophie, de la pensée grecque post-aristotélicienne. Elle apparaît maintenant comme essentiellement dominée par le monisme du stoïcisme (également d'Épicure). 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 [43] de la même manière l'autarcie essentielle de l'être mondain. Par conséquent, Platon n'est pas non plus le philosophe de ces siècles. Là où, face au rationalisme stoïcien, apparaissent des courants orientés vers la transcendance et vers un dépassement mystique au sens le plus large (comme dans les religions à mystères qui se développent ou avec Posidonios le syrien), on les attribue, en général et avec raison, précisément à des influences orientales. Ce n'est qu'avec le tournant de cette époque, et donc approximativement avec Philon, que naît un nouveau « platonisme » – dans une reprise consciente de Platon par-delà Aristote – qui pour les siècles suivants croît toujours plus fortement dans l'esprit antique. Le néopythagorisme se situe également dans ce même mouvement vers un nouveau devenir transcendant de l'esprit. Il s'agit ici d'un processus séculaire

de transformation de la conscience et de la propagation d'une métaphysique transcendante dualiste sous la forme du néoplatonisme ; ou si l'on veut, la *résurgence* du « platonisme » après des siècles d'une intramondanité résolue est un fait qui requiert une explication même pour l'hellénisme, fait qu'on ne peut pas sérieusement expliquer par l'existence littéraire des écrits platoniciens. Mais sa simultanéité (ou plutôt sa légère postériorité) avec le développement et l'apogée du gnosticisme en Orient et sa même modernité énochale (mais sa plus faible univocité ou unilatéralité) doivent inciter à une prudence particulière à l'égard de l'hypothèse qui voudrait en faire la cause. Nous allons même jusqu'à dire qu'il n'est rien d'autre que la manifestation « grecque » élaborée dans des conditions de « pseudomorphose » (pour parler comme Spengler), de ce que nous appelons précisément le mouvement gnostique dans le monde de l'Antiquité tardive – par conséquent dans le meilleur des cas, le néo platonisme trouve une genèse uniforme à la sienne, mais peut-être aussi en est-il une conséquence, l'épiphiénomène d'un processus dont le foyer se trouvait loin en Orient. Quoi qu'il en soit, pour la théorie génétique de Bousset, qui tablait sur les événements spirituels du temps des Diadoques, ce mouvement n'entre pas en considération uniquement pour des raisons d'ordre temporel. Or l'incertitude mentionnée consiste en ceci que, quand on parle de l'« esprit de l'Antiquité grecque tardive » dans ce contexte, on projette involontairement la seule image convaincante ici de l'époque hellénistique réellement tardive c'est-à-dire post-chrétienne, et c'est alors qu'on peut parler avec une certaine vraisemblance évocatrice de l'élément transcendant et dualiste de l'esprit grec. C'est ce qui est censé être le dualisme de l'esprit [44] et de la matière. Or, autant leur rapport demeurerait toujours un thème de la pensée grecque, autant il prenait, durant les siècles en question du moins, la forme d'un dualisme, d'une théorie de deux mondes avec une transcendance du monde spirituel. C'était au contraire dans la saisie de ce rapport que le monisme le plus étendu se réalisait. Si pourtant, il faut que la composante dualiste refoulée de l'esprit grec soit à ce moment devenue effective pour une partie déterminée du monde oriental et qu'elle en ait conditionné le remodelage, alors un motif particulier, à chercher naturellement dans ce monde même, doit l'avoir sortie de l'ombre et l'avoir réactivée en soi contre la forme

officielle de l'hellénisme contemporain. Ce motif serait sans doute identique au motif originellement gnostique.

Si la possibilité que le platonisme soit une cause de la gnose se trouve ainsi déjà considérablement réduite, reste encore pourtant la question d'une adéquation du sens ; et donc la question du rapport quant au contenu des dualismes gnostique et platonicien. Nous nous limitons à quelques remarques. Dans le gnosticisme l'opposition est celle de Dieu et du monde ; le monde n'est pas « mauvais » dans le sens où il serait imparfait ou raté, mais il est positivement malin, opposé au divin, et il est, non seulement par sa matière, mais par ses formes, son organisation, l'œuvre d'un *esprit* malin. Sa négation ne vise donc pas l'imperfection matérielle, mais sa forme même. Le *système cosmique* est l'ennemi, et l'*esprit* du monde comme tel la menace. Dans le dualisme platonicien, par contre, où il ne s'agit pas d'une opposition, mais d'un rapport de complémentarité, la matière est ce qui n'a pas de qualité et elle n'est certainement pas « mauvaise », mais la possibilité de l'idée ; la forme que le monde a reçue est l'idée réalisée dans la matière et, en participant à elle, elle est « bonne », ce qui veut dire positivement réelle. Ici, la dualité se répartit sur les constituants de l'unique fait « monde », qui pour le dualisme gnostique dans son ensemble n'est qu'un des termes de l'opposition. Ce que le gnostique considère comme témoignage et instrument des puissances des ténèbres, à savoir les formes de ce monde, est ce en quoi le platonicien découvre l'idée. C'est là que réside toute la différence. L'excédent essentiel de l'idée sur la réalisation matérielle ne réfute pas celle-ci, mais lui donne accès à la succession infinie de réalisations ultérieures dans le destin de l'inachèvement mondain (qui est bien « un reflet mouvant de l'éternité »). L'incapacité d'atteindre la plénitude et la pureté de la forme dans une réalité simultanée [45] n'empêche pas l'anoblissement et la justification qui, avec la mélancolie de l'inachevable, passe de l'auto-validité de la forme inconditionnée, à la forme conditionnée du réel. Et nonobstant toutes les hypostases transcendantes, il ne faut pas oublier que c'est bien à partir de l'existence de cette réalité même qu'il faut lire le concept d'idée et les idées elles-mêmes comme constituant leur être le plus propre. La réalité produite ainsi est, par ce fait même, justifiée.

La différence est trop remarquable pour nécessiter un commentaire. Il n'en reste pas moins que certaines formes et concepts du platonisme se prêtaient indéniablement à être utilisés dans des contextes gnostiques. La littérature gnostique le prouve de multiples façons. Nous ne voulons en aucun cas en sous-estimer l'importance et n'y voir qu'un élément du décor spirituel : nous connaissons assez le rôle productif du malentendu dans l'histoire. Peut-être chaque reprise à l'intérieur du processus historique des idées n'est-elle possible que par le biais d'un tel « malentendu » fécond. Comme cela se manifeste régulièrement dans le rapport de l'Occident moderne à l'Antiquité à partir de la Renaissance. Mais la raison positive du nouvel acquis ne réside pas alors dans ce qui a été repris, mais dans ce qui reprend, dans ce qui mécomprend – c'est précisément en cela qu'il s'agit d'un malentendu productif – et la constatation historique des motifs doit aussitôt être suivie de cette question : que signifient à présent les mêmes mots, qu'en a fait le malentendu lors de la « répétition » ? Dans le large domaine de la gnose, on constate des platonisations à vaste échelle, allant de la façade la plus superficielle jusqu'à l'assimilation la plus intime et la plus porteuse de changement, et la question doit être posée partout. Quand par exemple dans la doctrine des Pérates (chez Hippolyte, *Refutatio omnium haeresium*, V, 17), on dit que le « Fils », le *Logos* médiateur, recevait du Père les *charakteres*, les empreintes des idées qu'il contient, et les transposait et les imprimait à la matière dépourvue de forme et de qualité ; cela sonne, sans être au sens strict conforme au système, comme authentiquement platonicien (même s'il faut remarquer dans la matérialité de l'expression une certaine mythologisation). Mais lorsque l'on dit ensuite du Fils sauveur (17, 8) : « car de la même manière qu'il a apporté d'en haut les empreintes paternelles, il les emporte vers le haut, à nouveau arrachées à leur sommeil, pour en refaire "des traces paternelles" », alors on voit immédiatement que, en vérité, le mythe sotériologique gnostique de la chute, du sommeil du monde, du réveil, de la purification et de la libération des âmes de lumière, donc le mythe gnostique de l'homme primordial, était très primitivement revêtu des formes platoniciennes dans la mesure où, [46] aux étincelles de lumière, aux particules lumineuses et ainsi de suite..., furent substitués des concepts ontologiques apparemment

non matériels tels que « idées », « empreintes », etc. Ici l'enveloppe est très maladroite et peut tout simplement être percée à jour comme pseudo-philosophique²². Cependant, les choses ne sont pas toujours aussi claires. Pour prendre l'extrême inverse : chez Plotin, nous avons affaire à un Platon pris sincèrement au sérieux et réélaboré de l'intérieur, et certainement à de l'authentique philosophie ; pourtant ici aussi il faut se demander où est le centre personnel à partir duquel est saisi Platon, et même si, en dernière analyse, ce n'est pas la gnose, le mythe gnostique transformé qui a donné l'impulsion la plus intime. 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.

Revenons enfin à la question que nous posions à Bousset : « *pourquoi* des hommes déterminés confondirent-ils à l'époque (entre autres) hellénisme et parsisme de manière à produire l'idée *gnostique* ? ». Il nous faut seulement tenir compte du fait que dans cette synthèse sont exclusivement intégrés des figures de sens et des éléments formels des deux cercles de représentation qui, d'une certaine manière, suite à une réinterprétation plus ou moins poussée, pouvaient véhiculer l'image d'un monde dédivinisé, satanisé, d'une humanité étrangère au monde et acosmique. Il nous semble maintenant évident d'y découvrir non seulement le *sens* qui en résulte mais aussi le *motif* effectif de la « synthèse », c'est-à-dire le motif du devenir du fait spirituel tout entier, qui se présente comme « gnosticisme » dans le domaine de l'objectivation. De plus, nous

22 Les Docètes sont un autre exemple de même niveau, Hippolyte VIII, 8 : Lorsqu'on dit que la lumière d'en haut illumina le chaos se trouvant en bas et que celui-ci prit consistance à partir de là et capta toutes les idées d'en haut, cela semble à nouveau dans une certaine mesure platonicien ; mais si nous lisons plus loin comment le troisième Eon (ici, le Logos intermédiaire) aurait vu que toutes les empreintes du monde de la lumière étaient *retenues prisonnières* dans le chaos, comment, lui qui aurait reconnu la puissance des ténèbres, n'aurait plus toléré que les « empreintes de lumière » d'en haut soient *saisies par les ténèbres* etc..., il est à nouveau manifeste qu'il ne s'agit en réalité pas du tout d'un discours sur les « Idées », ou de rapport de la matière et de la forme.

sommes aussi enclins à découvrir la véritable réalité de ce dernier dans la factualité et la fonctionnalité de ce motif ou, plus fondamentalement, dans l'être total de l'homme qui le sous-tend plus que dans les formations [47] idéelles objectivées qui sont les premières à l'attester (même si elles ne sont pas les seules). Or ce motif auquel la synthèse est redevable de son caractère *qualifié* (alors même que par ailleurs l'aspect synthétique en tant que tel est redevable de la complexité des *circonstances du devenir*) est une *unité* connaissable et compréhensible, à savoir un vécu déterminé de soi et du monde – le vécu du monde en tant que système contraignant dédivinisé et par conséquent opposé au divin ; du soi en tant qu'être n'appartenant pas au cosmos, mais à un contexte acosmique – : un vécu fondamental qui nous occupera encore largement dans nos exposés. Nous devons nous le laisser dicter seulement par les documents gnostiques *eux-mêmes*, qui, ici seuls compétents, ne refusent pas l'information aux questions qui s'adressent vraiment à *eux* (et pas aux prédécesseurs). Et nous devons bien concéder à ces hommes vivants qu'ils furent contraints par leur être propre d'utiliser de telles représentations et, en tout cas, quels que soient les moyens conceptuels, ils durent produire une telle doctrine de la rédemption et de l'être. C'est là le premier crédit que nous devons accorder à un *Dasein* passé en échange de ses aveux. Si l'on prend pour base cette impulsion gnostique, l'assemblage syncrétiste des systèmes gnostiques à partir d'éléments prédonnés, qui sans elle seraient pourtant demeurés silencieux et figés les uns par rapport aux autres, est lui aussi valable ; et les compositions correspondantes peuvent retrouver à présent leur droit relatif²³. – Aussi répondons-nous, de façon quasi tautologique, au « pourquoi » que nous avons soulevé comme suit : parce que les sujets agissants de ce syncrétisme en

23 Sauf qu'alors les déterminations causales doivent être simplement inversées. Ainsi par exemple, à la place de la phrase citée en haut de la page 34 : « Suite au lien qui rapproche la vision grecque du dualisme perse, ce monde corporel d'ici bas n'est en réalité qu'un élément hostile, etc. », nous disons au contraire : suite à la transformation de ce monde en un élément hostile survient une liaison entre les représentations grecques et perses qui traduit ce fait nouveau. Il en va de même dans tous les cas correspondants.

tant qu'action humaine (et non comme phénomène chimique) devaient voir, à partir de leur être élémentaire, le monde, l'homme et Dieu de cette façon ; et parce que, pour eux qui étaient fascinés par cette vision, la seule valable à leur sens, l'ensemble des représentations du passé aussi, soit implicitement soit dans une interprétation consciente, prenait alors le sens adéquat correspondant – parce que donc, en un seul mot, ils *étaient gnostiques*²⁴. [48] Cette tautologie est en fait l'unique renseignement : parce que dans leur attitude ces hommes étaient des gnostiques, ils fondèrent le gnosticisme comme système, ils offrirent à la dynamique des représentations déjà prête le *medium* spécifique où elle pourrait s'exercer. À partir de réminiscences exploitables de ce qui était préexistant au plan des idées, ils échafaudèrent la symbolique de leur auto-explicitation. Ce ne sont pas les idées qui les ont fourvoyés, qui les ont amenés à une vision du monde à travers leur alchimie, mais bien eux qui ont dénaturé les idées et en ont tiré un sens qu'elles n'avaient pas à l'origine. Ce faisant, comme Bousset l'a montré, ils peuvent alors avoir réuni l'hellénisme et le parsisme et ceux-ci peuvent même alors avoir fusionné « d'eux-mêmes ». Mais en revanche l'inverse est impensable : que ceux-ci, et d'autres éléments encore, s'étant mélangés dans les têtes, le gnosticisme ait surgit et que les hommes soient devenus gnostiques. Ici, on est contraint de recourir à de gigantesques

24 Par exemple : la « *hylè* » était dotée des attributs d'Ahriman, en tant que principe d'opposition au divin autonome, spirituel et personnel, ce qu'elle n'avait jamais été auparavant, [Sévère d'Antioche reproche aux Manichéens, dans sa 123^e homélie, de désigner les ténèbres tout à la fois comme une « matière » et comme « immatériels et spirituels » ; Éphrem relate dans la 3^e *memra* à Hypathius que Mani aurait enseigné : « que jadis, la "*hylè*" a accédé au stade du pensable », etc.] et avec ce caractère ainsi qualifié, elle était élevée en même temps au niveau de symbole du monde en tant que tel, ce qu'elle n'avait en tout cas jamais été auparavant. Comment cela a-t-il pu se faire ? Parce que le monde et son être apparaissaient de telle manière aux hommes, agissant de la sorte, que cela leur donnait à entendre cette combinaison par laquelle ils étaient rendus de façon appropriée, – c'est-à-dire que le monde en tant qu'il est extérieur au divin, son être comme être dispersé dans l'étranger, sa voie comme retour au non mondain... Mais c'est déjà là le principe fondamental du gnosticisme lui-même.

impulsions originales. C'est uniquement dans une méfiance inconcevable à l'égard de toute spontanéité créatrice de cette époque et de ces groupes orientaux qui ne sont pas justifiés par une pré-histoire idéale correspondante que l'on privilégie l'in vraisemblance d'un déclenchement par un bagage culturel devenu autonome. Et cela, en présence du fait du christianisme, ou en présence de la religion mandéenne, dans laquelle, comme l'avoue également Reitzenstein, il ne pouvait trouver aucune trace de pensée grecque.

Pour le dire brièvement : face à l'alternative selon laquelle soit le gnosticisme est le patrimoine d'idées antiques déchues et hétérogènes ; soit, au contraire, le patrimoine d'idées philosophiques de l'antiquité tardive constitue un courant élémentaire gnostique sublimé, nous prenons aussi radicalement position en faveur de cette dernière hypothèse, que la recherche jusqu'ici l'a massivement fait pour la première. C'est aux éléments de départ repérables au niveau du contenu, quels qu'ils soient, que l'idée gnostique doit uniquement ses moyens de représentation, [49] mais pas son *Dasein*. L'origine des motifs matériels ne signifie jamais que son emprunt. Des « idées » totales ne peuvent pas se mélanger, seuls le peuvent leurs « corps », qui jusqu'à un certain point sont détachables d'elles et peuvent être usurpés par d'autres.

