

La figure d'Ouroboros ou le schème du sens selon Hans Jonas

Dès l'ouverture du *Principe responsabilité*, Jonas s'oppose à la figure du « Prométhée déchaîné » de l'âge technologique moderne, comme à une figure symbolique menaçante à laquelle il faudrait se dérober au plus vite¹. Il entend ainsi symboliser l'esprit de l'époque moderne tardive ; son noyau éthico-mythique, selon les termes de Paul Ricœur, ou son imaginaire collectif anonyme, selon les termes de Cornelius Castoriadis. Il utilise quant à lui comme synonymes les termes de mythe symbolique et de *Zeitgeist* et voit dans ce Prométhée hors de contrôle le moment de naufrage de toute la période moderne qui se comprenait jusqu'alors sous l'idéal utopique du progrès scientifico-technique. En effet, Prométhée a peu à peu révélé son caractère illusoire et destructeur, il a peu à peu inversé sa promesse en menace.

LE MYTHE COMME PUISSANCE OPÉRATOIRE D'UNE ÉPOQUE

Pourquoi faudrait-il mobiliser des images et des mythes pour comprendre l'histoire ? À deux égards au moins : car ils sont à chaque époque une force affective mobilisatrice sur le plan pratique, mais aussi un outil herméneutique par lequel une époque peut se comprendre.

Grand spécialiste du mythe sur lequel il n'a cessé de travailler, depuis les mythes gnostiques jusqu'à la rédaction de son propre mythe dans *Le Concept de Dieu après Auschwitz*², Jonas en propose la typologie

¹ Jean Greisch, l'auteur de la traduction française du *Principe Responsabilité*, fait en outre référence à une autre figure symbolique, dans son introduction, celle de l'*Angelus dubiosus* de Paul Klee, dont la reproduction illustre la couverture de l'édition française. Dans ce geste défensif et protecteur, J. Greisch voit une figure emblématique de l'heuristique de la peur : cette volonté de se protéger de voir ce que l'on aperçoit tout en s'obligeant à y faire face. Voir Greisch J., « Présentation », in Jonas H., 1990.

² Jonas H., 1994. Jonas a donné deux versions principales de son mythe, l'une dans « L'immortalité et la mentalité moderne » (1962), et l'autre, plus connue, lors de la conférence de Tübingen (1984). Toutefois, les variantes entre ces deux versions importent moins que la thèse commune, que la liberté ontologique immanente permet à l'esprit divin

suivante en 1964 : « Le mythe pris *littéralement* est l'objectivation la plus grossière. Le mythe pris *allégoriquement* est l'objectivation sophistiquée. Le mythe pris *symboliquement* est le verre à travers lequel nous voyons obscurément. »³. C'est ce dernier qui retiendra notre attention, car le mythe symbolique permet aussi à tout une époque de s'unifier, de se comprendre comme esprit historique particulier, de se pressentir et peu à peu de prendre conscience d'elle-même et de ses choix anonymes agrégés.

Ainsi Prométhée déchaîné est-il la relecture symbolique de l'Esprit du temps moderne, une réinterprétation sous un regard critique et rétrospectif de la figure de Prométhée, symbolisant la promesse de progrès techno-scientifique. Ainsi l'utopie s'est-elle inversée en menace. Mais comment savoir à quel type de récit nous avons affaire ? Dans le *Principe responsabilité*, Jonas écrit : « En tant que puissance historique, le « mythe » qu'il soit vrai ou faux, fut souvent irremplaçable, que ce soit d'ailleurs pour le meilleur ou pour le pire. » (Jonas H., 1990, p. 219). Jonas n'a donc jamais cessé de donner au mythe l'acception qu'il lui reconnaissait pour l'Antiquité tardive : une puissance d'auto-interprétation historique et un imaginaire mobilisateur pour l'action (qui court aussi le risque de n'être qu'une idéologie volontariste). Toutefois, nous devons comprendre comment il peut distinguer les vraies et les fausses images dont se dote une époque. Selon quels critères peut-il poser « la question de la "vérité" de l'idéal en lui-même, celle de sa *justesse interne* et donc celle de la légitimité de sa proposition » (Jonas H., 1990, p. 219) ? Comment pouvons-nous distinguer les utopies dévastatrices et les mythes *vrais*, car porteurs d'un idéal, qui nous permettent de réaliser notre condition humaine ? Nous voudrions montrer qu'un schème mythique, du serpent Ouroboros qui se mord la queue, recevra chez Jonas une justification ontologique et apparaîtra comme le critère d'évaluation des mythes historiques particuliers, dans la mesure où il figure les « valeurs obligatoires » (Jonas H., 2001a, p. 229) qui font sens. À y regarder de plus près, ce schème traverse l'œuvre entière de Jonas et présente les caractéristiques d'une interprétation correcte de notre condition humaine.

Dans la mesure où il n'offre pas de contenu spécifique, c'est-à-dire de signification particulière, il s'agit plutôt d'un schème mythique que

de se déployer au sein de l'histoire du monde et ainsi de se risquer dans l'être. C'est la raison pour laquelle Jonas désigne « son mythe » au singulier.

³ Jonas H., « Heidegger et la théologie » (Jonas H., 2001a, p. 262).

d'un mythe. En revanche, il présente quatre caractéristiques formelles qui sont essentielles à l'auto-interprétation de la liberté dans l'être : (1) il est circulaire, au sens où il n'a pas de télos extérieur, (2) sa structure est réflexive et présente ainsi une dynamique de subjectivation, (3) il présente une relation à une altérité dans une dynamique d'objectivation, et (4) il est enfin foncièrement ambigu, c'est-à-dire risqué, ce que symbolise la gueule menaçante du serpent capable tant d'autodestruction que d'accomplissement. Or, cette dynamique est celle de l'émergence du sens : ce qui ne renvoie pas à un sens extérieur, mais trouve son sens en soi-même, dans les modalités de son propre exercice. Et la dynamique de la vie, de la liberté et de l'esprit sont interdépendantes dans leur manière de faire sens (ou non-sens) : « L'existence de l'altérité est incorporée dans la sensation et [...] la relation au monde émerge dans le sens, dans la sensation, dans la jouissance, dans la satisfaction et dans la frustration, le désir et la peur » (Jonas H., 2001b, p. 66. Nous traduisons).

Sans doute issu de l'imaginaire gnostique, Ouroboros est mobilisé explicitement par Jonas dans les années 1950 pour figurer l'histoire de l'étonnement philosophique à l'échelle d'une vie. Attitude première et spontanée de l'enfant, cet étonnement devient une attitude philosophique rare à l'âge adulte. « Le serpent de la philosophie, tourné vers l'arrière, mord sa propre queue » (Jonas H., 2017b, p. 92. Nous traduisons). Jonas utilise cette image pour désigner une action non téléologique, c'est-à-dire dépourvue de finalité autre que celle de son propre exercice, mais qui, par cet exercice, permet l'accomplissement de l'existence et l'ouverture de son sens. « Dans le cas de la philosophie, il se pourrait que son usage consiste seulement à laisser s'exprimer pleinement les causes qui conduisent à elle au cours d'une vie humaine, par lesquelles de cette manière elle acquiert sa pleine humanité » (Jonas H., 2017b, p. 92). La philosophie vaut donc en elle-même et son sens est intrinsèque, puisqu'elle permet le déploiement de la vie humaine dans toute son amplitude. Or, cette logique s'observe pour l'émergence du sens individuel, mais aussi collectif.