En toute production gnostique, il faut ainsi déjà présupposer comme effective l'attitude anticosmique, sa tension vers une exposition objective et sa faculté à voir d'un œil nouveau la totalité du monde sous les symboles correspondants (voire même à donner une réinterprétation des symboles existants) ; c'est-à-dire : le principe gnostique déjà développé et doté de sa propre puissance comme ce qui remplit d'un sens spécifique la « combinaison » indifférente en soi, et donc ne l'a, selon toute vraisemblance, réalisé que de cette manière. Ainsi un principe originaire authentiquement gnostique qui devait disposer librement de la matière d'une tradition plurielle, ne semble pas être superflu pour la genèse de la « doctrine centrale gnostique ».

16. *Fondement matériel ou formel ? (Harnack, Schaeder)*

Jusqu'ici, nos développements ne laissent aucun doute sur le fait qu'avec ce « principe originaire » est désigné absolument un élément de contenu et créateur de contenu, qui en plus de l'interrogation du monde inclut déjà en lui une teneur fondamentale de la réponse. Des tentatives remarquables ne font pourtant pas défaut – et il semble que l'argument lui-même y incite – de transposer le principe d'organisation, qui, étant donné le caractère composé de la substance de représentation gnostique, s'imposait de lui-même, en principe d'organisation théorique comme telle, et donc en quelque chose de purement formel : c'est la conceptualité et la systématique, ainsi que l'idée d'un savoir total, qui aurait amené cette matière d'une tradition complexe et non conceptuelle à l'unité de systèmes gnostiques. Simultanément, l'élément proprement gnostique est vu dans cet aspect formel, c'est-à-dire qu'il n'est pas déterminé par un contenu, mais par la rationalisation et la systématisation de ce contenu. Plus exactement : *la forme du savoir* dans laquelle les contenus prédonnés et jadis indépendants étaient maintenant rassemblés a elle-même pris, grâce à eux, un caractère de contenu et, en tant qu'idée du savoir, est devenue le thème propre de leur synthèse, qui à partir de tous ceux-ci formait « la gnose ». Cela assigne à nouveau à l'élément *hellénistique*, selon toute apparence, le statut de facteur moteur et formateur dans la configuration donnée, car ce principe formel n'existait justement qu'en lui : le savoir comme unité totale de la théorie, voire même élaboré comme son contenu essentiel, de sorte qu'il pouvait exercer une fonction rationalisante aussi bien à l'égard [50] des mythologèmes orientaux anciens qu'à l'égard de la nouvelle doctrine chrétienne du salut, et qu'il pouvait les transformer en son médium spéculatif unifié. Le produit en était alors le gnosticisme et celui-ci est essentiellement un fait épistémologique.

De cette manière, la conception formaliste de la gnose est étroitement liée à la conception humaniste. C'est d'abord uniquement un rappel, qui se rattache au nom de *Harnack*, mais qui est aussi tout à la fois une possibilité constante inscrite dans l'objet lui-même qui déjà par son auto-désignation programmatique de « gnose » ne signifiant en fait certes rien d'autre qu'un « savoir », une « connaissance » en

somme, sans anticiper sur la matérialité de sa vérité, et qui semble de même justifier cette conception par le fait d'élaborations spéculatives et conscientes d'un système²⁵. Quand par exemple Harnack désigne les gnostiques comme les premiers « philosophes de la religion » chrétiens, cela veut seulement dire que les gnostiques ont pour la première fois cherché à organiser les vérités sacrées du christianisme dans le style de la philosophie grecque pour en faire une « vision du monde » théoriquement valide, et en outre, que la spécificité du gnosticisme réside dans cette construction et le mode de sa réalisation, étant donné que ses contenus fondamentaux lui sont pré-donnés par ailleurs. L'autre affirmation, à savoir que la gnose serait une hellénisation aiguë du christianisme, n'en est que l'exacte correspondance matérielle dans les limites d'un concept de gnose encore lié au christianisme. – Nous avons déjà dit que et pourquoi la recherche récente, plus large, a abandonné cette conception ; en quoi les *deux* déterminations de cette caractéristique : tant le « christianisme » que l'« hellénisation » dans la mesure où ils sont responsables du gnosticisme ont été soumises à une révision fondamentale. La première détermination est sans doute irrévocable, puisqu'elle se pose sur la démonstration contraignante d'une gnose autonome extérieure au christianisme ; la seconde, qui s'appuie sur l'importance des éléments orientaux de la gnose, et lui attribue donc essentiellement un « caractère oriental », ne semble pas l'être car ce point de vue qui avait été abandonné connaît actuellement une surprenante résurrection dans la théorie de *Schaeder*, précisément sur la base orientale maintenant élargie. Elle est surprenante car la thèse de Harnack semblait avoir été réfutée définitivement, même dans ses éléments humanistes, par le poids des preuves que toute une génération de la recherche avait accumulées [51] contre elle. Ces preuves consistaient, d'une part, dans la mise en évidence de l'important impact des pratiques à mystères dans la gnose, par lequel déjà la conception de celle-ci comme fait principalement théorique était ébranlée ; d'autre part dans la mise en évidence

25 On s'est toujours également réclamé des deux. La force suggestive du nom de « gnose », avec toutes les associations philosophiques grecques autrefois inhérentes au concept de connaissance, est toujours efficace dans ce sens.

étayée par les sources récemment découvertes du rôle puissant de la mythologie et de la pensée orientales dans son contenu doctrinal, ce qui sembla à nouveau ébranler son caractère rationnel. Ainsi, soumis à un examen particularisant, le gnosticisme se présentait-il, pour l'exprimer négativement, sinon dans sa totalité, du moins pour des aspects essentiels comme absolument « non grec ». – Et cela déterminait la conception du caractère général du mouvement en fonction de la prépondérance de l'élément oriental ; l'élément grec apparaissait alors comme un ajout secondaire, uniquement comme une élaboration extrinsèque, voire comme une pure apparence formelle. Mais ce résultat était essentiellement obtenu à partir de la matière et sa composition résultait d'une « surcharge » matérielle. À la place du principe formel détrôné de « l'hellénisation », il ne mettait aucun autre facteur unificateur équivalent, il renonçait plutôt fondamentalement à un tel principe et attribuait son absence à l'essence de la chose elle-même. Le concept d'« oriental », qui est ici opposé au concept d'« hellénique » de Harnack (par exemple sous forme de l'antithèse : non pas la philosophie grecque, mais la mythologie et la dévotion des mystères orientaux), est lui aussi, pour la raison exposée, ouvert à toute la polysémie syncrétiste. Tout cela a déjà été étudié et imputé à la lacune qui est ici flagrante dans la recherche. – Si maintenant *Schae-der*, précisément en tant qu'orientaliste se basant sur les témoignages non grecs et ayant accès à tout ce qui a été extrait lors de la dernière période de recherche, rend de nouveau hommage à la prépondérance grecque pour la caractérisation essentielle de la gnose, c'est la même motivation que la nôtre qui l'y conduit négativement : l'insatisfaction à l'égard de l'atomisation de la recherche précédente et le sentiment d'un manque de totalité de sens qu'elle laissait. Mais positivement, par-delà le besoin général d'unité, sa motivation est un *pathos* humaniste explicite et même une absolutisation du point de vue humaniste dans l'appréciation et l'évaluation de toutes les manifestations historiques de l'esprit, point de vue dont, en réalité, nous sommes en l'occurrence très éloignés et qui, appliqué à la gnose, produit une étude remarquablement formaliste de cette réalité pourtant très riche de contenu. – Le « Harnack *redivivus* » tout court n'est naturellement plus possible après ces 25 années de recherche, mais il s'agit d'une reprise de la partie humaniste formelle [52] de sa thèse sur une base

matérielle élargie, donc « en intégrant » toutes les découvertes survenues entre-temps. – Dans ce processus d'intégration, elles ne sont utilisées, dans leur aspect divergent « étranger à la Grèce », que comme des extensions matérielles, et uniquement dans cette mesure comme correction de cette thèse (alors qu'elles peuvent en réalité aussi exprimer quelque chose de radicalement nouveau quant au sens originaire de l'objet tout entier) ; et d'autre part, l'élément « hellénique », pour pouvoir embrasser comme substrat toutes ces positions récemment acquises, apparaît plus formel encore que chez Harnack, c'est-à-dire n'apparaît plus que comme une étape de clarté et d'intelligibilité de l'objectivation des pensées. Dans la thèse de Schaeder, on ne parle plus d'« hellénisation aiguë du christianisme », mais « d'hellénisation – c'est-à-dire de rationalisation – des religions orientales anciennes » (y compris de la doctrine sotériologique chrétienne). Alors qu'ici la limitation chrétienne de la thèse de Harnack est abandonnée en fonction des résultats des dernières décennies, on attend d'autant plus de ses composantes humanistes qu'elle doit maintenant rendre compte de phénomènes tels que la religion mandéenne et que, *en tant que* phénomène gnostique, elle doit être reconnue comme *son* témoignage formel ; ce qui, comme nous l'avons dit, est rendu possible en prenant dans les grandes lignes la formalité de ce qui, en principe, doit valoir ici comme « hellénique ».

Nous trouvons ce point de vue dans la thèse *Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems*²⁶ et exposé plus largement encore dans l'article « *Der Orient und das griechische Erbe*²⁷ » ; Reproduisons quelques déclarations caractéristiques du premier. Le rapport fondamental entre les deux facteurs dans l'être de la gnose est identifié comme suit à la page 121 :

La pensée gnostique ne peut être comprise si on y saisit quelque chose comme une ultime forme primordiale de pensée (comme Spen-

26 *Vorträge der Bibliothek Warburg* IV. 1924-25.

27 Dans la revue *Die Antike*, vol. IV (1928), p. 226 sqq. Il nous faut malheureusement renoncer à une confrontation avec ce point de vue, aussi fructueuse soit-elle, car elle nous mènerait bien plus loin que ce n'est déjà le cas dans des discussions générales de théorie de l'histoire.

gler et d'autres ont cherché à le faire), mais seulement quand on la situe dans une évolution historique et qu'on la saisit à partir de la conjonction de deux traditions originellement différentes, l'une fournissant essentiellement la matière et l'autre la forme : celle des religions orientales anciennes et celle de la pensée conceptuelle grecque.

Ici, se pose immédiatement la question suivante : quel était alors le *tertium* matériel dans lequel les deux autres se rencontrèrent et ce que leur unification avait [53] pour but de rendre plus efficace ? Schaefer répond : l'interprétation du monde en général et les éternels problèmes universellement humains qui lui sont liés – et encore plus précisément : l'identité de ces problèmes (p. 122) :

L'histoire des religions orientales anciennes montre elle aussi la poursuite toujours renouvelée d'une signification du monde sous un aspect religieux, et donc l'élaboration intellectuelle de problèmes donnés qui se concentrent tous sur la question du sens du monde et de l'humanité. Or ce sont les problèmes qui se posent toujours et partout à la pensée et qui dominaient aussi la pensée grecque, seulement ils étaient transposés pour la première fois dans la forme de la science. La réception en Orient de la pensée grecque et sa fécondité incomparable dans ce cadre s'expliquent surtout par le fait qu'elle avait pour objet le même problème que la spéculation religieuse orientale ancienne, mais à un niveau incomparablement plus élevé de clarification et de pénétration conceptuelle. Ainsi se transformait-elle en eau vive dans laquelle les mythologèmes anciens figés de l'Orient semblaient être appelés à une nouvelle vie. Les concepts fondamentaux de la logique, de la métaphysique et de la psychologie grecques étaient maintenant reconnus comme les clés qui s'adaptaient à toutes les serrures et ouvraient toutes les portes. Ils permirent d'organiser le savoir, de l'exprimer en propositions et concepts précis, valides et universellement compréhensibles, mais aussi, à la fois, de justifier et de renouveler les doctrines de leur propre Antiquité en révélant leur « vrai » contenu.

Il est frappant que l'on parle ici sur un plan où il n'y a pas du tout de différences de contenu, mais uniquement de niveau conceptuel. Les problèmes sont certainement toujours les « mêmes » sur le plan le plus formel, dans la mesure où les données premières, « monde » et « homme » sont le thème nécessaire de toute connaissance ; mais

ce qu'ils veulent dire ici à chaque fois et *comment*, et pas simplement *le fait* qu'ils sont mentionnés (ce qui doit pourtant être toujours le cas), fait le contenu et l'intérêt d'une vision du monde et cela peut et doit même être dans l'histoire de l'humanité des choses très différentes, comme le montre l'histoire des visions du monde, et ce facteur « signifiant » reste encore ouvert de façon illimitée en vertu du caractère universel sans signification de cette thématique. Et le fait qu'un sens soit effectivement attribué au monde ne constitue encore aucun caractère substantiel unifiant, car la différence entre « sens » et « sens » du monde peut ne pas être moins grande que celle entre sens et absence de sens du monde. Cette identité est trop générale pour véhiculer un contenu. D'autre part, « des clés qui s'adaptent à toutes les serrures », des passe-partout les plus universels de la pensée, ne peuvent pas apporter la détermination substantielle [54] pour cette thématique ; car en tant que *moyens* formels de l'explication²⁸, ils peuvent servir n'importe quel contenu et ont besoin, en raison de leur universalité, du remplissement par la substance d'une vie concrètement déterminée, intentionnelle et uniquement évidente à elle-même, vie dont elles reçoivent à chaque fois leur sens réel, leur référence effective à un objet. Mais chacune de ces vies a ses « objets » et son « sens » mondain, qui lui est corrélatif et qui est objectif pour elle sur le plan historique, domaines de la volonté et de l'être, ne prenant pas leur source uniquement dans une pensée abstraite et au service de ces intentions particulières de la vie. Mais cela n'est tout compte fait pas nouveau. Ces deux choses donc, le caractère universellement humain du contenu problématique des religions orientales anciennes (ce qu'elles ont dans le fond en commun avec toute pensée et donc également avec la pensée grecque : la problématique de l'être en général !) et le caractère logique universel de la pensée grecque, ne pouvaient aboutir au contenu spécial de sens ou de choix de la gnose comme fait de vie. D'ailleurs, pour ces religions, l'« universel » n'est naturellement qu'une abstraction, qui

28 « Un outil de pensée d'une performance simplement illimitée, avec l'aide duquel on pourrait ordonner, clarifier, rendre communicable et compréhensible de façon univoque tout savoir », c'est ce que Schaefer désigne à un autre endroit (p. 101,1) comme la « pensée grecque ».

fait l'impasse sur la détermination positive et véritablement créatrice de contenu de son niveau fondamental substantiel : elles sont aussi une réponse décidée, pas seulement une question adressée au monde, et un « comment » déterminé de la question qui en anticipe le contenu, et pas seulement une question en général. Et ces formes de la question et de la réponse (anticipée) ne sont pas dégagées de tout contexte, mais bien enracinées dans une réalité humaine et liées à celle-ci : une révolution de cette réalité les transforme aussi, leur substitue un autre contenu, suscite une nouvelle question, une nouvelle réponse. Le gnosticisme naît également d'une telle révolution au fond du *Dasein* humain et il est pour cette raison, abstraction faite du niveau de rationalité qui peut varier énormément en lui, une nouvelle question et une nouvelle réponse. Il faut donc aussi, pour être clair, émettre un doute sur le fait que la « pensée grecque » formait réellement un tel outil indifférent et purement formel, qui ne visait que la connaissance de « choses en tant que telles », clé pour toute serrure ; car ce n'était justement pas « la pensée en tant que telle », mais la pensée « grecque », et pris dans son sens complet cela veut dire : la fonction et l'objectivation d'une forme substantielle déterminée de la vie, qui est la seule source dont ont jailli ses concepts fondamentaux. Ceux-ci sont alors, nonobstant leur objectivité, *aussi des symboles* de cette vie ; pas seulement les clés, mais aussi des contenus enfermés conservant les [55] objets du *Dasein* grec. Il est vrai qu'ils sont, en vertu de leur haute rationalité, bien plus dissociables de cette base particulière de la vie et bien plus transposables que ceux des autres cultures ; et les conquêtes ancrées en eux de l'abstraction, celles de la formation conceptuelle en général et de la structuration logique des objets sont dès lors des acquis définitifs, même s'ils ont à chaque fois besoin d'une compréhension particulière dépendant de conditions spirituelles (et par conséquent pas toujours disponible). Mais précisément par cette capacité à se dissocier, en subsistant sous forme purement scolastique, ils deviennent pour ainsi dire sans maîtres et demandent à être remplis par une nouvelle substance ; c'est pourquoi nous demandons, quand nous tombons dans le gnosticisme sur des concepts et des formes de pensée grecs, tout d'abord : quelle substance vitale les remplit ici ? – pour autant qu'ils ne drainent pas la substance originaire authentiquement

grecque (une possibilité qui n'est certainement pas à sous-estimer quelle que soit la spontanéité du *Dasein* qui les assume). Mais alors ils ne l'ont plus que sous la forme de l'intellect et non plus de la volonté, dont elle vit et qu'elle doit maintenant recevoir d'un nouveau support. La nouvelle constitution ontologique de cette volonté est ce qui la réanime.