LA LIBERTÉ AU FONDEMENT DE TOUTE AUTO-INTERPRÉTATION HISTORIQUE

Dès ses recherches sur les mythes objectifs du gnosticisme au début des années 1930, Jonas décrit le processus d'objectivation et de subjectivation par lequel le sens peut advenir au sein d'un processus d'auto-interprétation réflexive à l'échelle d'une époque. D'une part,

toute existence historique empirique s'adonne à une interprétation de l'être total ; et d'autre part, le philosophe (plus encore que l'historien peut-être) doit pouvoir lire et saisir à travers les « produits finis » ce fondement historique qui constitue une interprétation totale de l'être du *Dasein*.

Lorsqu'elle saisit l'auto-donation du sens d'une existence historique spécifique, la macro-herméneutique ainsi élaborée est à la fois existentielle et méthodologique. Elle est méthodologique, lorsqu'elle parcourt le cercle des produits concrets vers leur fondement ; elle est en revanche ontologique et existentielle lorsqu'elle le parcourt de la *spontanéité de la volonté* vers les produits historiques finis.

Selon Jonas, toute époque pose des axiomes qui vont agir ensuite comme autant d'a priori de cette époque, ce que caractérisa précisément le gnosticisme en tant qu'esprit du temps des II^e et III^e siècles dans le bassin méditerranéen. Chaque époque se constitue autour d'un récit porteur de valeurs et de normes, que Jonas nomme le fondement transcendantal ou le *Zeitgeist*, et qui — devenu conscient et explicite — peut prendre les traits d'un mythe symbolique. « 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, 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. » (Jonas H., 2017a, p. 184-185) Sans nier la logique explicative linéaire selon les causes mondaines, Jonas ajoute donc celle de la nécessaire circularité du sens.

Ainsi, un facteur de production sous-jacent doit être compris comme une attitude fondamentale du *Dasein* s'auto-interprétant d'abord de manière implicite, avant de pouvoir s'auto-expliciter au sein d'une aperception imaginative et symbolique, à partir de laquelle se temporalise

une conception historique englobante du monde et de soi. Le cadre historique transcendantal permet donc à tout une époque de se comprendre, c'est-à-dire de comprendre les sujets empiriques eux-mêmes et leurs réalisations concrètes.

Néanmoins, « 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 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*. » (Jonas H., 2017a, p. 187) Jonas laisse ici entendre que les phénomènes concrets s'interprètent dans chaque cas et il refuse de trancher la question d'un esprit transcendant les particularismes historiques. Un autre moment d'indécision du texte apparaît lorsqu'il écrit : « 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”. » (Jonas H., 2017a, p. 185. Nous soulignons)

Jonas jette ici les bases de sa propre philosophie de l'histoire avec la description d'un esprit du temps gnostique reposant sur une liberté ontologique. En effet, si cette attitude historique du *Dasein* à son niveau originaire est transcendantale et universelle, elle est le fruit de l'aperception imaginative de l'être et de la liberté qui sont à la source de ces compréhensions du monde : « 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. » (Jonas H., 2017a, p. 185). Or, le lecteur de ce texte sait que cette option sera adoptée par Jonas qui reprendra la notion de pseudomorphose posée par Spengler, car elle lui permet de penser un *principe spirituel autonome original spontané, c'est-à-dire libre*, parallèlement à une causalité intramondaine des formes que révèlent les produits finis. En l'occurrence, dans le cas du gnosticisme, il s'agit de formes grecques qui se maintiennent selon leur propre logique causale mondaine, alors qu'elles sont habitées et investies par un esprit oriental nouveau.

À la base des attitudes fondamentales du *Dasein* qui sont autant d'interprétations historiques et d'esprits d'époques différentes, se trouve

une volonté. Mais que faut-il entendre par là ? « 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. » (Jonas H., 2017a, p. 243) Par la suite, Jonas reviendra sur la dimension objectivante de cette *aperception imaginative* qui caractérise l'humain. « L'élément de rencontre est contrebalancé par un élément d'abstraction, sans lequel la sensation ne s'élèverait pas à la perception. » (Jonas H., 2001a, p. 177)

L'histoire du sens doit ainsi être comprise dans sa dimension circulaire et dynamique, comme un mouvement d'auto-altération et d'auto-explicitation qui se remet en jeu toujours de manière identique : circulaire dans sa dynamique d'abord, puisque le fondement historique dont jaillit l'attitude totale à l'égard de l'être et par lequel il est déjà constitué avec ses polarités est, en retour, lui-même déterminé par ses produits objectifs ; dynamique ensuite, puisque chaque attitude consiste en un déploiement polarisé de soi ; et un processus d'auto-altération circulaire enfin, puisque ce moment historique, qui surgit spontanément et s'objective dans des réalités empiriques, est ensuite résorbé et voué à disparaître. C'est donc bien ensuite à une nouvelle émergence spontanée de la volonté que cette époque devra faire place, et ainsi à une autre époque.

« 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. » (Jonas H., 2017a, p. 243) Dans cette note remarquable, Jonas propose toute sa conception de l'histoire, dont il ne se départira plus : l'histoire comme processus d'auto-affection immanente d'une volonté spontanée qui prend conscience d'elle-même à travers ses réalisations concrètes. Mais ensuite, il élargira sa conception de l'histoire humaine du sens à celle l'ensemble de l'histoire de la nature.

Lorsque Jonas se réclame de Heidegger dans les années 1930, son interprétation comporte des accents quasiment hégéliens⁴, puisqu'il comprend l'être comme liberté qui se manifeste historiquement dans des situations existentielles toujours particulières. Une liberté ou une volonté qui n'est 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.

Dans un texte de 1970, Jonas reprend cette idée d'un esprit du temps ou d'une culture à laquelle il ne peut pas échapper davantage que Plotin au gnosticisme, alors même que tous deux sont critiques et dénoncent l'esprit régnant. Pour Jonas, il s'agit de la culture médicale contemporaine et de sa définition de la mort. Il parle d'un « courant irrésistible » (Jonas H., 2013, p. 190), même s'il prétend se positionner contre lui, *Against the Stream* (Jonas H., 2013, p. 181).

Mais comment distinguer le niveau ontologique du niveau historique ? Revenons sur la difficile question du transcendantal qu'une interprétation adéquate permet de mettre en lumière. Jonas utilise les termes de *Dasein* et de monde dans deux acceptions différentes, sans vouloir distinguer trop nettement les deux niveaux historique et ontologique. En effet, il met entre guillemets le terme de *Dasein* pour référer à une dimension qui échapperait à l'histoire, alors même qu'il souligne la dimension historique du *Dasein* (qu'il ne note pas entre guillemets). De même, le terme de monde désigne à la fois la vision du monde d'une époque et le monde (noté entre guillemets) qui échapperait à une conception historique. C'est à partir de ce niveau ontologique que se dessinent, de manière dérivée, les oppositions positives (sujet-objet) et régionales (sociales, économiques, psychologiques, etc.).