Voilà ce que, dès à présent, nous pouvons dire de fondamental. Mais si nous examinons maintenant l'état de fait concret du gnosticisme, nos doutes se renforcent encore, pour l'exprimer modestement : est-ce bien réellement ici le rationnel qui est la caractéristique décisive, ne doit-on pas en dire plus et d'une tout autre manière de l'essence de ce phénomène, de son sens immanent ? Pour cela nous ne pouvons que renvoyer à notre exposé. Toujours est-il que Schaefer donne à son mode d'interrogation une justification générale en termes de philosophie de l'histoire, dans laquelle, en fait, chaque phénomène historique serait à examiner essentiellement en fonction de ce point de vue et que justement son rapport à celui-ci serait l'aspect historiquement décisif pour elle. À la page 121, il note à propos des explications données jusque là du système manichéen :

Elles laissent... non considérée la question de la *forme de pensée* qui domine le système manichéen²⁹, et ainsi la question de la position qu'adopte cette forme de pensée individuelle, mais typique dans son individualité, au cours de l'histoire du développement de la pensée en général. Cette question prend la forme suivante : qu'est-ce que Mani entend par *savoir* ; et dans quelle mesure le fait du savoir est pour lui un fait *rationnel* ? Histoire du développement de la pensée cela ne veut rien dire d'autre qu'une histoire de la *rationalisation* de la pensée. La question la plus précise, et donc la plus englobante, qu'il faut poser au système manichéen, aurait alors [56] cette forme : *à quel niveau historique de rationalisation de la pensée se situe Mani ?*

29 Il faut observer combien le contenu va de soi ou mieux : la substance est tenue pour *quantité négligeable* (en français dans le texte), ou du moins n'est pas jugée comme étant le critère essentiel.

À ce sujet, on ne peut, en définitive que dire ceci : aussi estimable que soit une position (surtout à notre époque), qui admet la détermination propre de la pensée et qui résiste à la séduction du romantisme, et aussi incontestable que soit son droit à mesurer chaque manifestation historique à cette aune qui exprime la noblesse et la finalité du genre humain, il faut quand même redouter qu'une telle considération ne rende pas nécessairement justice au sens propre des époques et passe même souvent complètement à côté ; et par le désir de voir le « développement » confirmé dans son sens, elle anticipe de manière fatale la compréhension du cas donné. Pour la gnose par exemple, nous pensons, contrairement à Schaeder, que, mesurée à cette aune, elle présente une piètre figure et n'est plus considérée que comme une regrettable régression après l'apogée de l'hellénisme. S'il n'y avait rien d'autre à en dire, elle ne mériterait pas un examen plus approfondi. Une littérature telle que la littérature mandéenne ne pourrait provoquer que du dégoût pour un examen de type humaniste et serait rejetée sans autre forme de procès. Pourtant, elle relève de la manifestation du gnosticisme, comme un de ses produits classiques. Et il ne faut pas, par une simple différenciation de niveau, la dévaloriser comme source vis-à-vis d'autres productions³⁰ ; car elle n'en est pas moins gnostique et ainsi ce n'est pas le niveau conceptuel qui peut définir ce qui est gnostique, mais seulement quelque chose de bien plus élémentaire et substantiel, qui embrasse divers niveaux formels de l'objectivation. Schaeder peut dans ce cas s'appuyer sur une attestation essentielle émanant de la chose même ; l'argument déjà mentionné du concept nominal de « gnose » :

L'idée d'un savoir universellement englobant est visée par tous ces efforts et elle est ainsi le point de départ donné pour l'analyse. Or l'idée du savoir est un problème philosophique, et ainsi il ne fait aucun doute que la problématique, par laquelle l'examen de systèmes gnostiques doit commencer, doit comporter un caractère

30 Par exemple, est totalement déplacée la comparaison banalisante suivante : la religion mandéenne se comporte à l'égard du système manichéen comme les écrits des « exégètes sérieux » par rapport à la théologie de Ritschl... (je cite de mémoire). La comparaison est au demeurant assez maladroite pour les deux termes de l'analogie citée à l'instant.

philosophique ; de même on ne peut guère douter de ce que la force active de ces constructions du système soit la force de la pensée grecque. Car, durant l'Antiquité, les *voies d'un savoir rédempteur* ont certes été recherchées et trouvées partout : en [57] Chine, en Inde, en Iran, en Mésopotamie et en Égypte. Mais le *concept du savoir* – et la gnose est conditionnée par le fait qu'il était déjà élaboré, même si elle n'était elle-même en aucune manière capable de le conserver – n'a été trouvé qu'une seule fois au monde : dans la philosophie attique. Seul le fait qu'elle s'ouvrit à l'Orient permet de comprendre l'émergence de la pensée gnostique et en même temps que le fait que la gnose a trait effectivement partout à des *problemata* dans un sens authentique³¹... L'énergie tangible ici n'est évidemment pas très différente de celle qui nous arrive à nous aujourd'hui quotidiennement à partir de *notre* forme de rapport vivant avec les Grecs : à partir d'un *bios* humaniste (p. 100 ; c'est Schaeder qui souligne dans ce texte et dans le précédent).

On ne peut être d'accord avec ceci. Voir la gnose comparée immédiatement à « notre » humanisme me fait douter de ce qu'est soit l'humanisme, soit la gnose, soit de l'un et l'autre. Ici, il faut vraiment qu'on ait fait abstraction de tout contenu. Nous ne marquons notre opposition que par des slogans : la gnose a affaire à des « pro-

31 Plus loin dans le texte, on lit : « Le livre de Bousset sur les principaux problèmes de la gnose néglige complètement ce fait : il ne traite absolument pas de “problèmes”, mais de symboles ou de fragments de tradition plus ou moins accidentels, qui furent utilisés dans le développement allégorique de ces problèmes. Il devrait peut-être s'intituler [...] “éléments stylistiques de la gnose” ». Nous joignons à cela une déclaration supplémentaire : « [...] Que la question de la signification des pensées particulières dans le contexte du système individuel ne précède pas seulement logiquement celle de leur *origine*, mais techniquement, doit aussi être placée au commencement de la recherche. Au traitement de la gnose par Bousset, on peut objecter ce que Augustin a objecté au traitement de la question du mal chez Mani : il demande *d'où* il est sans au préalable demander *ce qu'il est* » (p. 73, 2). Ce passage et d'autres analogues (qui n'ont été portés à ma connaissance qu'après la rédaction de toutes les parties correspondantes de cette introduction) m'ont appris que la plus grande unanimité dans la critique n'exclut pas l'opposition la plus forte dans le positif.

blemata » parce que le *Dasein* sur lequel elle se basait *était de facto* problématique. Un « savoir rédempteur » est, selon le concept de rédemption propre à chaque époque, quelque chose de tout différent. La connaissance signifie au sein de la gnose quelque chose d'autre qu'au sein de l'hellénisme, elle a un autre comment, un autre quoi, une autre réponse, un autre objectif et une autre fonction. Seules certaines de ses formes ont recours aux outils conceptuels « scolastiquement » grecs.

Au demeurant, notre réponse sera indirecte : si notre exposé parvient à montrer un principe fondamental de la gnose pour ce qui est du contenu, une teneur gnostique première, qui dépasse en outre tout ce qui est théorique, alors le fondement formellement hellénistique (tout [58] comme celui formellement syncrétique) est ainsi *eo ipso* ramené aux limites de sa signification possible.

17. *Concernant la question du fondement réel (psychologie, sociologie)*

Toutes les tentatives d'explication traitées jusqu'ici restaient dans la sphère même à laquelle appartenait (ou était ajouté) ce qu'il fallait expliquer : à la sphère idéale. Mais il existe encore une autre direction de rattachement, une direction causale-psychologique ou réaliste, qui se traduit par exemple dans la thèse suivante : sous la « pression de temps effroyables » (Reitzenstein) se seraient formés le fatalisme et le pessimisme, mais aussi la réaction à ceux-ci : les catastrophes et les affres de cette époque ajoutées à l'impuissance politique des hommes auraient nourri le sentiment d'être abandonné sans défense à un règne mondain ennemi et la conscience de leur propre insuffisance qui en basculant vers l'intérieur se changeait en un profond sentiment de culpabilité et de péché, en un désir de rédemption universel et à la suite de tout cela en une disposition de l'âme à fuir le monde. Donc, une impuissance à l'origine extérieure, mais introvertie psychiquement. Sur ce fondement, la métaphysique dualiste eschatologique se serait alors élevée pour ainsi dire à la manière d'une projection. La pré-

tention exaltée à l'au-delà, le *mépris* arrogant *du monde* et l'estime de soi démesurée dont font preuve les gnostiques, mais qui est entièrement fondée sur une qualité acosmique, invisible au plan mondain, serait alors, comme nous pouvons le montrer, une forme de dédommagement (une « surcompensation »). – L'image inversée d'une profonde absence de perspective et d'un désespoir, *ainsi qu'une* forme apparemment inversée de l'« humilité », de la « foi » et de la conscience d'une insuffisance, dont elle partage pourtant la racine, voire avec laquelle elle se trouve partager la même totalité d'âme : puisque *tous deux* sont des modes du renoncement au monde et (compris au plan de l'ici-bas) à soi, et puisque à chaque humiliation correspond *sa* fierté, à chaque foi son mépris, et ainsi de suite. De la même manière, toutes les descriptions imaginées de la manière dont une humanité insatisfaite de l'état du monde et lassée par la culture cherchait un substitut dans les transes et les extases des cultes orientaux vont-elles dans ce sens. Dans la version la plus générale, tout cela ramène à l'ancienne thèse selon laquelle la misère et l'absence d'espoir mondain des hommes seraient la racine ou du moins une des causes de la religion. – On peut systématiquement poursuivre ces indices : d'une part, une *psychologie* plus raffinée des sublimations et des projections et d'autre part, une *sociologie* de la réaction aux circonstances réelles pourraient intervenir ici à juste titre. Si du moins ce titre est bien compris.

[59] Il est évident qu'avec cette forme d'explication, on pénètre sur un sol entièrement nouveau par rapport à ceux traités précédemment, bien que dans les faits, elle n'entre effectivement pas en concurrence chez les mêmes chercheurs (c'est ce que Reitzenstein suggère fréquemment). Aussi faut-il immédiatement ajouter que, jusqu'ici, il ne peut nulle part être question d'un accomplissement réel ni même d'une conscience explicite de ce type, mais qu'on en reste toujours au niveau d'indications très générales et toujours seulement accidentelles, sous forme d'ajout à l'examen philologique ou de l'histoire des idées dominant. Ce que nous avons esquissé ci-dessus va déjà bien plus loin que ce qu'on peut lire d'ordinaire dans notre domaine. Si nous nous limitons donc au donné empirique de la recherche, la secondarité

effective de cette forme d'explication ne fournirait pas d'objet de débat explicite. Pour cela, elle a trop peu d'influence réelle sur la conception du phénomène³². Si pourtant nous ne la prenons pas du point de vue de sa réalité, mais selon sa possibilité et sa légitimité immanente et si nous sommes conscients du fait qu'il existe déjà – si ce n'est pour notre discipline du moins pour d'autres – des sciences élaborées (surtout au niveau des fondements) de la psychologie et de la sociologie des idées, qu'une forte tendance appuie aujourd'hui – alors, nous nous devons de consacrer à cette question quelques remarques nécessaires qui délimitent en cette matière aussi notre point de vue.

Nous expliquons immédiatement que nous reconnaissons à l'intention comme telle un droit certain. Pour le dire brièvement, elle porte sur un *fondement réel* des formations idéelles et développe ainsi deux aspects pour l'examen de cet objet, qui furent déjà indiqués à travers les titres scientifiques de « psychologie » et de « sociologie » : d'une part, donc, comme psychologie des idées (toujours comprise selon ce qu'elle *pourrait* être) elle résume le gnosticisme non comme un pur ensemble de représentations et d'idées, mais comme une expression de faits psychiques et d'une totalité de l'expérience motivée du vécu ; bref d'une réalité subjective originaire et elle entend ainsi avant tout le gnosticisme comme un fait de vie (et non comme le fait d'une doctrine). Cela se rapproche sans aucun doute plus de notre mode de considération que n'importe quelle autre, même si nous posons la base subjective de façon moins « psychologique » et plus « transcendantale », sur quoi nous nous [60] sommes déjà suffisamment expliqués. Ce n'est pas ici le lieu de considérer plus avant la différence essentielle qui existe toujours entre les deux modes d'examen et qui ne concerne pas seulement sa méthode, mais aussi son objectif de connaissance et son présupposé ontologique. Qu'il nous suffise d'indiquer que la motivation psychologique entre toujours déjà en jeu sur *la base* d'un rapport à

32 Les travaux de Cumont constituent à cet égard une exception remarquable, comme « *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum* » et « *Die Mysterien des Mithra* », dans lesquels les manifestations spirituelles sont admirablement mises en lien avec les situations de vie des hommes.

l'être plus élémentaire et toujours préalablement décidé, qui n'est pas constitué seulement par le facteur psychologique, mais renferme aussi son propre moment « transcendantal ». Celui-ci, compris toutefois comme *historique* et non comme intemporel, se situe principalement « avant » le psychologique comme tel (*proteron psychei, ou chrono*) et transforme celui-ci de façon continue en *sa* vérité. Au cœur de ses *possibilités de sens*, qui englobent un jugement pré-empirique du *Dasein*, agissent toutes les causalités psychologiques, sociologiques et aussi naturelles. Quelles conséquences sont tirées des expériences, quelles expériences sont effectivement « faites », voilà ce qui se décide à partir de là. Ainsi, la motivation psychologique, dans la mesure où les circonstances l'y poussent, peut fournir une tonalité et une tendance, une matière et un attrait, mais elle ne peut pas fonder d'elle-même une ontologie, c'est-à-dire l'*a priori* matériel de toute une constitution d'être, laquelle recueille bien plus l'occasion qui surgit du fondement transcendantal du *Dasein* – et le *dépasse* aussitôt (comme elle peut aussi se refuser à des occasions psychologiques semblables ou y répondre tout autrement). Dans sa *détermination*, elle est ce qui dépasse les réactions circonstanciées par une nouvelle fondation et une production d'images (« schématisation ») catégoriales, survit valablement et, ne nécessitant plus de confirmation et de motifs supplémentaires extérieurs, et détermine à son tour, à partir de ce qui est inconditionné, la forme d'expérience la plus éloignée, le mode fondamental d'aperception de toute réalité extérieure et intérieure, et ainsi la forme de l'action. Ce qui de la sorte dépasse la pure réaction vitale – telle qu'elle est désignée dans les concepts qui signalent une tonalité « optimisme-pessimisme », « affirmation de la vie-négation de la vie » – et en l'unifiant, déborde encore l'échange de tels modes impressionnistes de l'affection, c'est donc ce qui constitue la vérité et la force authentiques d'une « vision du monde » historique et même créatrice d'histoire³³. Toute expérience [61] psychologique, dès lors ainsi soutenue et régulée, doit

33 C'est ainsi qu'il y a un optimisme *et* un pessimisme « grecs », et même un désespoir mondain grec qui s'oppose à l'affirmation grecque du monde, mais tout cela est encore relié par le moment fondamental du caractère « grec » en tant que principe spirituel et s'oppose à nouveau à un pessimisme et à un optimisme « gnostique » comme unité totale.

alors être la confirmation de la seule expérience fondamentale dans laquelle l'être total est anticipé. – Pourtant, le centre transcendantal ici effectif doit aussi être au préalable influencé par la temporalité fondamentale et la réceptivité réactive de l'homme, – et cette affection est précisément produite par l'histoire factuelle sans laquelle l'homme et sa capacité de créer ne peuvent être, et dont les coïncidences entre l'événement et la disposition qui lui correspond dépendent du destin. (C'est justement pourquoi chaque vision du monde est « seulement historique », mais pourtant tout à la fois aussi une vérité essentielle de l'esprit, qui dans l'évolution ne peut qu'être « dépassée ».)