Force nous est de constater une certaine indécision quant à ce terme transcendantal, qui semble à la fois être historique et existentiel à l'époque de *La Gnose et l'Esprit de l'Antiquité tardive*. Le *Dasein* primitif (en l'occurrence pour le gnosticisme dans sa forme empirique, Jonas désigne

⁴ Voir à ce sujet Hösle V., 2010 ; Spahn Ch., 2007 ; Vogel L., 1996.

celui des mandéens) témoigne de la forme la moins recouverte ou la plus explicite de « la constitution formelle du *Dasein* en général », tel qu'il s'explique à chaque fois factuellement. Or, ce *Dasein* saisi à un niveau existentiel est fourni par l'analytique heideggerienne et apparaît en quelque sorte comme un transcendantal anhistorique.

Pourtant dans ce texte de 1934, l'objectif de l'herméneutique jonasienne est bien de comprendre les manifestations particulières que les hérésologues qualifient de gnostiques, afin de découvrir au-delà de la diversité empirique du « champ objectif d'expression », une intelligibilité philosophique qui permette de saisir le principe de cet être au monde gnostique, c'est-à-dire le « principe de sens » de cette époque. « 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. » (Jonas H., 2017a, p. 242. Nous soulignons). Déterminé et déterminant, le sens apparaît bien circulaire.

Ainsi adossé à l'ontologie du *Dasein* qu'il juge alors la plus pertinente, Jonas peut trouver un point d'entrée pour élaborer ce travail herméneutique et dégager le facteur productif de tout une époque. Il attribue alors la fécondité de son herméneutique à « une familiarité avec la nature ontologique du *Dasein* » (Jonas H., 2017a, p. 186), que lui procure *Être et temps* et qu'il juge le plus convainquant philosophiquement. Mais par la suite, il prendra ses distances par rapport à l'analytique existentielle heideggerienne, en raison du caractère historique particulier qu'elle présente et de sa proximité avec la pensée nihiliste contemporaine. En effet, sur la base d'une macro-herméneutique heideggerienne acquise au cours des années 1920, Jonas se devra de résoudre le paradoxe de cette option heideggerienne d'une pure subjectivité du *Dasein* arrachée à toute objectivité mondaine qu'il jugera avec près de 30 ans de recul, comme nihiliste, c'est-à-dire comme une interprétation erronée, faute de comprendre la dimension matérielle de son objectivation et donc de son existence corporelle et mondaine.

PORTÉE ONTOLOGIQUE DU SCHEMA

Si le schème d'Ouroboros demeure au-delà de la deuxième guerre mondiale dans la philosophie de Jonas, il se généralise pourtant et la notion d'objectivité se modifie. La macro-herméneutique élaborée pour

démythologiser les textes gnostiques se maintenait dans la sphère des objectivations de la conscience plus ou moins imaginées (de la mystique à la mythologie), tandis que sa biologie philosophique pose l'objectivation de la matière métabolisante des organismes, qui conditionne la sphère de la conscience. Après l'expérience de la guerre, le corps vécu ne se laissera plus réduire à un vécu de conscience, mais devra être entendu comme une unité auto-intégrative, une totalité capable de faire siennes les parties du monde dont il se compose.

En effet, si l'on y regarde de plus près, Jonas élargit avec sa biologie philosophique la portée de cette image d'Ouroboros qui peut désormais aussi symboliser la spécificité de l'ontologie, de l'anthropologie et de la cosmologie. Le sens de la vie, de l'être et de l'esprit apparaît pour lui-même, dans un rapport réflexif et en lien avec une extériorité, mais aussi comme éminemment risqué. Dans les années 1970, ce schème permet donc de décrire chacun de échelons principaux de « l'échelle progressive de liberté et de péril » (Jonas H., 2001a, p. 9), et ainsi le cosmisme radical qu'il défend alors, à savoir la thèse selon laquelle l'esprit n'est pas indépendant de la matière et de la totalité de la nature, à condition de comprendre celle-ci dans son acception pleine et non comme de la matière morte. La nature présente en effet une circularité dynamique : la réflexivité ambiguë et la totalité fermée caractérisent l'être comme totalité porteuse de la vie et de la liberté qui prend conscience d'elle-même lorsque la subjectivité se dote de sujets pour lesquels le sens deviendra une production langagière explicite.

En effet, cette figure du serpent qui se mord la queue incarne un principe dynamique d'auto-altération et d'auto-explicitation, par un processus constant d'objectivation et de subjectivation, qui se déploie au sein du métabolisme, dans le désir du vivant et dans l'existence humaine, à la fois individuelle et collective, mais qui est aussi dans la matière vivante et le cosmos lui-même. Ce serpent symbolise en effet une logique non téléologique et foncièrement ambiguë à l'œuvre dans la nature par le biais de la liberté, par laquelle les moyens et les fins coïncident dans l'expérience de soi. Il figure ainsi la structure formelle de la signification. Cette expérience de soi de l'être dans le monde est d'abord celle d'une corporéité et correspond à ce que Jonas nomme la subjectivité sans sujet (des vivants non-humains), avant qu'elle ne devienne une conscience de soi explicite et une liberté dotée de choix (humaine). Le sens se situe au niveau de l'apparition du vivant qui se rapporte à lui-même dans son existence métabolique (concernée par elle-même et objective), ensuite avec l'esprit qui se réfléchit (que ce soit l'esprit humain ou l'esprit divin),

mais aussi dans l'histoire comme auto-interprétation et même au niveau cosmologique (ou théogonique) lorsque Dieu retrouve son être sous forme de devenir. Dès lors, ce principe unique dans la nature pourrait être aussi décrit dans une version plus métaphysique comme un double mouvement infini d'objectivation et de subjectivation présent au sein de la totalité de l'être⁵. Sur le plan de l'herméneutique, il faudra alors accepter cette limite de l'altérité d'une liberté qui est historique, car elle n'est pas seulement la création de son époque, mais aussi réception d'un donné matériel.

INTERPRÉTATION ET ÉMERGENCE DU SENS

Il faut dès lors faire état de deux mouvements inverses dans l'apparition du sens : ontologique, dès l'apparition des premières formes de vivants, et herméneutique, avec l'auto-explicitation de l'esprit. En effet, l'explicitation du sens résulte des formes les plus hautes et les plus complexes de la liberté, c'est-à-dire les plus tardives dans l'histoire de la nature et de l'être, à savoir la pensée humaine, tandis que le sens comme mouvement circulaire et réflexif d'objectivation et de subjectivation est apparu avec les tout premières formes vivantes capables de sortir de l'indifférence à l'égard d'elles-mêmes. L'erreur des philosophies de la subjectivité et des philosophies idéalistes est donc, selon Jonas, d'ignorer l'articulation ontologique entre objectivité et subjectivité, dont témoigne pourtant l'expérience du corps vivant qui sous-tend l'apparition d'un sens pour la conscience.