Avec cette affection par l'histoire réelle, nous nous trouvons de l'autre côté de ce type d'explication : la réduction aux destinées réelles et aux états de vie objectifs qui sont la condition des processus psychologiques – plus exactement : les destinées et les états de vie des *groupes*. À la psychologie vient donc s'ajouter la *sociologie* des idées. Dans la mesure où elle cherche à interpréter ou à expliquer à chaque fois l'événement spirituel à partir de l'entité de vie empirique des groupes qui véhiculent ces idées, elle soutient la thèse que cet événement est une certaine fonction de cette entité et qu'il s'insère dans son système vital de finalités. La structure ontologique de cette entité et l'ordre hiérarchique de ses divers facteurs, tout comme le mode de « conditionnement » du spirituel et sa signification fonctionnelle propre en elle, est une question largement controversée ; c'est en fonction de la réponse qu'elles y apportent que se distinguent les diverses tendances de la sociologie³⁴. Il y aurait, de notre point de vue, beaucoup de choses à ajouter à cela ; ce qui dans ce cadre nous mènerait trop loin. Pour les alternatives internes à la sociologie, nous ne sommes du reste contraints à aucune décision à notre niveau d'examen. Ce que nous exprimions à propos du rapport

34 Par exemple, selon qu'elles choisissent comme la déterminante prépondérante dans la base factuelle sociale l'une ou l'autre composante de la réalité « pré-idéelle », à savoir la déterminante politique, économique, ou parfois biologique, – dans la mesure où cette base doit être « purifiée » de son élément spirituel comme d'un des facteurs des conditions de départ et où elle doit être construite au plan de la pensée uniquement comme strictement pré-idéelle.

du principe spirituel fondamental à une motivation psychologique, montre de façon suffisamment évidente, conformément à nos exposés précédents (voir en particulier le paragraphe 9), que nous visons quelque chose qui *excède* principiellement tout système causal, quelque chose qui les englobe intégralement, comme ce qui serait « déclenché » par elles, mais qui n'est pas recouvert par elles et dont le sens ne s'épuise [62] pas en elles (même si elles étaient indispensables à son devenir). Chaque attribution causale définie comporte ici en elle le danger que soit réduit, à son bénéfice, le sens du phénomène et par l'imputation en tant que telle, que son « plus » perde son excédent absolu, c'est-à-dire sa spécificité. Cela vaut, même si on la détenait pratiquement, aussi pour la totalité des facteurs ontiques, dont l'effet cumulatif reste quant à son être en retrait par rapport à l'unité existentielle qui surgit à partir d'elle et présente un élément non composable, représente une figure intégrale de la vérité³⁵. C'est pourquoi, une « explication » correspondante est insuffisante au niveau de l'être, sans parler du fait qu'elle évolue en fin de compte dans un cercle. Car, tout comme le mode de production du psychologique, le mode de fonctionnement du social et de la facticité en général dépend aussi du mode d'être respectif des sujets existentiels. Ce qui nous importe ici c'est que ce qui, quelle qu'en soit la « motivation », ne se fonde pas *a priori* dans la somme des facteurs empiriques, mais qui lui-même, à la fois déterminé et déterminant, définit déjà sa transposition spirituelle en tant que principe de sens ; ce qui n'est effectivement pas « explicable », mais seulement « compréhensible » en lui-même en tant que découverte complète de l'existence. Ainsi notre interrogation est-elle délimitée par rapport à celle de la sociologie et de toute interrogation positive, sans que quoi que ce soit de leurs possibilités bien comprises ne leur soit enlevé. Car ce caractère

35 Car, il est vrai que « l'esprit » est factuellement lié à une situation et même se réfère à une situation sensée, mais à partir d'une situation empirique purement « donnée », il *peut* à chaque fois (et pour cela sa liberté doit être actualisée) faire surgir une possibilité fondamentale de l'existence sous la forme d'une connaissance et d'une action, élevant ainsi la situation accidentelle de l'homme à une situation essentielle. Or ce qui importe réellement pour l'intérêt porté au passé est ce phénomène historique central ; ou du moins devrait-il en être ainsi pour notre recherche.

« inexplicable » ne signifie pas une absence de rapport, et pas davantage un obscurcissement ou une mystification du réel, mais est un caractère ontologique clair qui peut être utile à une analyse positive en tant que facteur régulateur ; et il la laisse par ailleurs tout à fait libre à l'intérieur de son domaine. (Les difficiles questions limites nous mèneraient ici trop loin, tout comme la question de l'origine de la détermination du « fondement » transcendantal lui-même dans chaque cas³⁶.) Conformément à [63] nos réserves philosophiques,

36 Nous pouvons cependant constater ce qui suit : le plan auquel la considération positive distingue l'« idéal » et le « factuel », le « subjectif » et l'« objectif », le « théorique » et le « pratique », et d'autres groupes de phénomènes (comme les phénomènes politiques, économiques, etc.) et les délimite régionalement les uns par rapport aux autres, ce niveau de réalité se situe au total « après » celui dans lequel nous établissons le fondement de l'attitude totale à l'égard de l'être et par lequel il est déjà constitué avec ses polarités – pour ensuite renvoyer à nouveau du « fondement » et le déterminer à son tour. – Ce fondement constitutif n'est donc lui-même rien de statique, mais est essentiellement historique ; et, d'autre part, il n'est rien de purement intellectuel, pas davantage que de purement émotionnel : on pourrait parler d'une fonction transcendante de la *volonté*, si on ne prend pas celle-ci comme une partie ou un acte particulier de l'âme, mais comme un mode d'être total du *Dasein* humain. Or, le fondement reçoit sa détermination de l'histoire humaine, à laquelle il appartient, et, à vrai dire, à partir de tous ses niveaux – des niveaux biologiques aux niveaux spirituels – dans chacun desquels il est sujet-objet, actif-passif : provenant de l'histoire, accomplissant même celle-ci, il est touché par l'histoire, autant par ce qui y fait irruption que par ce qu'il produit lui-même, d'ailleurs il est affecté par son propre agir à devenir quelque chose de nouveau également dans sa position fondamentale. L'histoire est ainsi continument, abstraction faite de la dérive due à des forces extérieures, auto-affection immanente de sa propre spontanéité. Si celle-ci n'a pas, plus ou pas encore lieu, alors nous sommes dans l'anhistorique – car tout être de l'homme n'appartient pas également à l'histoire. [L'imprécision de cette réponse à la question de la provenance, qui ne fait valoir que la totalité des contextes du devenir, laisse consciemment en suspens l'énigme, car chaque condition particulière est rendue obligatoire par elle-même, *eo ipso* une déformation ; et la question qui, ce faisant, surgit toujours à propos de l'esprit : est-il un représentant ou un facteur, ou dans quelle mesure il n'est pas plutôt l'un et l'autre, – alternative toujours fautive – c'est en fin de compte une question piège stérile de la science (tout aussi insoluble que les antinomies kantienne,

nous pensons aussi qu'une part décisive de sa pensée revient aux relations factuelles de la vie de l'homme, [64] que des événements et des conjonctures externes peuvent, en l'occurrence, jouer un rôle important. Dès que nous ajoutons l'esprit en général à la totalité de la vie et si nous l'envisageons comme une fonction de celle-ci ; si de plus nous l'interprétons essentiellement comme une réponse à une « situation » (la réponse dépassant, il est vrai, largement le motif), alors, sans nous prononcer sur des causalités déterminées ou sur une « causalité », nous avons reconnu la justesse fondamentale d'un examen positiviste correspondant qui ne doit toutefois pas être la nôtre pour le moment ; et par conséquent nous avons également reconnu qu'il existe ici une perspective féconde et contraignante pour l'explication du gnosticisme. En la poursuivant, nous pouvons comprendre l'émergence de l'esprit gnostique autant que faire se peut. Toutes les « attributions » accessibles et intuitivement réalisables, si seulement elles sont entreprises avec la conscience de leur particularité et

caractère qui, comme pour elles, peut être prouvé par une analyse philosophique transcendantale).] Le « fondement » en tant que processus a son avant et son après, son irréversibilité et sa non-répétabilité (car son auto-affection est un souvenir de lui-même), ses cassures et ses débuts totalement nouveaux, sans provenir avec eux du néant, – et quelle que soit sa provenance chaque fois en tant que totalité ; pour chaque phase déterminée de son histoire réelle, il est déjà un *a priori*. En tant que tel, il s'affirme aussi à l'égard des constellations purement extérieures : il n'y a pas ici de faits et d'événements « simplement objectifs ». Pour autant qu'ils ne soient pas déjà co-institués par lui, ils sont des affections du sujet historique conformément à la forme de sa réceptivité. Par le fait qu'il se laisse aborder et sa réponse, ils se « constituent » en objectivités pour ce sujet, en *ses* objets. En cela réside un moment de la liberté (mais toutefois pas du libre-arbitre), qui, en tant que facteur transcendalement projetant, est le complément de toute nécessité. Même dans la causalité la plus unilatérale des « rapports », se trouve encore le *laisser*-advenir de ceux qui en sont touchés « passivement » par lui. Le sujet de l'histoire « choisit » dans cette relation sa destinée non choisie, lui donne la « plus-value », en raison de laquelle il doit maintenant répondre de la totalité, du non-voulu. Le sujet devient ainsi en retour responsable de ce qu'il a d'objectif, ce qui est affecté de ce qui l'affecte. Ainsi, devient-il sa destinée personnelle. En dépit du caractère indéchiffrable du hasard et de la nécessité hétéronome, l'histoire est par essence l'histoire de la liberté.

de la limite intrinsèque à leur sens et avec une vue sur l'ensemble toujours transcendant, sont fructueuses pour une telle recherche ; et ainsi également les attributions psychologico-sociologiques (dont Max Weber nous a montré par ses études sur la sociologie de la religion combien elles sont fécondes). Sauf que ce sens n'anticipe pas celui de la considération existentielle, mais fondamentalement l'exige au contraire – déjà de façon bien préventive, pour ne pas trop réduire son propre sens de cet examen, tout comme le transcendantal (« l'esprit ») d'une époque se trouve en fin de compte toujours déjà contenu comme facteur constituant dans les prétendues « conditions réelles » elles-mêmes, par exemple dans la base sociale des faits. (C'est pour cette raison, que la sociologie explicative de l'esprit bute toujours ici sur un cercle fondamental.) Et nous croyons que l'on peut parler d'une époque gnostique.

Par la critique des déductions idéales, nous apprenions déjà, à connaître la fonction préventive et le renforcement des exigences de la considération existentielle par rapport à la considération génétique explicative ; elle semble tout aussi nécessaire en l'état actuel de la recherche par opposition aux considérations réalistes, pour autant qu'elles soient seulement tentées. Quelle que soit l'importance que l'on accorde aux causes réelles de l'esprit, jamais la simple allusion à des « temps effroyables » ne saurait suffire. C'est, si l'on peut dire, trop simple et trop plausible pour pouvoir être vrai. On peut facilement montrer que cette compréhension est trop courte et ne correspond d'ailleurs pas du tout au présupposé factuel qui, en outre, est problématique. Car l'histoire nous apprend que, aussi cruelles soient-elles, de cruelles destinées de peuples ou de groupes particuliers, même si elles se prolongeaient durant de longues périodes, ne conduisaient [65] pas systématiquement du tout, ni même simplement souvent, à une attitude fondamentale hostile au monde – et *a fortiori* à l'élaboration d'une métaphysique dualiste, à une idée de dieu outre-mondain, à une conception de la « vie » acosmique, etc. En l'occurrence, les époques et les peuples ont réagi très diversement. Nous avons connaissance de pressions de destinées terribles qui ne purent pas ébranler l'orientation élémentaire sur l'ici-bas et qui restèrent généralement muettes au plan métaphysique. Même l'alternative « optimisme-pessimisme » (en l'occurrence de toute

façon insuffisante voire erronée) semble relativement indépendante ou en tout cas non déterminée nécessairement, par ce type de cause. Quant au « fatalisme », il peut être défendu même par une collectivité triomphante et en accord avec sa destinée. Il faut plutôt déjà fonder sur de telles causes une tonalité globalement triste de la disposition de l'âme (du prétendu « caractère d'un peuple », à propos duquel on peut établir par exemple qu'il manifestait une certaine « mélancolie »)³⁷, mais une telle tonalité n'est encore en aucune manière une interprétation objective de soi et du monde, et ne peut effectivement trouver d'expression dans aucune métaphysique valide, dont elle ne saurait fournir en principe aucune déterminante suffisante. *L'appartenance fondamentale au monde d'ici-bas* de cette attitude la laisse encore en suspens. Celle-ci peut à nouveau se maintenir essentiellement dans la *négativité* d'un pessimisme, d'une résignation, d'une attitude passive, etc. Chacun peut en trouver des exemples que l'histoire et la psychologie individuelle proposent à profusion³⁸. D'autre part, on rencontre exactement l'inverse : que sous une surabondance, sous des conditions de vie extérieures optimales se développe une religiosité qui fuit réellement le monde – on en veut l'Inde pour preuve. Dans ce cas, selon le schème psychologique, la « cause » de cette attitude acosmique pourrait précisément être la sursaturation, le dégoût, le manque d'obligation d'un engagement actif et donc généralement une absence de tâches mondaines ; de sorte que le semblable peut être déduit du contraire avec la même évidence. L'un comme l'autre rencontre tout au plus une déterminante psychologique, qui a en soi peu d'importance par rapport au « résultat » qui puise sa source [66] en des fondements tout autres et ne peut tout simplement pas recouvrir celui-ci. Le risque de telles déductions réside moins dans leur inexactitude matérielle que dans

37 La tristesse peut au demeurant très bien comporter des traits virils et s'accompagner d'un accueil positif du destin, elle n'est donc pas identique à la résignation.

38 Nous renvoyons par exemple à l'histoire des souffrances du peuple juif, qui n'a ébranlé ni l'appartenance au monde d'ici-bas ni même l'optimisme fondamental de sa religion. Le monde demeura toujours une création divine et, même dans son extrême adversité, la quintessence de l'œuvre divine.

la *surestimation* de leur degré de participation exacte : ainsi la déformation de ce qu'il faut expliquer est essentiellement une réduction de sens, une diminution de la substance, car le phénomène doit déjà être saisi trop sommairement et partiellement pour sembler réellement touché par ces classifications. En vérité, le principe fondateur ultime d'une interprétation du monde devrait être assez peu sensible aux impressions des jours bons ou mauvais.

Cela est déjà évident sans un regard particulier sur le gnosticisme, mais cela s'applique aussi fondamentalement à lui, même si la pré-supposition de ces faits d'une destinée particulièrement difficile était pleinement correcte. Mais cela même me semble fort douteux. Pour la naissance et le développement du gnosticisme, nous avons affaire à un espace temporel qui s'étend du temps des Diadoques au manichéisme, et se déploie donc sur un demi millénaire comportant de multiples situations variables selon le lieu et le temps. La percée définitive et décisive se produit à peu près au milieu de cet espace temporel, aux environs de l'ère commune et elle se présente à partir de là comme un nouveau principe du monde (en partie aussi avec la conscience claire d'un tel principe), auquel l'esprit est partout préparé. Un mouvement qui se développe de façon si cohérente et séculaire présuppose une constance des moments déterminants et déclencheurs dans son monde, à moins qu'il ne les crée ou ne les entretienne lui-même. Maintenant, il y eut certainement des époques difficiles et au cours desquelles de nombreuses communautés furent touchées de façon particulièrement sensible. Des guerres, des pertes d'autonomie politique, des bouleversements sociaux et économiques déferlèrent sur le monde. Ici certaines des causalités importantes pour la formation de la conscience doivent déjà être présentes de façon décisive. Mais l'image de ces époques n'apparaît pas comme univoquement « effroyable ». Ici aussi la décadence et l'essor dans la situation extérieure du *Dasein* s'opposent de multiples façons et globalement nous avons, en particulier pour l'Orient à la suite de son annexion dans l'espace de civilisation romano-hellénistique, l'image d'un essor économique. Enfin, pendant ce même demi millénaire et coïncidant précisément avec le développement propre de l'esprit anticosmique dualiste, s'étend la longue période de la *pax romana* avec sa protection de toute activité sociale humaine qui, bien qu'imposée,

n'en était pas moins bénéfique après la tourmente et l'insécurité des époques précédentes. Ses avantages n'ont certes pas été également [67] profitables à tous et l'essor des uns se fit, comme toujours, au détriment des autres : la grande pauvreté contraste avec la considérable richesse ambiante, l'exploitation toucha toutes les couches de la population et des régions entières – l'éternel recommencement dans ce monde qui est le meilleur des mondes, précisément pour cette raison cette universalité n'est pas encore une détermination suffisante. De soi, du moins du point de vue du pur *besoin* vital, tout cela n'était pas plus défavorable au maintien d'une attitude mondaine que dans maintes époques précédentes de l'histoire antique ; cette constatation admet encore une grande quantité de misère humaine car la résistance de l'attitude mondaine est énorme quand l'homme *veut* s'affirmer en elle. – Au demeurant, les diverses provinces de l'empire se présentent à nouveau de façon très différente et le riche Orient, la partie la plus importante pour notre argument, semble être dans une position généralement bien plus confortable que l'Occident qui s'appauvrit peu à peu. Nous savons en effet que par exemple la Syrie était une des provinces les plus florissantes de l'empire. Mais en moyenne, la somme de misère humaine n'aura été ni plus ni moins importante qu'à toute autre époque et en tout autre lieu (attestés historiquement). Ceci dit, ceux qui au cours de l'histoire prennent la parole ne sont pas toujours ceux qui auraient quelque chose à nous communiquer et qui auraient pu faire de leur misère le thème de leur propos.

Mais *qui*, justement, dans le gnosticisme « prend réellement la parole » ? Avec cette question des *porteurs* collectifs déterminés du mouvement gnostique, de son sujet agissant et de la position d'être *particulière* de celui-ci, nous sommes renvoyés de la généralité des indications sommaires sur la chance et la malchance d'une « époque » à la réelle concrétude de son organisation et de la dynamique de *forces* dans laquelle seules les attributions réalistes prennent un sens sérieux et solide. Les exposés qui précèdent ne voulaient pas les discréditer, mais les contraindre à cette concrétude, c'est-à-dire en fait à compliquer considérablement leur tâche et la manifester comme encore complètement non-résolue

actuellement et même non envisagée. Car il ne suffit pas alors d'esquisser la situation mondiale : la question du « qui » et de son lieu concret dans l'être comprend également celle de la *volonté* positive qui porte le gnosticisme et le fait éclore comme un *mouvement* par lequel le *Dasein* ouvre son processus et veut atteindre son but : elle le saisit donc d'emblée comme un phénomène *actif*, par lequel le moment simplement passif de réaction et de souffrance est déjà fondamentalement dépassé. En effet, à l'intérieur de ce monde, tout le phénomène du gnosticisme présente déjà tous les signes d'une éruption vivante de l'être et de la volonté et il [68] est difficilement concevable qu'on puisse se résigner ici à des raisons purement négatives. Certes, il peut d'autre part paraître étrange, étant donné le *contenu* de la gnose *si fortement négateur* du monde qu'on parle d'une volonté « positive » dans sa réalité d'être, – mais cette négation est une négation extrêmement agressive, qui bouleverse et renouvelle les fondements, une négation « révolutionnaire » qui témoigne d'une puissance de vie propre et ne peut jaillir que d'une force vitale nouvelle : ce n'est pas une vie qui succombe à la pression du monde, mais une vie qui s'éveille sous la pression de ce monde qui est capable d'une nouvelle formation oppositionnelle et qui *se dépasse elle-même* dans l'opposition ; en elle, la *validité* du monde ancien est déjà dépassée, sa vision d'être, son principe est remplacé par un autre, son monopole brisé à partir d'un nouveau foyer. Ce n'est donc pas un évitement de sa puissance fuyant dans le pays réconfortant des illusions et des formes de substitution qui seraient encore empruntées à son horizon ontologique, mais une *offensive* contre elle de la part d'un autre être éveillé à lui-même – la naissance d'un monde nouveau. Cela n'est donc pas le fait d'un *Dasein* défait, passif et renonçant à lui-même. – Il faut aussi faire nettement la différence entre les raisons à partir desquelles une humanité préparée essentiellement négativement emprunta l'orientation spirituelle qui lui avait été offerte (par une réceptivité négative), et les raisons qui dominaient dans le lieu de son surgissement et qui les amplifiaient en tant que mouvement d'une énergie autonome et d'une auto-affirmation par une prétention de conquête. Il faut donc, en bref, distinguer le monde qui prononça cette « parole »

de celui qui l'accueillit selon ses besoins³⁹, distinguer le lieu de son surgissement de celui de sa réception.

Par conséquent, pour nous aussi, l'espace dont la réalité doit être considérée pour le gnosticisme, se divise en deux parties fondamentalement différentes : le monde occidental et le monde oriental. Nous disposons pour eux d'informations fort inégales pour ce qui est de leur mode de vie et de leur structure sociale ; et malheureusement c'est précisément sur la partie la plus importante, l'Orient, que nous avons le moins d'informations. L'Occident nous est certes accessible à cet égard de multiples manières grâce à un important matériel de sources ; et les relations ne manquent pas, qui peuvent effectivement s'établir entre les circonstances réelles et le mouvement gnostique ou plus précisément le mouvement de rédemption. Nous savons qu'il [69] s'agit d'un monde en déclin, sur la lente agonie duquel se greffe la nouvelle religion de la rédemption acosmique. À travers des exposés toujours nouveaux, l'œuvre impérissable de *Gibbon*, nous a donné une image de cette formidable décadence, de ses raisons (que Max Weber a localisées jusque dans l'histoire agraire) et des conditions de vie de ces groupes. Ici nous pouvons aussi dire quelque chose du « qui » concret du mouvement « gnostique » (pris au sens élargi que nous avons établi) : nous appréhendons approximativement la composition sociale des communautés à mystères, nous connaissons par Paul celle de la communauté chrétienne des Corinthiens, nous connaissons la présence massive de groupes socialement inférieurs et de déclassés : des esclaves, des pauvres et des humbles, des couches populaires qui avaient peu de possibilités dans le monde, dont la grande Histoire déferlait sur eux sans qu'ils puissent exercer d'influence sur elle. En lui, ils n'étaient que des objets et non des sujets. Dans le nouvel ordre, ils devenaient des rois, des sujets absolus. Même si ce n'est pas au sens le plus primitif d'une théorie de la misère, il faut faire entrer en ligne de compte, pour la mise en place de la structure, le motif mentionné au début de l'absence d'espoir intra-

39 Même s'il y avait pour ce dernier la sanction ultime de son renoncement et de sa passivité, pourtant son irruption combative et son annonce sont le signe de forces actives autonomes en son sein.

mondain. D'autre part, nous avons connaissance de la fascination que la religiosité orientale exerçait aussi sur les classes supérieures qui devaient donc avoir tout autant de raisons, même si elles étaient différentes, de ressentir le monde comme insatisfaisant et l'agir en lui comme insuffisant à la vie accomplie. Ici, le motif opposé de la sursaturation, de la lassitude culturelle et du plaisir peut y être pour quelque chose. Le développement politico-social de l'empire doit avoir été d'une influence plus grande encore : la suppression d'un pouvoir politique des couches autrefois constitutives de l'état depuis la fin des démocraties et des patriciats, la passivité à laquelle elles étaient condamnées – même aux niveaux sociaux les plus élevés face à la dynamique de ce monde régi désormais par des forces nouvelles – et qui leur faisait considérer même les retombées les plus heureuses uniquement comme des décrets d'un pouvoir de décision étranger et soustraits à leur influence – bref, la « libération » politique de ces couches, depuis le remplacement définitif du principe de la *polis* par celui du césarisme, leur ôta le « monde » comme lieu d'autoréalisation authentique, d'objectivation évidente de *leurs* forces et de leurs vœux, et favorisa la recherche d'équivalents venant d'un autre ordre. Il est clair qu'une image du monde dans laquelle celui-ci apparaissait comme le mécanisme de lois étrangères qui peut sans doute être une fatalité pour l'homme, mais certes pas une tâche positive ou le lieu de sa liberté, – qu'une [70] telle image, lorsqu'elle lui était présentée, devait révéler une vérité à une pareille situation existentielle ; mais il est tout aussi évident que cette reprise n'est qu'une position de retrait de ceux qui, à partir d'une morale forcément devenue privée, cherchent le lien avec une nouvelle réalité communautaire, une autre que celle qui fut perdue. Pour ceux qui sont exposés, pour ceux qui ne sont plus que des objets, un minimum de « monde » devait signifier un maximum d'être-soi (c'est aussi le développement ultérieur du stoïcisme). Désintérêt de l'impuissance, sentiments de mort d'une civilisation, qui à juste titre ne s'accorde plus aucun avenir, après qu'elle ait enlevé à ses représentants l'occasion de contribuer activement à sa formation, l'effondrement de l'idéal d'humanité lié à la disponibilité de cette occasion – toute l'absence d'espérance de ce monde décadent allait dans le sens de cette disponibilité.

L'idéal d'autarcie, qui dans son développement ultérieur est déjà lui-même le produit du renoncement, ne pouvait à la longue lui résister. Pour le problème de la décadence, il faut à ce propos encore remarquer que l'évacuation *factuelle* du mécanisme a provoqué la paralysie des énergies humaines ; en tout cas l'inverse est moins discernable. – Tout cela est bien connu et ne figure ici que pour rappel. Des caractérisations telles que « insurrection des esclaves dans la morale », « ressentiment », « vie décadente » garderont donc toujours un droit psycho-sociologique pour désigner les causalités, qui fonctionnaient dans le monde occidental à la faveur d'un principe d'existence nouveau.

Mais ces causalités ne concernent fondamentalement que le monde occidental et expliquent sa *réceptivité* aux nouvelles idées orientales. Il a seulement accueilli la nouvelle « parole » (et l'a transformée en ses possibilités), il ne l'a pas prononcée, car il en était certes bien incapable étant donné sa paralysie. L'image externe est univoque : tous ces courants venaient de l'Orient (les côtes méditerranéennes d'Asie et peut-être aussi l'Égypte délimitaient les frontières occidentales des régions d'origine), tous les chefs de file de la doctrine gnostique étaient des orientaux, même ceux qui agissaient en Occident : le fait que les métropoles occidentales les aient attirés est certes important et influence le destin et la formation de l'esprit nouveau, mais au niveau des raisons il ne peut compter comme fondement premier. Dans le cadre qui nous occupe, le mérite de la découverte que l'Occident ne joue pas de rôle dans l'origine, et la réalité originaire de ce nouvel esprit revient au discernement radical de *Spengler* et, à notre avis, c'est aussi le sens propre de toutes les conceptions des nouvelles [71] recherches plus récentes sur le caractère oriental de la gnose qui (contrairement à cette recherche même !) ne sont comprises correctement que si on ne les met pas en relation avec l'apport massif du fonds des traditions orientales, en général surtout avec la pensée orientale ancienne, mais avec des forces de vie orientales nouvelles. Les remarquables recherches de Bousset, de Cumont, de Reitzenstein, de Norden (et malgré lui aussi de Schaefer) se nourrissent de ce sens. Par le fait purement biographique que les créateurs et les représentants personnels de la gnose proviennent tous de l'Orient, la question de Schaefer du rôle

prépondérant de l'« élément » grec ou de l'élément oriental⁴⁰ dans cette production de l'esprit est plus efficacement tranchée que ne le permettrait une quelconque « pondération » relative des éléments et à plus forte raison l'absolutisation d'un appareil conceptuel formel pris en lui-même de façon par trop identique.

Pour la productivité de cet Orient, c'est certainement cette réceptivité de l'Occident qui a été importante : donc le fait que le monde culturel dominant attendait cette parole et *voulait* être son auditeur et donc le fait même qu'elle lui donne la possibilité d'une expansion et de la formation d'une *diaspora*⁴¹. Mais quel que soit l'impact que l'on veuille attribuer à cette fonction de manifestation sur la conscience de soi de la nouvelle puissance spirituelle, son fondement réel originaire doit être recherché dans le niveau d'être interne et dans les dynamiques d'être de l'Orient lui-même. Or pour cela nous sommes, comme nous le disions, bien moins informés que pour l'Occident. Pourtant nous voyons clairement que l'Orient se trouve, durant toute cette époque, dans un état de profonde et vive agitation, voire dans la turbulence de nouveaux débuts. La création d'un nouveau mythe s'accomplit, le monde, en dépit de son éducation à l'abstraction [72] grecque, s'emplit de nouveaux visages. Ce qui en Occident est une fin semble être ici un début, ce qui là est décadence semble ici un essor, ce qui là est une retraite apparaît ici comme une avancée. Le formidable excès vital de l'Orient se manifeste de

40 *Antike*, IV (1928), p. 234 ; à cette question Norden répond contrairement à Schaefer « que, parmi des facteurs qui produisaient la somme de l'« hellénisme », l'orientalisation de l'élément hellénique a été plus importante que l'hellénisation de l'Orient » (*Agnostos Theos*, p. 112).

41 Peut-être même la dimension du contenu – à savoir que cette attitude de l'esprit renfermait une destitution et une négation de toutes les valeurs de ce monde occidental et signifiait donc une attaque directe dirigée contre lui et offrait, pour l'Orient qui s'éveillait, la possibilité d'une formidable vengeance à l'égard de la suprématie exercée depuis longtemps par l'Occident – doit-elle aussi intégrer dans certaines de ses positions extrêmes les relations historiques entre ces deux mondes. Ce faisant, il est laissé à chacun la possibilité de voir soit un destin historique, soit un hasard grandiose dans cette rencontre de la fin et du début, de la réceptivité et de la productivité.

multiples façons dans toute l'histoire de l'Antiquité, et notamment dans l'avancée particulière de l'élément oriental à travers tous les domaines au sein du monde occidental lui-même⁴². Par-delà les limites de l'empire, nous trouvons en opposition la plus stricte à la léthargie politique des peuples occidentaux, de nouvelles formations nationales puissantes sous les traits des empires des Arsacides et des Sassanides ; et à l'intérieur des frontières de l'empire, l'exemple d'un peuple qui préférerait sa propre indépendance aux bienfaits de la *pax romana* et la payait de son déclin national. En fin de compte, nous voyons l'Orient passer à l'attaque et on peut même parler d'une grande offensive de l'humanité orientale exprimée avec un puissant sentiment de sa propre identité. – Mais nous n'avons pas de vision plus concrète de la structure sociale et des processus de bouleversement de ce monde. Quels « groupes » étaient les authentiques véhicules des mouvements gnostiques jusqu'au cœur de l'Asie centrale, à quelle dynamique vitale ces mouvements spirituels correspondaient-ils, quels furent leurs intérêts, nous ne le savons pas ; et le contenu de ce nouvel esprit, c'est-à-dire son attitude acosmique, justifie en lui-même que ses auto-attestations durent précisément rester muettes à ce propos. La théorie de la misère semble en tout cas ici encore moins pertinente que partout ailleurs. (Le manichéisme par exemple présente plutôt les traits d'une attitude *royale*.) Je suis incapable de dire si, par un examen plus approfondi, nos sources pourraient encore fournir des renseignements plus complets. Provisoirement en tout cas, les religions gnostiques forment précisément en tant que religions, le témoignage majeur et l'argument de l'éveil d'un principe nouveau, total et autonome de la vision d'être. À celui à qui les contextes de l'émergence (et donc de « l'explication ») importent, il appartient encore de déterminer l'explicatif, du moins temporairement, à partir de ce qu'il doit expliquer. Lui, tout comme d'ailleurs la tâche entière (qui se démarque de la nôtre) d'une histoire réelle de l'Orient à cette époque, profite uniquement de l'élaboration préa-

42 Plotin aussi, qui semble être le grand rénovateur de la pensée « humaniste » antique, était – selon toute vraisemblance égyptien, Porphyre syrien, etc., etc. ; le plus occidental, selon sa pensée, de tous ceux qui ont formé spirituellement le monde de cette conscience nouvelle, Augustin est africain.

lable la plus radicale possible de son état d'objectivation spirituelle, dont nous traiterons dorénavant en soi uniquement comme du signe d'une attitude du *Dasein* (sans [73] tenir compte de la question de ses causes) ; par conséquent il profite donc aussi négativement de son détachement à l'égard de tous les conditionnements et de toutes les genèses trompeuses qui masquent leur origine.