C'est ainsi que seule cette structure circulaire où coïncident les moyens et les fins, non transitive, donne son sens et son importance au présent. Jonas s'en explique dans un texte de 1969 intitulé « Changement et permanence. Sur la possibilité de comprendre l'histoire », qu'il a offert dans les mélanges pour les 80 ans de Martin Heidegger⁶, dans lequel il renvoie dos-à-dos la position heideggérienne qui dévalorise le présent en l'enfermant dans une perspective purement subjective et dépourvue d'objet d'une part, et d'autre part, celle qui n'accorde au présent qu'une valeur relative et transitoire en vue d'un *telos* extérieur, comme le font les philosophies de l'Histoire (telles que celle de Marx, Hegel, mais aussi

⁵ Voir à ce sujet Bonaldi C., 2009.

⁶ Jonas H., « Changement et permanence. Sur la possibilité de comprendre l'histoire » (Jonas H., 2013). Nous lisons ce texte comme un complément à sa critique de la dévalorisation du présent par Heidegger de 1952.

Bloch), qu'il qualifie d'eschatologies utopico-politiques, ou encore de croyance utopique, mais non politique, du « progrès techno-scientifique indéfini » (Jonas H., 1990, p. 154).

En revanche, en prenant en considération ce processus d'objectivation et de subjectivation aux niveaux biologique, existentiel, éthique et ontologique, Jonas tiendra cette voie étroite des dimensions à la fois créative et réceptive de la vie et de la liberté. Il parviendra ainsi à donner des critères herméneutiques pour éviter le double écueil d'une liberté vide et vaine d'une part, et d'une liberté autodestructrice, d'autre part.

Ainsi, la figure d'Ouroboros nous permet de mieux comprendre comment le caractère donné de notre condition humaine est aussi radicalement historique et comment l'image que nous pouvons créer est pourtant aussi donnée. Jonas affirme en effet avec force : « La réalité est que nous ne sommes pas les sujets qui peuvent créer l'homme parce que nous avons déjà été créés. » (Jonas H., 2010, p. 126.). Il entend par-là que nous ne sommes que les créateurs *du sens*, dans les limites d'un cadre matériel donné que nous ne créons pas. Par le fait même, nous les humains avons cette lourde charge de l'explicitation du sens sans en détenir le monopole, puisqu'il apparaît dès que l'être n'est plus indifférent, c'est-à-dire dès que les moyens et les fins coïncident, dès que l'épreuve de soi est possible au sein du vivant. C'est pour cette raison que le serpent tourne la tête et le regard vers l'arrière et vers son origine.

LE SCHÈME D'UNE AVENTURE INCERTAINE

Conscient des risques autoritaires d'un volontarisme idéologique ou d'un mythe collectif prospectif qui cherche à s'appliquer, Jonas propose son propre mythe non pas comme image désirable, mais comme une explicitation rétrospective « vraie » pour l'esprit moderne. Ce récit symbolique du Dieu faible qui crée par retrait propose une compréhension de l'être comme totalité compatible avec l'exigence moderne d'une « immanence radicale » (Jonas H., 1994, p.14) du divin. En effet, cette image d'un Dieu s'objectivant dans le monde symbolise bien plus qu'une réponse de théologie spéculative pour le peuple juif⁷ : elle symbolise l'ontologie et l'éthique jonassiennes, et permet le travail de la pensée,

⁷ Dans la deuxième version de son mythe, dans *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, Jonas insiste sur la compatibilité de son mythe avec l'image d'un Dieu bon et créateur. Le succès de sa conférence de Tübingen tient, selon nous, au fait que Jonas explicite un esprit du temps diffus.

c'est-à-dire la prise en compte des faits objectifs, à laquelle nous ne pouvons manquer de donner sens. En effet, pour Jonas, les métaphores présentent un langage imagé, qui prend le relais de la philosophie sans pour autant la trahir. Dès lors, le travail nécessaire de traduction des symboles peut s'avérer infini. « Il serait tout à fait pensable que le chemin ne menât toujours que d'une métaphore à une autre, d'une métaphore éculée et qui n'est plus viable à une métaphore nouvelle et plus séduisante puisque le « réel » ineffable ne peut peut-être être « dit » qu'indirectement ou pas du tout. » (Jonas H., 1996, p. 153)

La circularité de l'aventure divine qui se ressaisit dans le monde apparaît ainsi comme une auto-explicitation risquée et objective de l'Esprit. Manifestement, le mythe jonassien du dieu faible respecte les critères d'un mythe « vrai », tel que nous l'avons décrit au moyen de l'image d'Ouroboros, car il propose une histoire dynamique et circulaire de l'être comme liberté s'auto-altérant (s'objectivant) et s'auto-explicitant (se subjectivant) de manière risquée : « le fond divin de l'Être décida de se livrer au hasard, au risque, à la diversité infinie du devenir. » (Jonas H., 1994, p. 14) Or « l'accomplissement final » (Jonas H., 1994, p. 16) qui s'éveille avec le vivant et s'explicite dans la liberté humaine, n'est autre pour la divinité que « l'expérience d'elle-même. » (Jonas H., 1994, p. 17) Expérience dans laquelle le divin peut aussi se fourvoyer, puisque le monde créé est celui des « surprises de l'aventure-monde. » (Jonas H., 1994, p. 18) En-deçà de l'apparition de l'homme, Dieu ne peut ni perdre, ni gagner, car il se déploie tel une subjectivité sans sujet s'objectivant dans toutes les réalisations mondaines et vivantes. L'apparition de l'homme au contraire « signifie la montée de la connaissance et de la liberté, et avec ce don éminemment à double tranchant, l'innocence d'une vie s'auto-réalisant cède la place aux tâches de la responsabilité, qui sépare le bien et le mal » (Jonas H., 1994, p. 20), c'est-à-dire l'auto-explicitation du sens. Si nous suivons l'image du serpent, la responsabilité d'une morsure comme clôture ou comme blessure destructrice reviendra donc à l'humanité.

Déclinant cette image de Dieu dans un texte métaphysique, Jonas affirme que la dimension cosmogonique de la liberté apparaît comme un processus biface d'objectivation et de subjectivation, « car c'est seulement dans le jeu sans fin du fini, dans l'inépuisable hasard, dans les surprises du non-planifié *et* dans le harcèlement de la mortalité, que l'esprit peut s'éprouver lui-même avec la diversité de ses possibilités, la divinité le voulant ainsi » (Jonas H., 2000a, p. 246).

Par conséquent, le divin ne peut être un pur esprit (théorique), mais doit être compris comme un processus objectif et subjectif vivant, capable de s'appréhender réflexivement au sein de l'aventure du monde. Tel est l'enjeu du cosmisme radical. En effet, les formes de liberté de plus en plus réflexives qui se déploient dans l'être sont aussi de plus en plus risquées, puisqu'elles aboutissent finalement à une partie du tout, l'humanité, qui peut désormais se détruire elle-même en détruisant le monde. Pourtant, dans la mesure où elle est une partie du tout, la liberté humaine ne devrait pas prendre le relais de la création biologique vers un ailleurs qu'elle se choisirait, une transitivity qu'elle s'inventerait. Le sens d'une partie, en l'occurrence l'humanité moderne, ne peut contredire celui de la totalité faute de quoi il s'inverse en non-sens ou en interprétation « fausse » : le sens de la totalité doit émerger au sein de cette circularité, comme une interprétation compatible avec ses conditions de possibilité. Dès lors, il faut concevoir le cercle du sens comme normatif plutôt que comme descriptif : nous devons respecter le donné comme fini et ne pas concevoir l'aventure de la liberté comme potentiellement infinie et ouverte vers un dépassement de sa condition. L'appartenance de l'humanité à la totalité est une donnée ontologique.

LA CIRCULARITÉ DES MOYENS ET DES FINS : LE SENS DU VIVANT, DE L'ESPRIT ET DE LA LIBERTÉ

Tandis que l'histoire cosmo-biologique de la matière semble orientée linéairement vers l'explicitation de l'esprit et l'autonomisation de la liberté, en revanche, l'histoire du sens est circulaire, car elle ne sert aucune finalité autre qu'elle-même. Avec le vivant, la liberté, la subjectivité et l'esprit, coïncident les moyens et les fins, c'est-à-dire que leur finalité consiste à s'exercer, mais qu'elle est ambiguë, puisqu'elle a aussi toujours les moyens de s'anéantir.

Or, pour Jonas, « il n'y a pas d'organisme sans téléologie ; il n'y a pas de téléologie sans intériorité » (Jonas H., 2001a, p. 99), c'est-à-dire une téléologie interne qui la rend dynamique. Cela signifie aussi qu'il n'y a pas de subjectivité sans objectivité organique, pas de liberté qui ne soit pas aux prises avec le monde dans lequel elle s'exerce, pas d'esprit sans support vivant. Par conséquent, le corps vivant s'avère être tout à la fois la condition de possibilité et le critère du sens. Il est le point d'entrée d'une herméneutique féconde et « vraie », car c'est lui qui explicite au

mieux ce sens circulaire : la condition même de la possibilité de l'histoire, qui se trouve posée en l'homme, n'est pas historique, mais ontologique. Et dès lors qu'elle est découverte, elle devient le fait central dans l'évidence de laquelle doit se dessiner la doctrine de l'être.

L'histoire elle-même apparaît alors comme le relais atéléologique du devenir téléologique de l'aventure cosmo-biologique. Ainsi, très paradoxalement la liberté humaine invente des formes historiques d'interprétation de sa condition cosmologico-biologique, mais qu'elle ne peut remettre en question par des choix unilatéraux. En effet, toutes ces préférences qui consistent à choisir un objectif à l'encontre de l'ambivalence de la vie — telle que la vie sans la mort, la jouissance sans souffrance, la rapidité computationnelle linéaire sans la réflexivité de la conscience, etc. -, toutes ces options unilatérales qui procèdent en rejetant l'opposé dont ils s'accompagnent dans les formes organiques, entraînent des pertes de sens. Dans l'aventure cosmique, la vie et le sens sont en effet arrachés de haute lutte sur leur contraire : la mort et le non-sens, au risque constant de leur inversion. Or, pour Jonas, c'est la menace d'anéantissement et la finitude qui confèrent de la valeur à l'affirmation. C'est parce que le temps, la vie et le sens sont comptés qu'ils comptent.

L'éthique de la responsabilité présente également les quatre caractéristiques de la figure du sens : dynamique, réflexive, rapportée à une dimension objective et incertaine. Réflexive d'abord. L'objet de la responsabilité humaine est bien en définitive la responsabilité elle-même, puisque nous sommes responsables de l'image de l'homme en tant qu'êtres responsables. « La capacité de responsabilité comme telle [...] devient elle-même *son propre objet* étant donné que sa détention oblige à perpétuer *sa présence dans le monde*. » (Jonas H., 1998, p. 93) Risquée ensuite, car cette liberté est ambiguë, toujours menacée par l'irresponsabilité et capable de se détruire. Marquée par un processus biface d'objectivation et de subjectivation, la responsabilité humaine repose sur la prise de conscience qu'il existe des fins objectives dans l'être, c'est-à-dire des valeurs, qui, sans le contraindre, obligent l'homme à être responsable, de sorte que la dimension subjective de la valeur répond à la dimension objective de la fin dans l'être. Ce qu'il s'agit donc de préserver désormais avec l'image de l'homme, c'est un être capable de se sentir concerné par les fins dans l'être et donc responsable de la fin naturelle qu'il reconnaît comme valeur. Si nous pouvons dire que le serpent de la responsabilité humaine se mord la queue, c'est parce que, dans sa circularité, la liberté incertaine trouve le moyen le plus sûr de se maintenir, mais aussi de se trahir.

En outre, la figure du serpent circulaire apparaît comme le signe de l'ambivalence de la liberté qui est menacée par la tentation constante de poser son essence en dehors d'elle-même. Pour Jonas en effet, la créativité se joue à l'intérieur du cadre de la vie organique qui donne sens, un cadre suffisant et nécessaire selon lui. « Cette suffisance de la nature humaine qui doit être postulée comme présupposition de toute habilitation à diriger créativement le destin et qui n'est rien d'autre que la suffisance pour la vérité, le jugement de valeur et la liberté, est cependant quelque chose d'énorme dans le flux du devenir dont elle émerge et qu'elle déborde par son essence, mais par laquelle elle peut être engloutie de nouveau. » (Jonas H., 1990, p. 57) Si la nature en s'affirmant avec le vivant comme principe liberté s'est mise en danger avec l'homme, elle s'est pourtant aussi dotée avec lui d'un être capable de responsabilité, c'est-à-dire capable de s'autolimiter et de contenir la liberté humaine transgressive dans le cadre de la totalité.

QUELQUES ERREMENTS INTERPRÉTATIFS CRITIQUÉS PAR JONAS

Jonas critique plusieurs interprétations erronées qui ont eu cours dans l'histoire de la philosophie.

Ses critiques adressées à la « matière morte » des philosophes modernes réduite à l'étendue purement objective sont connues⁸. Mentionnons encore sa critique du concept de force chez Galilée et ensuite Newton, basé sur un cercle vicieux qui tente de contourner le fait primitif du corps par les notions de masse et d'espace-temps⁹.

En outre, munis de ce critère du corps organique, nous pouvons encore citer trois critiques adressées à des interprétations subjectivistes de la liberté.

En 1952, dans « Gnosticism and Modern Nihilism », Jonas sort du cercle méthodologique gnostico-heideggérien, convaincu cette fois qu'il n'existe aucune clef herméneutique universelle pour interpréter les époques du passé. Pourtant, il ne se résout pas au relativisme, même s'il doit en constater l'emprise. En effet, selon Jonas, la crise contemporaine de l'histoire est due à une crise du présent qui est devenu un pur moment

⁸ « La vie, la mort et le corps dans la théorie de l'être » (voir Jonas H., 2001a, p. 19-35).