18. *Les « Problèmes de la culture arabe » de Oswald Spengler*

À présent, il est temps d'évoquer le seul chercheur à avoir envisagé la chose de façon fondamentalement différente de la recherche habituelle – et qui, ce qui est significatif, est un grand marginal de la science : *Oswald Spengler*. Ce qu'il a écrit à propos de notre sujet dans les *Problèmes de la culture arabe* qui forment le deuxième volume du *Déclin de l'Occident*, est effectivement ce qui, à mon avis, a été écrit de meilleur et de plus percutant sur la question. Certes, nous ne partageons pas son principe de base historique d'un isolement causal complet des différents ensembles culturels particuliers vis-à-vis du processus historique universel avec ses multiples déterminations. Mais puisque, dans notre cas, comme nous l'avons vu, d'une part les liaisons et les « classifications » effectivement disponibles sont préjudiciables à une compréhension originale de l'objet, que d'autre part à nouveau les rapports génétiques exacts ne sont pas disponibles, le dogme métaphysique du caractère absolument énigmatique de l'origine et le renoncement corrélatif se révèlent profitables à l'objet, comme principe préventif voire même, aussi paradoxal que cela paraisse, comme principe heuristique positif. Dans la magistrale interprétation de Spengler, il s'affirme en tant que tel. Nous en exposons brièvement les résultats essentiels pour notre domaine : 1. Avec une géniale intuition morphologique, il est le premier, du moins à ce niveau principiel, à avoir reconnu sous la couche historico-objective trompeuse la nouveauté génératrice qui jaillissait autrefois dans le syncrétisme hellénistico-oriental. Où la recherche traditionnelle ne voyait que passé, vestiges d'anciennes traditions, décadence et déclin, il vit – sous tout cela – commencement, création, devenir et avenir ; où elle voyait un chaos d'éléments préformés et sans rapport qui ne confluaient qu'en un mélange stérile ou dans les meilleurs cas en un abâtardisse-

ment, il vit un principe nouveau, autonome, s'organisant de l'intérieur. 2. Il poussait ce raisonnement jusqu'au bout : il ne déterminait pas seulement une base primaire, quelque chose d'originaire par opposition à des formes littéraires déterminées de multiples façons, mais percevait également, face aux particularités accidentelles de la sphère d'expression, son *universalité* en tant que principe total véritable d'une nouvelle position de l'être et d'une nouvelle interprétation de l'être (dans sa terminologie, d'une nouvelle « âme culturelle »), principe qui en tant que tel s'imposait dans toute [74] l'étendue des formes d'objectivation possibles ; et cela également dans les expressions qu'un examen purement historico-objectif n'aurait pas du tout attribué à ce domaine. 3. Avec le concept de « *pseudomorphose* » qu'il a introduit dans l'histoire des idées, il déterminait le rapport particulièrement tragique de ce qui précisément était en train de naître, dans le monde de la culture « antique » de l'époque et masquait sa naissance, et donc spécialement à l'hellénisme tout-puissant, auquel il devait emprunter sa conceptualité. 4. Et il déterminait avec précision le foyer de son contenu dans le mythe eschatologique du « Sauveur sauvé ». – Ainsi faut-il effectivement saluer chez lui la première constitution d'une dimension jusque là non dénommée (il la nomma la culture « arabe ») comme support identique de ce contenu aux expressions disparates – et il fallait aussi saluer la première réunion de *celles-ci* qui, dépassant toutes les possibilités de classifications matérielles, présentait une nouvelle unité qui, exploitée effectivement, offre à la science un nouveau champ d'interprétation homogène ; et pour ce qui est du concept de pseudomorphose, pour définir le rapport de la nouveauté en devenir à la forme conceptuelle grecque achevée, sa fécondité méthodico-herméneutique ne peut précisément être assez appréciée pour ce domaine matériel. – Curieusement, les perspectives ouvertes par ce « dilettante » génial n'ont pas eu d'écho dans la discipline scientifique qu'elles concernaient en propre ; à ma connaissance on n'en fait même mention dans aucun des travaux spécialisés relatifs à cette question⁴³. – et pour ne rien dire d'une exploitation de la méthode qui est la sienne. Nous nous acquittons d'une dette d'honneur en reconnaissant que c'est à ces suggestions de Spengler que nous sommes le

43 Si on ne tient pas compte d'une remarque entre parenthèse occasionnelle.

plus redevables pour la compréhension de la gnose comme phénomène de l'histoire des idées.

19. La naissance d'un nouveau monde : rapport à l'hellénisme

Avec cette déclaration d'accord, nous arrivons à l'exposé de notre propre position, qui s'est déjà manifestée de multiples façons dans la critique dont notre tâche doit alors résulter. Nous voyons donc les choses de la façon suivante :

Autour de l'an zéro de notre ère, un nouveau sentiment à l'égard du monde s'est développé dans les régions de l'est de la Méditerranée et jusqu'au cœur de l'Asie profonde – et, pour autant que nous le voyons, spontanément et simultanément dans un large espace –, faisant irruption avec une force extraordinaire en dépit de toute la confusion du début et cherchant naturellement son expression propre. [75] Celle-ci est d'emblée codéterminée par le fait que cette nouveauté se situait déjà géographiquement dans le milieu culturel universel de l'hellénisme et sous l'épaisseur d'une couche hellénistique formée conceptuellement depuis longtemps. Comme cette circonstance était réellement d'une importance critique primordiale pour le devenir et le devenir-conscient-de-soi-même de ce nouveau mouvement dans son être fondamental, de même elle complique encore aujourd'hui sa constatation et sa connaissance univoques pour la compréhension qui cherche à la suivre. Le fait que les documents de ce nouveau monde nous soient parvenus en majeure partie en langue grecque (aussi au sens large de la « conceptualité ») ne doit plus aujourd'hui induire en erreur. Il s'agit bien plus de reconnaître que c'était le destin historique mondial de ce nouveau début de se développer dans la sphère linguistique déjà achevée d'une « culture mondiale », qui s'offrait comme moyen d'expression universel à toute tentative contemporaine de se comprendre soi-même. Ce que ceci représentait pour cette nouveauté depuis sa naissance et par la suite, avec l'assomption automatique de toute une tradition conceptuelle développée autrement, qui d'emblée exigeait de continuer à déterminer cette nouveauté, tout ceci doit intervenir comme une conscience critique dans la tentative de dégager cet originaire de ce qui le recouvre.

20. Rapport à « l'Orient antique »

Si le regard s'est ainsi aiguisé, pour dégager, malgré la langue et la terminologie grecques, ce qui est étranger ici et l'opposer à l'élément hellénique plus connu – mais aussi prédominant dans la conscience de l'époque elle-même – une attitude analogue est requise à l'égard du rôle joué par la tradition *orientale* ancienne. Les deux délimitations sont fondamentalement d'importance égale. Mais, alors que la première était déjà un tant soit peu introduite dans la recherche (même si ce n'est pas sans contradictions et pas toujours dans une compréhension radicale), la seconde doit d'abord être défendue directement contre la situation actuelle de la recherche, pour laquelle le point d'ancrage dans une tradition orientale était la conséquence logique du recul de l'hellénisme comme facteur explicatif. Pour le principe négatif, qui nous guide dans les *deux* cas, pourrait être adoptée la formulation générale suivante : qu'une « source » de cette nouveauté ne doit en général pas être établie en invoquant une dimension déjà présente et identifiable dans le passé. Seulement, il est de plus en plus clair que le mouvement tout entier pénètre à partir de l'Orient, qu'il faut parler en général d'une orientalisation du monde de l'époque et que tous les signes désignent le Proche-Orient. Mais le concept d'« Orient » doit au préalable soigneusement être tenu à l'écart du renvoi historico-culturel qui s'esquisse [76] à travers lui. Au plan géographique ou ethnologique, ce concept peut être pertinent, – mais comme pour ce qui est du contenu il relève de l'histoire des idées, il recouvre une équivoque et ne peut être utilisé qu'avec la conscience critique que réclament les équivoques ; et donc, dans notre cas, avec la conscience qu'il ne désigne pas la culture orientale *ancienne*, mais une dimension au fond inconnue qui, pour nous, doit recevoir sa détermination d'abord et seulement à partir de ce qui, à cette époque, résultait d'elle. De même, aucun rapport génétique entre ces deux dimensions n'est-il encore établi par ce concept. Pas plus qu'il n'anticipe quoi que ce soit pour cette nouvelle dimension à partir de lui, à partir de ce qui était « oriental », il ne peut à l'inverse déterminer rétrospectivement le concept d'Orient à ses débuts à partir de ce qui

maintenant devenait « oriental⁴⁴ ». Ces deux modes d'approche sont courants – et se font au détriment des deux parties. Car ce n'est que par une perte de radicalité des deux côtés que l'ancien et le nouveau entrent sous un même concept ; que ce soit celui-ci ou celui-là qui soit par là même réinterprété davantage et affaibli. – La désignation comme « oriental », une fois reconnue comme l'équivoque qui procure l'apparence trompeuse d'une classification et recouvre l'immense rupture, doit donc rester du point de vue étiologique aussi peu contraignante que possible et ne peut occulter le savoir du non-savoir, qui n'est pas seulement pour l'origine génétique le fondement de la recherche proposée pour le moment, mais bien de celle qui lui convient en dernière analyse – c'est-à-dire dans la mesure où ce savoir compris comme un renoncement fondamental commandé par l'idée que le sens premier d'une interprétation totale de l'être [77] n'est pas atteint dans le fond par l'interrogation génétique du contenu⁴⁵.

44 Si on emploie par exemple dans notre domaine de recherche la caractérisation matérielle d'« authentiquement oriental » (par exemple de dualisme ou de pessimisme authentiquement oriental, de désir de rédemption et de pitié à l'égard de l'au-delà authentiquement orientaux, etc.), cet « authentiquement » semble receler un renvoi à quelque chose d'apparemment déjà existant, à quelque chose de *connu* du passé, mais qui, en réalité, est introduit d'abord précisément *par* ce renvoi dans une conception qui lui est adéquate ; car la représentation de ce qu'est une religion du salut spécifiquement « orientale » etc., ne pourrait être puisée que dans les documents de notre époque, et c'est à partir de celle-ci que l'on peut dans certains cas attribuer une interprétation du passé oriental qu'ils n'auraient jamais induite à partir d'eux-mêmes. Des documents antérieurs et en particulier les archétypes matériels sont interprétés de façon à entrer précisément en ligne de compte en tant que *sources* de cette nouveauté – ils sont donc déjà interprétés à partir d'elle. (Nous pensons par exemple à l'interprétation de la doctrine de l'homme primordial originalement perse dans le sens d'une spéculation « gnostique », pour laquelle une source presque complète semble avoir été trouvée : le *Poimandrès* semble alors n'être plus qu'une élaboration grecque de la doctrine de la création canonique du parsisme – mais justement d'une « doctrine de la création canonique » arrangée en ce sens par l'interprétation.)

45 Mais lorsque l'on a généralement recours aux grandeurs étiologiques, le concept d'« oriental » (abstraction faite de son indubitable exactitude

21. Rapport au « syncrétisme »

Il en va de même pour le rapport au « syncrétisme » comme tel : cette « nouveauté », en tant que telle et au sens propre, n'est pas issue *de* lui, mais (en un endroit déterminé) a grandi à la fois sous lui, comme sous une surface historico-culturelle, et alors, à vrai dire, s'est introduite et développée en lui et n'est donc ni identifiable, ni déductible d'aucune des dimensions pré-données. Ce faisant, nous voyons le syncrétisme essentiellement comme un syncrétisme des contenus objectivés ainsi formés. Pour l'époque en question, ceux-ci étaient en effet dans une fluctuation extrême qui entraînait un échange universel du plus lointain avec le plus lointain et pouvait transmettre à une construction formée l'apport de tous. Ainsi, il vaut naturellement la peine de rechercher à chaque fois l'origine des composantes singulières et d'établir au cas par cas les influences perse, babylonienne, juive, égyptienne ou grecque, pour les rendre globalement toutes responsables de la totalité, et à nouveau là où existe une réelle « totalité » (c'est-à-dire au centre du *Dasein* déterminant pour le sens) n'en retenir finalement aucune. Car jamais du simple mélange d'éléments divers déjà préexistants ne pourrait surgir une nouveauté native avec son propre noyau d'être autonome qui révèle une force d'assimilation et de systématisation à l'égard des masses de matière éparses ;

géographico-ethnologique) jouit toujours d'une préférence par rapport à d'autres : il s'agit quand même en l'occurrence en ce qui concerne la préhistoire d'une dimension obscure et inconnue pour la science, qui malgré toute tendance étiologique de ceux qui en tiennent compte ne peut pas anticiper trop quant au contenu et laisse ainsi encore largement ouverte la détermination de l'objet. Le manque de connaissance des antécédents, qui est désavantageux pour la tentative scientifique d'identification, est un avantage indirect pour une libre possibilité d'accès à l'objet, à savoir la nécessité dont il faut faire une authentique vertu. Si donc partout aujourd'hui on parle d'une variable « x » en fin de compte inconnue et que l'on connaît d'abord à partir de ses effets comme facteur décisif de ce développement mystérieux dans le syncrétisme sous le nom d'esprit oriental, c'est précisément à cause du caractère opaque de cette dénomination, en tout cas un progrès immense par rapport au « panhellénisme » qui autrefois, cédant à la suggestion de la graphie grecque, s'efforçait d'agencer tout ce qui pouvait entrer ici en ligne de compte dans le contexte de l'esprit grec.

or, c'est précisément ce nouveau centre qui nous importe. Mais sa compréhension dépend de façon décisive de l'idée négative [78] selon laquelle ce centre doit être expliqué comme une nouvelle position du *Dasein*, non pas simplement comme un nouveau rassemblement de contenus disparates – pas plus à partir de l'élément constitutif grec ou « oriental ancien » du mélange, qu'à partir du syncrétisme en tant que tout – et pas davantage positivement en tant que résultante de ses composantes prédonnées ; au-delà donc du pur rejet de priorités, au-delà de l'établissement chronologique de données historiques thématiques, au-delà de toute détermination de rapport, c'est de la plus grande importance pour son caractère objectif immédiat⁴⁶.

22. *Élaboration du syncrétisme*

Si cette nouveauté n'est donc pas le syncrétisme lui-même ni dans un sens quelconque son produit, c'est pourtant en lui – et même très tôt

46 Le concept de « syncrétisme » a en l'occurrence de nouveau un avantage relatif similaire à celui que nous concédons déjà au concept d'« oriental » : envisagé pour l'explication du nouveau principe spirituel, selon l'image d'éléments et de mélange, il est alors soumis causalement à toutes les objections dont nous avons traité ; mais par son enchâssement des éléments les plus hétérogènes et de ce qu'on ne peut effectivement cerner complètement, il empêchait pourtant toujours toute fixation unilatérale de la nouveauté sur une des dimensions connues ; et dans la mesure où, à travers cet entrecroisement global, il créait également un moyen d'indétermination du questionnement prospectif, il élevait la paternité recherchée des dimensions achevées préexistantes à un anonymat général, face auquel toute généalogie particulière identifiée semblait toujours insatisfaisante. Par ce biais, intervint pourtant dans l'examen de cette époque d'une certaine façon la grande inconnue (même si c'est seulement en tant que non-encore-connue) de laquelle on ne peut se passer comme lors d'un nouveau début, mais devant la modeste reconnaissance de laquelle une science expliquant génétiquement recule pour des raisons compréhensibles précisément ici au cœur des cultures existantes. Mais l'avantage est compensé par le désavantage que le concept de syncrétisme en tant que causal oblige à une recherche toujours renouvelée des origines et que l'examen finit ainsi par épuiser. Nous exprimons au contraire le non-savoir clairement comme un *principe*, afin de conquérir le fondement essentiel purement pour lui-même.

imbriquée en lui – une dimension *univoque*, même si elle était auparavant tout à fait inconnue, qui maintenant profite dans son développement de la multiplicité déracinée des éléments spirituels dans son entourage d'une façon particulière et dangereuse pour elle-même. Et puisque cette dimension se propage alors dans une puissante expansion sur toute l'étendue du syncrétisme, se développe partout en lui et le détermine toujours davantage dans une pénétration croissante, elle le représente finalement comme un facteur actif décisif, et prend donc d'une certaine manière sa place ; pourtant à mesure que cela se produit, il n'est justement plus un « syncrétisme » au sens vague du mot. Pourtant d'un double point de vue, *sa* réalité a également été un facteur très important [79] dans l'avènement de cette période de bouleversement : en tant que condition préalable négative pour l'essor rapide de la nouvelle force et en tant que part positive dans la suite de sa formation ; la première par le caractère formel de son *Dasein* en tant que tel, la dernière par ses contenus conservés.