⁹ Voir Scodel H., 2003, p. 350. Ainsi que Jonas H., 2013, p. 97.

au sein d'un processus effréné ; crise qu'il faut attribuer à la fois aux options épistémologiques et anthropologiques de la modernité. D'abord, la révolution moderne des mathématiques sur lesquelles les sciences de la nature et la technologie s'appuient posent le mouvement comme dynamique interne de la nature et comme pur « *principe* d'innovation en soi » (Jonas H., 2013. p. 82) sans point d'appui extérieur objectif, c'est-à-dire sans donné. Ensuite, la philosophie existentialiste, qui marque l'entière du xx^e siècle, identifie l'être et le temps, sans référence au monde objectif stable. Contraint de se projeter sans relâche, pure mobilité, le sujet ainsi réduit au présent (le *Dasein* heideggérien notamment) vit un moment de crise incessante entre passé et futur. Jonas y voit le moment de la pure subjectivation dans lequel se perd le sens faute de pouvoir se référer à une altérité objective. Dans cette course incessante que devient l'existence humaine abstraite de son monde, l'action ne se comprend plus que comme pure agitation. Et ainsi, paradoxalement, si tout est historique sans exception, l'histoire s'annule. Cette dimension dynamique et processuelle, qui confère au présent une prépondérance écrasante, relève de deux fronts : d'une part, le pôle objectif (du monde naturel) et d'autre part, le pôle subjectif (de l'existence humaine) qui deviennent indissociables.

Or, cette tentation subjectiviste a aussi marqué l'Antiquité. Analysant la lettre de Paul aux Romains¹⁰, Jonas fait le constat d'une volonté qui s'abîme, au sens où elle s'anéantit véritablement elle-même dans une circularité infinie, c'est-à-dire dans sa volonté de s'examiner et de se réfléchir complètement et directement elle-même, sans passer par la médiation d'une objectivation, c'est-à-dire d'une objectivité qui connaît ses propres lois causales, séparées du sujet. Une volonté qui ne se mesure pas à un objet révèle le caractère autodestructeur d'une circularité vide. « On peut parler d'une sorte de vertige de la liberté en présence de ses possibilités. Parce que ces possibilités sont entièrement laissées à sa discrétion, le vertige lui échoit dès qu'elle se tient seule par elle-même et dans sa seule présence à elle-même, c'est-à-dire à ses propres possibilités d'être. [...] 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-même rien de chosal, aucun être non équivoque sur lequel elle puisse prendre appui ne la soulage en un point quelconque. » (Jonas H.,

¹⁰ Voir « L'abîme de la volonté. Méditation philosophique sur le septième chapitre de l'*Épître aux Romains* de Paul » (Jonas H., 2013. p. 429-444).

2013. p. 440). Là aussi, Jonas diagnostique le point de basculement dans le non-sens de la volonté avec le refus de toute objectivité et la proclamation de son autosuffisance.

Or, de même que la volonté s'anéantit en se miroitant en elle-même, l'esprit vide de tout objet s'annule-t-il. « La proposition selon laquelle l'introspection, ou l'expérience de soi, est notre seule, ou principale ou première source de connaissance de l'intériorité mène à des conclusions absurdes. » (Jonas H., 2013. p. 316) Face à saint Paul qui ne peut plus sortir de la circularité fermée de la volonté que par la Grâce, Jonas en déduit que ma volonté ne peut s'éprouver qu'aux prises avec le corps et le sentiment d'effort dans le monde. Par contre, lorsqu'elle se clôt en elle-même, elle se fourvoie.

Dans *Puissance ou impuissance de la subjectivité*, Jonas souligne encore que lorsque la puissance se prétend absolue et infinie, c'est-à-dire indépendante de toute limitation par un objet, elle s'anéantit elle aussi.

N'est-ce pas une manière d'affirmer que la liberté, la volonté, l'esprit et la puissance ne peuvent qu'être relatifs à des objets, c'est-à-dire limités et conditionnés par eux ou, pour le dire en termes jonassiens, dans une polarité objective-subjective. Sur la question du libre-arbitre, Jonas réplique donc à la thèse incompatibiliste moderne en refusant que l'intériorité, qui témoigne d'elle-même, soit soupçonnée au nom d'une hypothèse physicaliste¹¹.

En définitive, souligner la dimension objective de la subjectivation permet aussi de souligner sa nécessaire ouverture et son processus dynamique. Ni l'histoire, ni la volonté, ni l'esprit ne peuvent donc se concevoir comme leur propre produit, sous peine de s'inverser en leur contraire. Dès lors, la circularité du sens doit s'articuler aux chaînes causales linéaires, qui sont irréductibles les unes aux autres, et se traduire par l'articulation entre objectivité et subjectivité, entre nécessité et liberté, entre l'autre et soi.

LE CORPS VIVANT COMME CRITÈRE HERMÉNEUTIQUE TRANSHISTORIQUE

En reprenant le processus de subjectivation et d'objectivation au sein des processus à l'œuvre dans la matière, et notamment de la matière vivante, c'est-à-dire en partant du témoignage du corps vivant et en lui

¹¹ Voir Jonas H., 2000b.

accordant une confiance fondamentale, Jonas trouvera le moyen d'éviter l'écueil du subjectivisme et des philosophies de la conscience. Le vécu corporel et l'expérience de l'effort présentent directement à la conscience le caractère indubitable de notre puissance dans le monde. Et cette évidence peut être acceptée comme telle, car notre vécu révèle certainement davantage qu'il ne le trahit ce à quoi il appartient¹².

À partir des années 1950, Jonas montre en effet que, à tous les niveaux où elle s'exprime, la subjectivité est nécessairement aux prises avec un objet et que ce n'est qu'à cette condition qu'elle se subjectivise. « Dénotant du côté de la liberté, une capacité de la forme organique, celle de changer sa matière, le métabolisme dénote également la nécessité irrémédiable pour lui de le faire. [...] La vie est tournée vers l'extérieur et vers le monde » (Jonas H., 2001a, p. 93). La liberté se pose comme processus biface d'objectivation et de subjectivation, puisqu'elle est toujours liée à un corps vivant, c'est-à-dire un corps subjectif et objectif, se réfléchissant au sein d'un processus matériel donné.

Corrélativement, l'objet-corps, qui peut être *expliqué* par des chaînes causales indépendantes au sein des sciences naturelles, en tant que « fait empirique irréductible » (Jonas H., 2013, p. 98), doit être aussi saisi au sein de ce processus de *subjectivation*, faute de quoi il ne pourra pas rendre compte de la vie comme phénomène matériel, de la puissance du corps et de l'intériorité corporelle dans le monde auquel elle se mesure. « En progressant à partir de mon corps, mieux, moi-même progressant corporellement, je construis dans l'image de son expérience de base l'image dynamique du monde — un monde de force et de résistance, d'action et d'inertie, de cause et d'effet. Ainsi la causalité n'est-elle pas l'a priori de l'expérience dans l'entendement, mais l'extrapolation universelle de l'expérience fondamentale du corps propre au tout de la réalité. [...] le corps vivant est l'archétype du concret et [...] étant *mon* corps, il est dans son immédiateté d'intériorité et d'extériorité unifiées, le *seul* concret pleinement donné de l'expérience en général. Sa plénitude concrète effective nous enseigne que la matière dans l'espace, laquelle par ailleurs est expérimentée exclusivement de l'extérieur, peut, elle aussi, avoir un horizon interne et que par conséquent, son être étendu n'est pas nécessairement tout son être. » (Jonas H., 2001a, p. 33) La pensée objectivante ne peut donc trouver dans la perception ce qui ne s'y

¹² Sur ce point, voir Montebello P., 2007, 2015a et 2015b.

trouve pas, à savoir la force s'exerçant au sein du monde comme effort, car c'est un « agi » vécu comme effort au sein du corps vivant.