1. L'abstraction de tout contenu de pensée, qui s'accomplit dans le syncrétisme avec le détachement du plan causal dans la sphère de l'échangeable, produisait cette souplesse d'accomplissement d'un ordre spirituel et ainsi le medium perméable dans lequel le nouveau pouvait trouver de l'espace pour s'étendre en tous sens. Cette perméabilité consistait autant en une capacité d'assimiler tous les éléments spirituels qu'en l'absence de résistance d'un *Dasein*, pour lequel l'ancien n'était plus une expression inconditionnelle de soi-même. Pourtant cela ne vaut naturellement que pour le champ d'extension de cette nouveauté qui perçait au-delà des limites de son origine ; dans son foyer d'origine lui-même, quels qu'aient été son lieu et son extension spatiale, son unité ethnique ou sociale, le *Dasein* doit avoir eu une constitution tout autre : faite d'une grande densité du commencement, et d'une tension métaphysique très profonde. Cette fonction négative du syncrétisme, qui consiste à fournir le creuset que cette nouveauté pouvait investir, est donc absolument essentielle comme facteur *explicatif* pour le *cours* de l'histoire ; elle ne contribue en rien à l'interprétation qui tente de comprendre l'originnaire en soi qui entraînait alors en scène.

2. Mais aussitôt après, le rôle de ce syncrétisme devient également positif et détermine le contenu : tandis qu'il fournissait à ce nouveau principe spirituel actif la *hylè* qui peut être informée, mais n'est absolument pas sans forme, il lui apportait toute sa dot de contenu positif et devenait lui-même aussi pour sa part le destin ultérieur de tout un monde spirituel. Par conséquent, c'est ici que le syncrétisme s'impose légitimement pour ce qui suivra ; et vu que l'élément le plus formé en lui était l'« hellénisme », c'est particulièrement celui-ci qui, bien qu'à l'époque il fût au terme de sa puissance vitale autonome immédiate, dut pourtant, dans ce monde de l'esprit surgissant pour l'avenir, constituer indirectement, c'est-à-dire par sa conceptualité réassumée et la structure interne de toute une vision du monde qui s'y trouvait conservée, l'autre pôle de sa tension problématique interne. – Mais l'un des moteurs est cet inconnu qui doit être compris entièrement en soi dans son originarité et sans doute le moteur de tout ce large et profond développement. En éclosion à cette époque en Asie, progressant rapidement en Occident, créant elle-même une mythologie et un mode d'expression nouveaux et particuliers, et s'emparant à la fois [80] de la façon la plus confuse et effrénée des mythes orientaux anciens, de la langue sacrée hellénistique, des thèses philosophiques grecques etc., combinant tout cela bizarrement, cette nouveauté devient certes un des ferments les plus efficaces de ce syncrétisme – mais elle ne peut, nous y insistons, ni être déduite de lui ni être comprise dans le cadre idéal de ses dimensions données. Il faut donc s'en tenir à cela.

23. *L'étendue du domaine « gnostique »*

Si nous comprenons cette réalité à partir de son fondement comme une attitude du *Dasein* et à partir d'elle l'interprétation fondamentale de l'être qu'elle porte, alors elle embrasse dans cette position la plus principielle un domaine de manifestations qui dépasse largement, par l'ampleur et la diversité de son contenu, toutes les possibilités d'une organisation simplement historico-matérielle (même le concept historico-matériel de « gnose », bien que particulièrement représentatif et impressionnant, n'est en lui qu'un cas particulier) – et il ne trouve

la preuve de son unité que par la relation rétrospective à une expérience fondamentale identique. Le rapport historico-matériel peut à bien des égards préparer cette preuve, mais il ne peut l'apporter lui-même ni dans une mesure satisfaisante, ni dans la profondeur de son fondement authentique. Les attestations, nous voulons encore une fois y revenir rapidement, sont en Occident – où selon le caractère syncrétique, nullement de manière univoque – les cultes à mystères « hellénistiques » venus de l'Orient et co-déterminés par leur caractère de diaspora, surtout la religion de Mithra, les écrits hermétiques et, dans la sphère spéculative, la philosophie de l'Antiquité tardive, en particulier le néoplatonisme ; en Orient avec une réalité originaire bien plus puissante, les mouvements apocalyptico-eschatologiques, les grandes constructions de systèmes gnostiques, les créations de religions jusqu'au manichéisme ; enfin, se répandant en Orient et en Occident, le jeune christianisme y compris ses hérésies, et bien sûr le marcionisme.

24. Position du christianisme

Nous ne comprenons donc pas seulement dans ce champ de témoignages le christianisme hérétique, mais aussi le christianisme légitime jusque dans la formation de pensées de niveaux déterminés du Nouveau Testament (dans sa partie non synoptique). Nous soulignons déjà l'importance pour la théologie des découvertes dans le domaine de la gnose, par le fait qu'elles montraient, d'une façon tout à fait différente de ce qui a précédé, que le jeune christianisme s'inscrivait dans la texture des courants religieux hellénistiques et qu'elles firent de son investigation dans une large mesure un élément de l'histoire des religions « syncrétiques ». Ainsi un important changement se préparait-il [81] pour l'idée qu'on se faisait de la relation du christianisme naissant à son environnement historique. Or, nous savons maintenant que, en dehors du problème matériel, se trouve encore ici tout un nœud de problèmes analogues qui relèvent du souci de préserver l'originalité et l'unicité du christianisme ; champ trop vaste pour notre thème. Nous voulons simplement dire quelque chose de fondamental au sujet de ces modes très divers de « dépendance » et

de « reprise » envisagées ici. On a certes reconnu auparavant aussi des influences étrangères sur la pensée néotestamentaire, à savoir des influences grecques. On comprend par exemple dans ce sens le *Logos* johannique, mais aussi le concept d'« esprit » paulinien (école de Tübingen) et d'autres. Dans notre culture qui tenait en haute estime l'élément humaniste cela ne semblait pas poser de problème, si seulement le non-grec demeurait un pur produit du christianisme. Ici était posée en fait une dépendance unilatérale au contexte, à partir duquel on ne pouvait reprendre que des éléments déjà construits ; on en restait alors à la représentation d'influences étrangères. Il en va tout autrement du rapport au mouvement gnostique qui a maintenant remplacé l'influence grecque dans de nombreuses parties du Nouveau Testament : avec lui, le monde ambiant « donateur » est appréhendé dans ce qui était autrefois actuel et en devenir en lui ; tout comme l'est aussi pour sa part le christianisme lui-même porté par les mêmes impulsions, évoluant dans le même champ encore controversé, de la même manière symptomatique d'une *unique* constitution profondément effervescente du *Dasein* de l'époque qui sous ces diverses formes luttait pour sa manifestation. Or, ce rapport *originnaire* réel établit le « présent » commun authentique, dans lequel se trouvait le christianisme. Il englobe précisément ce qui dans le monde ambiant généralement présent faisait époque dans une réelle « simultanéité » de l'histoire des idées, dans la mesure où il était nourri par les mêmes forces d'un mouvement révolutionnaire de l'esprit, celui-là même qui prétendait le représenter de façon adéquate, et ce qui par cette communauté se trouvait dans un véritable rapport de concurrence avec le christianisme. C'est ce qui formait le jeu de l'histoire authentique, en devenir de l'époque. Il est clair que de tels phénomènes de voisinage peuvent réellement éclairer le devenir interne du christianisme (éclairage qu'il ne doit pas redouter), parce qu'ils se trouvent dans un rapport interne à lui ; et en ce qui concerne ce qui est commun aux deux, ce qui correspond ici justement quant au sens à une communauté d'origine, il est évident que le christianisme avait pourtant un recours originnaire et légitime à ces phénomènes, même s'il est possible qu'il les ait « repris » au monde païen gnostique [82] parce qu'ils naissaient de la source commune du mouvement eschatologique de l'époque, et par conséquent étaient donc l'esprit de son

esprit – de l'esprit qu'il devait gérer et conduire à sa réalité valable mondialement. Selon cette conception, il ne s'agit effectivement pas d'influences « *étrangères* » ; et selon elles, le christianisme aussi précisément dans ses éléments « hellénistico-synchrétiques » n'est plus non plus celui qui assume les biens du monde ambiant existants et transmissibles, mais un actif *negotiorum gestor* des mouvements d'idées, qui se reproduisirent alors à partir du temps d'un espace de vie envahissant (qui trouva précisément en cela son temps fort) et qui pour cette raison première même devaient être justement communs au christianisme et aux phénomènes non chrétiens, et non pour la raison secondaire de la reprise.

Cet universel, qui laisse encore tout à fait inconsiderés les problèmes du rapport (car le christianisme était *gestor* à sa façon) est ici satisfaisant. Car, malgré l'appartenance objective, nous voulons mener en substance nos recherches sans recourir à la littérature néo-testamentaire, pour ne pas nous charger encore de tout le poids de sa problématique particulière, mais aussi parce que sa position factuelle et idéale particulière ne la libère pas pour en faire le témoignage de quelque chose de plus général tant que sa moitié « païenne » n'a pas été conquise indépendamment d'elle pour être ensuite mise en rapport avec elle. Mais ce dernier point – donc « l'application » de notre résultat acquis indépendamment du Nouveau Testament et de sa compréhension historique – est une tâche en soi que nous n'affrontons plus.

25. *Division de nos recherches*

De tout ce qui précède ressort maintenant une double stratification de nos recherches, qui a déjà été esquissée au paragraphe 8 : (1.) l'analyse du contenu des sources gnostiques immédiates sur la base du principe existentiel effectif en lui et (2.) l'élargissement de celle-ci au vaste domaine d'objectivation spirituelle dans lequel il est à la fois transformé et conservé.

1. La première tâche correspond apparemment largement à une nouvelle synopsis des sources matérielles réunies jusqu'alors sous le titre de « gnose ». Cependant, par-delà le recueil historique thé-

matique, l'unité interne de la matière doit être rendue visible par la mise en rapport avec une expérience fondamentale identique qui la régit. [83] Dans ce but, la synopsis doit être englobante, mais ne doit pas nécessairement être complète du point de vue matériel, pour autant qu'elle soit conçue de manière à être exemplaire également pour les parties non traitées expressément, parce qu'elle se fonde sur les éléments caractéristiques de toutes celles-ci. – Cette tâche ne recouvre aucune élaboration philologique des documents comme la datation, l'établissement de rapports littéraires, et encore moins la découverte de nouvelles sources : dans ce que la recherche a jusqu'à présent proposé, il s'agit seulement d'établir le fondement de l'expérience un et identique. Toute autre exploitation encore inachevée de la matière tombe en dehors de l'objectif et de la compétence de notre examen. Il peut se permettre d'y renoncer puisque l'acquittement de sa tâche est jusqu'à un certain point indépendant de la solution globale des questions philologiques particulières. – En ce qui concerne la « preuve » de l'identité de cette expérience fondamentale, elle consiste essentiellement dans la force de conviction immédiate de l'exposé synoptique lui-même et de la symptomatique qui apparaît effectivement en lui. Cela tient à l'essence de telles représentations morphologiques.

Le rapport de notre ensemble de témoignages à d'autres, contemporains ou antérieurs, est naturellement à prendre en compte dans notre étude, puisqu'il est basé sur des relations historiques matérielles effectives et qu'il s'impose dès lors à toute interprétation comme problème. Mais en l'occurrence, la différence entre celle-ci et l'étude philologique historique des matières doit s'exprimer de façon pratique et elle le fait par une différence de procédé extrêmement simple, en quelque sorte son accentuation : si celle-ci met en relief les *concordances* avec les groupes littéraires comparables et détermine l'objet par ce qui est commun (saisi généalogiquement), nous cherchons quant à nous précisément à mettre en évidence les *différences* spécifiques, ce qui n'est pas commun et essentiellement incommensurable ; et à partir de là nous cherchons à déterminer l'ob-

jet⁴⁷. Par cette divergence méthodologique se manifeste de la façon la plus tangible la différence du principe entier de l'examen. En même temps, on voit que les deux méthodes, tant celle orientée vers ce qui est commun que celle orientée vers ce qui ne l'est pas, sont tout à fait, selon des points de vue différents, légitimées par l'objet lui-même. De ce qui est essentiellement non commun, nous tirons la possibilité *critique* de ces traits communs et de leur [84] suggestion, nous déterminons dès lors leur sens véritable – et nous les utilisons comme arrière-fond pour que se détache plus clairement encore la différence intrinsèque radicale. Car ce qui échappe inconditionnellement à la comparaison en dépit de toute filiation historico-matérielle, voit augmentée sa valeur de différence herméneutique par le fait de cette communauté matérielle supplémentaire, et devient l'élément vraiment significatif de la chose. Dans cette mesure, l'exposé précédent d'une filiation matérielle a pour nous aussi un sens objectif, mais c'est un autre sens et en fin de compte le sens inverse de l'examen philologique⁴⁸. La nôtre se base donc sur ses résultats et les complète, mais le cas échéant, elle peut aussi les corriger : elle peut par exemple dépasser l'image fausse suggérée par une filiation historico-matérielle et admise hâtivement en apportant la preuve de la différence interne, et la faire s'inverser dans une compréhension opposée d'une hétérogénéité et d'une autonomie spirituelles ultimes. Nous voulons seulement suggérer que c'est ce qui se passera dans une large mesure pour la filiation irano-perse tellement prisée aujourd'hui. – C'est par conséquent inévitable, malgré que les examens philosophique et philologique opèrent à des niveaux différents, que la synopsis engage également dans une certaine mesure le débat

47 À l'intérieur de ce dernier, qui a sa multiplicité en lui-même en tant que source plurielle, le poids de ce qui est commun, du fondement unitaire n'en est que plus grand : la délimitation par rapport à l'extérieur est un regroupement d'autant plus déterminé vers l'intérieur.

48 Ce qui nous intéresse en définitive dans les déductions historiques des motifs (par exemple les motifs « iraniens ») n'est pas ce qui demeure constant, mais les variantes caractéristiques. Or pour pouvoir les repérer en tant que telles et évaluer leurs degrés de différence, nous devons disposer au préalable de ce qui est constant comme ce à partir de quoi elles divergent.

avec la discipline spécialisée, dans la mesure où celle-ci n'établit pas de constatations simplement historico-matérielles, mais en tire des conséquences pour l'interprétation de l'objet ; et vu qu'elle le fait naturellement à un degré élevé, le rapport de complémentarité de ces deux formes d'examen se transforme souvent en confrontation. – Les distinctions objectives annoncées ici seront menées par rapport à la spéculation orientale ancienne, au platonisme et au stoïcisme.

Maintenant, nous n'envisageons pas encore cet ensemble de sources, aussi complet soit-il, comme le tout, mais d'abord comme une partie déterminée ; plus exactement comme un niveau déterminé de l'état d'objectivation gnostique qui n'est pas encore épuisée avec lui. À cet égard, nous la spécifions par une adjonction qui anticipe déjà limitativement un ensemble de possibilités plus vaste : par le supplément du « *mythologique* ». Cette caractérisation (qui devrait comprendre également des aspects pratiques comme la dimension des mystères, [85] la magie et les sacrements, et pas uniquement la forme d'exposition théorique) atteint tout le niveau d'expression « gnostique » au sens *plus restreint*, c'est-à-dire *tout* ce qui du point de vue historico-matériel porte effectivement le nom de littérature gnostique. Mais en même temps, sa fonction de pure spécification indique que le mythologique n'est pas un trait essentiel ultime de la gnose, mais uniquement la marque d'une phase déterminée, si on l'appréhende comme un principe existentiel situé plus en profondeur qui, se situant « avant » les objectivations, peut en parcourir plusieurs. Avec cette thèse de la séparation possible entre le mythologique, comme forme d'objectivation, et l'essence de la gnose elle-même, nous nous opposons à l'opinion scientifique dominante. À cela correspond la thèse positive de l'appartenance à un niveau d'objectivation supplémentaire, que nous désignons tout à fait provisoirement comme « philosophique » et dont le caractère fondamentalement gnostique doit certes tout d'abord être établi. La division de nos recherches ne se produit pas au hasard des groupes matériels, mais bien selon des types de témoignages répondant à des phases bien arrêtées et elle correspond à deux niveaux internes de l'objectivation spirituelle de l'objet lui-même. Nous désignons donc l'objet de la première partie comme ceci : *la gnose dans sa forme mythique*. Du point de vue de l'histoire de la forme (et pas seulement d'un point de vue chronolo-

gique), elle est la forme primaire de l'auto-présentation gnostique en tant que telle : dans ses visions massivement intuitives, le nouveau sentiment du monde parvient à sa première expression mais aussi à son expression la plus directe (la plus « naïve »), qui se situe encore avant tous les développements de la réflexion qui s'établiront plus tard sur cette base. Mais elle délimite déjà bien le champ existentiel de ce nouveau sentiment et le mythe, mais invisible, sous une forme dématérialisée, « transformé », investit ses constructions hautement constituées et médiatisées. Ainsi sur le premier niveau de l'objectivation s'échafaudent essentiellement les suivants lors de toute la transformation ainsi que l'éclipse des symboles objectifs. Ce partage des deux niveaux de témoignages ne peut trouver son authentique fondement, comme d'ailleurs sa cohérence, qu'au deuxième niveau.