En reprenant cette circularité dynamique de la subjectivité accédant à soi par son objet, Jonas peut développer une anthropologie relationnelle¹³. En effet, la compréhension de soi suppose au préalable la compréhension d'un autre et des autres, ce qui exclut la possibilité pour un esprit de se fermer sur soi-même, puisqu'il est toujours ouvert à une altérité donnée, à une objectivité. C'est donc à la faveur d'un processus d'objectivation que s'opère la subjectivation de l'esprit individuel en développement. « Dans la mesure où nous commençons notre vie comme nouveaux-nés [...] en entrant dans un monde déjà peuplé d'adultes, le « je » particulier à venir est d'abord bien plus un receveur qu'un donneur au sein de la communication. [...] Nous apprenons des autres ce que nous-mêmes pouvons être, pouvons vouloir et pouvons sentir. Dès lors nous devons être capables de comprendre les autres avant de nous comprendre nous-mêmes, de manière à devenir nous-mêmes des personnes qui puissions nous comprendre nous-mêmes [...]. » (Jonas H., 2013. p. 315)¹⁴. La compréhension de soi suppose donc toujours une hétéro-compréhension. Ce n'est en effet que par la compréhension des autres que nous accédons à nous-mêmes, compréhension des autres qui se base elle-même sur une compréhension plus fondamentale qui suppose celle des vivants entre eux : « Si la compréhension originale n'est pas une inférence, alors sur quoi se base-t-elle ? Elle est une part de la considération intuitive de la vie par la vie, et commence ainsi avec les réalisations de la perception animale, qui sont en phase avec les réalisations de l'expression animale. La reconnaissance d'une autre vie est une caractéristique fondamentale de la relation *extérieure* intégrale à l'organisme animal. [...] Elle reconnaît parce que quelque chose s'offre à la reconnaissance. » (Jonas H., 2013. p. 316. Nous soulignons)¹⁵

¹³ Jonas consacre un texte à la question de la compréhension de l'histoire face à des historiens. Voir Jonas H., « Changement et permanence. Sur la possibilité de comprendre l'histoire » (Jonas H., 2013). Voir notre étude : Frogneux N., 2011.

¹⁴ Toutefois, au sein de cette intersubjectivité, règne une priorité de la relation intergénérationnelle sur la relation aux contemporains. Voir à ce sujet Jonas H., « Il principio femminile » (Jonas H., 2017b). Ainsi que Frogneux N., 2007.

¹⁵ Pour Jonas donc comme pour Arendt, les nouveaux-venus dans un vieux monde jettent un regard inédit. Mais l'accent de cette rencontre initiale est opposé : tandis qu'Arendt insiste sur l'action du commencement, Jonas souligne sa réceptivité.

Jonas insiste aussi sur la dimension expressive de la vie animale pour souligner que la subjectivité s'objective. La base de la compréhension entre vivants, « La base de cette familiarité [perceptive] est la communauté de nature animale, et, dans le cas de relations intra-spécifiques, la communauté des espèces. [...] Il serait insensé d'excepter l'homme de tout cela. » (Jonas H., 2013, p. 316-317) L'empathie se développe donc immédiatement à partir de la perception de l'autre et des autres vivants, et c'est sur elle que repose *l'imagination empathique*, qui nous permet d'élaborer ensuite les interprétations les plus complexes telles que l'inférence et l'analogie (dans laquelle Descartes et les postcartésiens se sont enfermés).

Avec les autres, qui sont à la fois objets et sujets dans le monde, nous pouvons commencer à éprouver la réversibilité de notre propre être, comme subjectivité charnelle. En effet, Jonas écarte le problème phénoménologique de la corrélation en montrant la réversibilité qui est sous-jacente à la distinction de l'âme et du corps. « Nous ne pouvons pas formuler un concept d'âme qui ne soit en aucune manière corporel, mais pas seulement parce que j'utilise mon corps, par exemple pour parler ou articuler des sons, mais parce que j'adopte quelque chose de corporel aussi dans la formation de mes pensées [...]. De cette manière chaque concept que j'utilise est d'une certaine manière chargé ou du moins perméable à l'expérience corporelle et physique. C'est pourquoi nous ne pouvons pas réellement tracer une division nette entre esprit et corps. » (Jonas H., 2010, p. 113. Nous traduisons)

L'ambiguïté qui demeurerait dans *La Gnose et l'esprit de l'Antiquité tardive*, quant à la dimension historique ou ontologique du transcendantal est maintenant tranchée. Ainsi, pour comprendre les cultures contemporaines, à partir des années 1950, le critère, selon Jonas, qui permet d'éviter l'historicisme et le subjectivisme sera l'expérience subjective du corps humain vivant objectif, qui témoigne de lui-même et sous-tend l'intériorité. Partant de lui, Jonas peut désormais réfuter les interprétations qui font du monde un ennemi ou une énigme insoluble (le gnosticisme et plus largement les dualismes). Toutes pèchent en effet par leur étroitesse de vue et laissent des champs entiers du réel inexplicables (comme la puissance psycho-physique que nous éprouvons en première personne par l'effort). Ainsi, entre pur historicisme et pérennité statique, le corps vivant humain sera le critère herméneutique transhistorique permettant de penser l'histoire de la liberté et de la volonté (au sens ontologique et pas seulement comme facultés de l'âme humaine), comme interprétation d'elle-même.

Jonas conçoit dès lors l'histoire comme un ensemble d'époques qui interprètent différemment une même condition : la dimension biologico-organique ou infrahistorique des corps, qui constitue la condition de toute interprétation historique même si elle ne se laisse jamais saisir anhistoriquement (le besoin de se nourrir, la différence sexuelle, la posture verticale et la prédominance des mains et des yeux)¹⁶.

Nous n'avons donc pas à rechercher le lieu de la corrélation entre sujet et objet, mais plutôt à comprendre comment le processus de polarisation objectivant et subjectivant produit le face-à-face du sujet et de l'objet au sein de l'être, c'est-à-dire de la nature. Voici gagné le critère herméneutique qui empêche une circularité vaine et vide : le corps vivant lui-même sera le critère pour entrer dans le cercle de l'interprétation correcte de soi, du vivant, de l'être et du cosmos. Il devra être prioritaire pour la compréhension du processus d'objectivation et de subjectivation qui fait sens. En revanche, toutes les théories ou les images qui le nient ou le rendent incompréhensibles manifesteront par là-même leur fausseté¹⁷.