Les témoignages mythologiques, auxquels a affaire la première partie, sont donc pour l'essentiel la littérature mandéenne et manichéenne, le gnosticisme « chrétien » et la littérature hermétique. Restent exclus de ce niveau de l'examen et réservés au second, les mondes de pensée philosophico-religieux, qui se situent au niveau conceptuel, du néopythagorisme, du néoplatonisme et de la mystique monastique qui peuvent être compris comme des transpositions conceptuelles (à bien des égards subjectivantes) de ces créations originaires mythico-cosmologiques [86] et pour lesquelles la preuve de leur appartenance au domaine gnostique coïncide en général avec le deuxième niveau tout entier de l'investigation (sans qu'elle s'épuise uniquement en lui)⁴⁹.

2. Nous désignons le groupe de témoignages de la seconde partie comme « *philosophique* » : cela veut dire d'abord qu'ici une abstraction conceptuelle plus ou moins importante s'est substituée aux hypostases de choses ou de personnes du mythe, et une connaissance ontologique de l'être au récit événementiel. Le mythe se

49 On peut hésiter à attribuer à l'un ou l'autre niveau certaines parties de la spéculation d'Origène et de Plotin qui sont encore très proches du mythologique ; nous pouvons aussi bien les prendre en considération selon le point de vue dans le premier que dans le second niveau.

transforme en métaphysique, la personnification en concept, la suite temporelle en suite logique, etc. La différence de degré et le caractère interne de la transformation restent ainsi indéterminés. Parce que cela s'accomplit certes, étant donné les circonstances, essentiellement dans l'horizon et au moyen de la conceptualité grecque, ce niveau est ainsi au degré supérieur celui de la « pseudomorphose ». Par conséquent, la présentation des caractéristiques du fondement gnostique n'est ici possible que de façon *indirecte* et décelable seulement au cours d'une analyse explicative ; aussi, parce que la pseudomorphose n'est pas un caractère purement extérieur, le détachement de l'élément grec n'est jamais réalisable que de façon conditionnelle. Pourtant, pour le moment, on peut tranquillement risquer une accentuation unilatérale de l'élément gnostique, puisque l'élément grec peut toujours rectifier celle-ci par le biais de l'apparence plus manifeste. – Par rapport à l'autre niveau d'objectivation, le caractère conceptuel de l'analyse se transforme également : l'analyse du premier niveau est certes elle aussi « philosophique », mais au deuxième niveau, elle se meut même thématiquement dans le milieu de la philosophie et des structures déployées conceptuellement, qu'elle doit étudier en les organisant et en les combinant. Elle est donc, au sens plus strict, une analyse philosophique par opposition à une description purement morphologique.

Mais ni la définition de l'« abstraction », ni celle de la « pseudomorphose » ne suffisent à comprendre complètement le rapport de ce deuxième niveau d'objectivation au premier. Nous introduisons encore la « *subjectivation* » comme un niveau crucial, qui s'oppose à l'extrême objectivation du mythe. Ce qui est projeté là à l'extérieur du mythe se rabat ici sur une phénoménologie de l'être intérieur et une esquisse correspondante de possibilités spirituelles. Aux moments objectifs du mythe correspondent alors, dans une analogie [87] particulière, des moments structurels des modes d'être intérieurs tels qu'ils s'articulent à travers le *logos* qui leur revient, c'est-à-dire à travers leur auto-interprétation conceptuelle. L'essence de cette « analogie » pose un problème particulier et central au plan herméneutique, dans la mesure où il ne s'agit pas

simplement d'une correspondance formelle, mais d'une fondation existentielle, par laquelle on opte pour le « fondement » lui-même *tel qu'il* se transpose de l'objectivation initiale vers les possibilités d'accomplissement du sujet, tel qu'il se différencie en elles, mais elle pose aussi la question du rapport du proche et du lointain, de l'immédiat ou du médiat, qu'elles entretiennent avec l'origine commune. Voilà effectivement le problème de l'objectivation et de ses rapports. – Ainsi au niveau philosophique, la gnose n'est-elle pas seulement une métaphysique conceptuelle, mais également (du moins jusqu'à un certain point) une métaphysique *immanente*, sans que cela n'annule sa transcendance inhérente. Celle-ci est uniquement transposée de l'objectivité à une possibilité d'accomplissement spirituelle et, *en tant que* principe gnostique transcendant, il fonde un concept de soi de l'esprit développé et une éthique correspondante de l'accomplissement de soi au lieu d'un monde symbolique mythologique. Ainsi donc, avec la forme philosophique, il s'agit d'un autre devenir-phénoménal du fondement, et pas simplement d'une transposition dans la conceptualité et l'abstraction en tant que telles. Sous forme tranchée, on peut même soutenir la formulation suivante : dans la concrétude objective du mythe, le principe gnostique demeure abstrait existentiellement ; dans l'abstraction du concept spirituel, il est précisément concret existentiellement (c'est-à-dire un principe d'accomplissement et non un principe de chose) – et par conséquent une décision plus déterminée. Si nous parlons au premier niveau par exemple d'une « tendance à la démondanisation », cela confère certes, dans l'abandon symbolique à l'objectivité mythique, une clarté intuitive ; mais pas encore une représentation des modalités intérieures d'accomplissement dans lesquelles cette tendance fondamentale pourrait se réaliser. C'est d'abord dans celles-ci et dans leur articulation structurelle qu'elle se développe en un concept existentiel achevé à partir de références formelles au mythe. Il y a une multitude de tels modes de réalisation sur le plan d'un principe du *Dasein* qui se déploient dans l'histoire à partir d'une racine constante et qui peuvent même entrer en conflit entre eux. Ils posent diverses possibilités de devenir intérieur et réel, pour le principe détaché du mythe. Dans notre cas, il s'agit, conformément au caractère du mythe fondamental, de

formes d'existence *eschatologiques*, c'est-à-dire de modes d'interprétation et d'accomplissement de la « *démondanisation* ». Deux de ces formes fondamentales se sont [88] développées : la « *pistis* » du christianisme primitif et la « gnose » philosophico-mystique⁵⁰. La *pistis* et la gnose, deux possibilités également fondamentales, se comportent spécifiquement et différemment à l'égard de l'origine existentielle qui doit parvenir en elles, à chaque fois dans toute sa validité, à un accomplissement total (c'est-à-dire à la tendance de « *démondanisation* »). Or, notre tâche est délimitée de la façon suivante : nous avons affaire uniquement au groupe de phénomènes de la « gnose » qui désigne maintenant un concept étroit dans le cadre du domaine général de la gnose, soit aussi un point plus particulier de sa partie extra-mythique. Elle rassemble en ce sens le niveau d'objectivation philosophique et hellénisé de cette partie. La « *pistis* », l'autre hémisphère et peut-être le plus important de notre domaine, ne sera pas exploitée ici de manière thématique autonome, mais uniquement de façon occasionnelle.

Pour la deuxième partie, le titre de *Transformations de la gnose dans la pensée de l'Antiquité tardive* s'explique comme suit. Certes le concept de « transformation » recouvre par son indétermination un problème qui a déjà été évoqué à la faveur du concept formel d'« analogie » : à savoir quel est au plan herméneutique le mode le plus exact du « lien » entre le mythe et les élaborations philosophiques, et quelle est la signification substantielle du changement formel de l'expression pour la réalité interne du fondement. Nous faisons déjà remarquer que quelque chose opte ici pour le fondement-même. En fait, l'objectivation et le changement de niveau de l'objectivation constituent le destin de toute existence et pas uniquement une condition instrumentale d'expression – et donc, le destin du fondement même qui dans l'objectivation devient pour lui-même la condition de son pouvoir-être réel limitatif et restrictif. Ce n'est qu'à travers ce détour qu'il prend possession de lui-même et qu'il s'élabore en modalités

50 Une troisième, qu'il faudrait encore mentionner, l'ascèse monacale, se présente *de facto* presque toujours comme une étape préliminaire de la « gnose » et forme avec celle-ci une totalité structurelle, comme nous le montrerons avec l'analyse du concept monacal d'*aretê*.

existentielles : lors de ce détour, il peut s'aliéner par rapport à son origine, se confondre ou se gagner radicalement. Il ne suffit donc pas de constater simplement que le même fondement est à l'œuvre dans les diverses formes d'objectivation, mais il faut déterminer concrètement comment il s'introduit en elles et ce qu'il advient ainsi de lui-même, c'est-à-dire de sa capacité d'appréhension existentielle. Dès lors, le concept d'« *objectivation* », dont il est en définitive toujours question ici, doit être dans chaque cas arraché à l'indétermination pour devenir un concept complet au plan [89] herméneutique. Dans notre cas, nous tentons effectivement d'y parvenir au début de la deuxième partie à travers l'analyse structurelle particulière de l'objectivation mythologique, pour autant qu'elle concerne des phénomènes existentiels, et celle des degrés de sa transposition en formes non mythologiques.

À titre simplement préventif, remarquons ici que le « lien » entre le mythe gnostique et les manières d'être philosophiquement formées, n'est pas un lien littéraire, mais existentiel et médiatisé uniquement par le principe de différenciation de l'« *objectivation* ». En tant que tel, il détermine tout à la fois la structure interne des manières d'être qu'il comprend en lui et leur auto-interprétation conceptuelle, mais ne requiert pas encore pour cela de rapport *empirique* au mythe en tant que fait littéraire empirique, et par conséquent ni une conscience du contexte, ni même une connaissance du mythe lui-même (même son rejet explicite est admis par le lien). Néanmoins, comme nous le verrons, il existe pour ce domaine philosophique quelque chose comme une dépendance à l'égard du mythologique, c'est-à-dire comme un niveau d'objectivation du principe gnostique jamais complètement dépassé en lui-même qui prend toute sa valeur dans sa structure conceptuelle la plus propre en tant que caractère ontologique (c'est-à-dire crypto-mythique). Mais cette « dépendance » n'est pas une dépendance externe ; et le fondement existentiel de tout notre domaine d'interprétation dans le mythe fondamental gnostique, la possibilité de se rapporter herméneutiquement à lui après-coup, n'est pas à comprendre en principe comme un fait de l'histoire littéraire et à prouver du point de vue de l'histoire littéraire, mais est un fait de l'histoire du *Dasein* et ne doit être prouvée que dans une analyse existentielle. Ce faisant, il faut établir la pertinence de la portée herméneutique attri-

buée ici d'avance au concept d'« objectivation » que nous ne faisons que suggérer ici. Dans la perspective des liens et des « dépendances » que celui-ci élabore, il faut établir et prouver avant tout l'unité essentielle de notre objet d'interprétation, éclaté dans des expressions tellement disparates. Dans sa perspective, un lien ontologique du *Dasein* au mythe « gnostique » fondamental peut alors également exister comme objectivation fondamentale de cette attitude face à l'être où il ne saurait être question d'un lien empirique (par exemple dans le sens d'une transmission réelle et d'une influence de contenus). Ainsi sera apportée entre autres la preuve philosophique (qui est absolument différente de la preuve philologique d'une filiation historico-littéraire) qu'une notion aussi spirituelle que l'*Un* chez Plotin fait en retour référence au mythe gnostique fondamental [90] de la démondanisation dans un sens tout à fait défini et existentiel, et se fonde sur lui ; ce qui n'est pas du tout infirmé par le fait que Plotin lui-même refuse explicitement la spéculation gnostique de son époque et la combat même dans un traité particulier. Il en va de même de la mystique monastique qui se serait certainement défendue fortement si on l'avait accusée d'un lien avec l'hérésie gnostique du deuxième siècle dépassée depuis longtemps. Lors de cette transposition de l'objectivation mythique en possibilité d'un accomplissement conforme au *Dasein*, cette étape par essence préliminaire de l'objectivation extrême peut devenir tout à fait superflue et échapper au savoir, cela est même la règle.

Les sources de la deuxième partie sont principalement Philon, Plotin, Origène et Évagre le Pontique, mais pour l'essentiel uniquement Plotin et Évagre, et donc le néo-platonisme et la mystique monastique.

26. La base systématique (la philosophie de l'existence de Heidegger)

Au paragraphe 10, on a montré que pour la question herméneutique rétrospective concernant le fondement de l'être à laquelle nous nous sommes attelés, les perspectives d'interrogation doivent être rendues disponibles par une familiarité ontologique avec le *Dasein* en général. Notre entreprise recourra donc dans la mesure du possible à une ontologie déjà élaborée du *Dasein* pour en extraire ses perspectives

d'interrogation. Nous devons encore dire que pour nous l'analyse de l'existence développée par Martin *Heidegger* tiendra ce rôle qui, par sa propre radicalité, nous semble garantir l'essentialité et la fécondité des catégories herméneutiques qu'elle met à notre disposition. Pour l'objectif que nous poursuivons, nous aurons toujours à nouveau recours à sa moisson conceptuelle, comme la présente surtout l'ouvrage *Sein und Zeit*⁵¹. Mais pour ne pas laisser de doute sur cet usage d'une philosophie systématique déterminée, nous expliquons encore ce qui de fait va de soi, qu'elle n'est pas pour nous quelque chose comme la pierre philosophale dont l'usage uniforme ramènerait tout être historique à la formule définitive, mais une possibilité de l'interrogation historique que, sachant qu'elle n'est nécessairement qu'une tentative, nous avons donc choisie tout à la fois avec conviction et « ironie ». On peut en développer d'autres et des meilleures ; mais elles ne seront pour l'histoire que des possibilités partielles de son interrogation, et en aucun cas le seul point de vue légitime. Nous voulons nous essayer avec celle-ci parce que, dans l'état actuel de la connaissance philosophique du *Dasein*, elle nous semble être ce qu'il y a de meilleur pour ce qui est de l'essentialité existentielle à l'état d'ébauche, de [91] l'acuité de l'élaboration catégoriale et par conséquent aussi de la fécondité herméneutique. À cela s'ajoute le fait qu'elle nous a effectivement fait parler de manière très vivante l'objet abordé ici dans le cadre d'un travail scientifique particulier, alors que, sans elle, il demeurerait muet. Même si c'est pour la seule raison qu'elle nous donne un nouvel accès à lui, un éclairage qu'il n'avait pas encore reçu, son utilisation serait pourtant déjà justifiée et cela n'entraverait aucune autre analytique qui se développera à l'avenir, à laquelle il appartiendra de s'affirmer dans des tentatives d'interprétation historique du *Dasein*. Mais nous restons conscients que la transformation de la connaissance systématique du *Dasein* en principes de l'interrogation de l'histoire constitue un défi vis-à-vis de la matière historique comme l'est d'ailleurs en fin de compte toute interrogation de l'histoire à partir d'une position personnelle de la connaissance de l'être, directement disponible et elle-même affirmée uniquement dans l'histoire (c'est-à-dire par l'avènement du *Dasein* propre).

51 Dont n'est parue à ce jour que la première partie, Halle 1927.

L'ESPRIT DES SIGNES

1. Marc-Antoine Vallée (Sous la direction de), *Du texte au phénomène : Parcours de Paul Ricœur*
2. Jean-Marie Schaeffer, *Adieu à l'esthétique*
3. Jean-Claude Gens et Marc-Antoine Vallée (Sous la direction de), *Gadamer. Art, poétique et ontologie*

*Achevé d'imprimer en Italie
en mars 2017
par Digital Team – Fano (PU)*

*ISBN : 9788869760594
Dépôt légal : mars 2017*