En définitive pour Jonas une interprétation est d'autant plus pertinente qu'elle est plus compréhensive, c'est-à-dire qu'elle parvient à comprendre et rendre compte du plus grand nombre de phénomènes. Et c'est donc un critère qui lui permet de rejeter des interprétations partiales (qui sacrifient la description des phénomènes complexes pour sauver une cohérence formelle), ou celles qui préfèrent à l'évidence du témoignage quotidien de notre être des hypothèses scientifiquement construites (comme le physicalisme et l'épiphiénoménisme) ou encore celles qui

¹⁶ Et en relation directe avec cette dimension corporelle, des produits objectifs qui le transcendent : l'outil, qui dépasse la nécessité physique par l'invention technique ; l'image, qui dépasse la perception passive par la représentation, et la tombe, qui dépasse la mort inévitable par la foi et la piété. Voir H. Jonas, « Changement et permanence. Sur la possibilité de comprendre l'histoire » (Jonas H., 2013). Dans ce texte, Jonas part de la question : « comment savoir que nous sommes face à un phénomène humain ? » Voir également Jonas H., « Outil, image et tombeau » (Jonas H., 2000a).

¹⁷ Voir à cet égard Hösele V., 2010. Hösele situe la philosophie de l'organisme de Jonas dans le sillage de deux philosophes, Aristote et Hegel, qui ont voulu rétorquer au dualisme de leurs prestigieux prédécesseurs, respectivement Platon et Kant. Et ce en trois points : (1) Comme ses prédécesseurs, Jonas fonde la philosophie de l'esprit (*philosophy of mind*) dans une philosophie de l'organisme. (2) Les trois philosophes défendent une philosophie de la biologie qui est orientée vers l'esprit (*is aimed at the mind*), dans la mesure où l'organisme est caractérisé par une dimension d'intériorité. (3) Pour les trois, cette orientation de l'organique vers l'esprit correspond par la manifestation de quelque chose de divin, un dieu qu'il ne faut pas aller chercher ailleurs que dans ce monde.

poursuivent des objectifs pratiques (comme la conception mécaniste du corps). Partant d'une relation de confiance première à l'égard de l'expérience de notre corps vivant, due à son appartenance au monde, Jonas refuse que le soi et le monde soient des énigmes ou des ennemis pour la conscience humaine. Aussi faut-il reconnaître que la circularité dynamique d'un processus d'objectivation et de subjectivation est la condition du sens ; et ce qui permet une évaluation de cette interprétation sera son rapport au corps métabolisant. Par cet ancrage Jonas pourra contrer le nihilisme tout en maintenant une notion d'histoire a-téléologique, formée par autant de moments successifs équidistants de leurs conditions de possibilité.

En définitive, si les mythes peuvent être vrais ou faux, c'est dans la mesure où ils remettent en question leurs conditions de possibilités réelles : le transcendantal matériel qu'est le corps vivant objectif-subjectif au sein du monde. Et l'auto-interprétation gnostique de l'hellénisme tardif qui fait de l'humain un être perdu dans le cosmos hostile s'avère tout aussi fausse que le mythe moderne d'une civilisation thermo-industrielle sans limite.

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

BIBLIOGRAPHIE

a. *Textes de Jonas*

- JONAS, Hans (1985-6). « Werkzeug, Bild und Grab : Vom Transanimalischen im Menschen », in *Scheidewege*, 15, p. 47-58.
- (1990). *Le Principe responsabilité*. Trad. par J. GREISCH, Paris, Éd. du Cerf.
- (1994). *Le Concept de Dieu après Auschwitz*. Trad. Par Ph. IVERNEL, Paris, Paris, Payot.
- (1996). *Entre le néant et l'éternité*. Trad. par S. COURTINE-DENAMY, Paris, Belin.
- (1998). *Pour une éthique du futur*. Trad. par S. CORNILLE et Ph. IVERNEL, Paris, Payot.
- (2000a). *Évolution et liberté*. Trad. par S. CORNILLE et Ph. IVERNEL, Paris, Bibliothèque Rivages.

- (2000b). *Puissance ou impuissance de la subjectivité ? Le problème psycho-physique aux avant-postes du Principe responsabilité*. Trad. par Chr. ARNSPERGER, Paris, Éd. du Cerf.
- (2001a). *Le Phénomène de la vie*. Trad. par D. LORIES, Bruxelles, De Boeck Université.
- (2001b). *La Domanda senza risposta. Alcune riflessioni su scienza, ateismo e la nozione di Dio*. Trad. par E. SPINELLI, Genova, Il Melangolo.
- SCODEL, Harvey (2010). « Anima e corpo. Conversazione con Vittorio Hösle », BECCHI P., *Hans Jonas. Un profilo*, Brescia, Morcelliana.
- (2013). *Essais Philosophiques. Du credo ancien à l'homme technologique*, D. Bazin et O. Depré (éd.), Paris, Vrin.
- (2017a), *La Gnose et l'esprit de l'Antiquité tardive. Histoire et méthodologie de la recherche*. Trad. par N. FROGNEUX, Milano, Mimesis.
- (2017b). *Sulle cause e gli usi della Filosofia*. Trad. par F. FOSSA, Pisa, ETS.

b. *Littérature secondaire*

- BONALDI, Claudio (2009). *Jonas*, Rome, Carocci.
- FROGNEUX, Nathalie (2007). « Pluralität à la Robinson Crusoe. Ist die Anthropologie von Hans Jonas eingeschränkt durch den Archetyp des Einzellers ? », *Prinzip Zukunft : im dialog mit Hans Jonas*. Éd. par Ralf SEIDEL et Meiken ENDRUWEIT, Paderborn, Mentis, p. 167-183.
- (2011). « Les conditions transhistoriques d'une juste liberté humaine : une lecture de Hans Jonas », *Penser l'histoire. De Karl Marx aux siècles des catastrophes*. Éd. par Ch. BOUTON et B. BÉGOUT, Paris, Éd. de l'éclat, p. 181-193.
- HÖSLE, Vittorio (2010). « Hans Jonas's position in the history of german Philosophy », *The Legacy of Hans Jonas. Judaism and the Phenomenon of Life*. Éd. par H. TIROSH-SAMUELSON et Ch. WIESE, Leiden, Boston, Brill.
- MONTABELLO, Pierre (2007). *Nature et Subjectivité*. Grenoble, Jérôme Millon.
- (2015a). *L'autre métaphysique*, Dijon, les presses du réel.
- (2015b). *Métaphysiques cosmomorphes*, Dijon, les presses du réel.
- SCODEL, Harvey (2003). « An Interview with Professor Hans Jonas », *Social Research*, vol. 70, n°2, p. 339-368.
- SPAHN, Christian (2007). *Lebendiger Begriff – Begriffenes Leben. Zur Grundlegung der Philosophie des Organischen bei G.W.F. Hegel*, Würzburg, Königshausen & Neumann.
- VOGEL, Laurence (1996). « Hans Jonas's Exodus : From German Existentialism to Post-Holocaust Theology, Introduction », JONAS, Hans, *Mortality and Morality. A search for the Good after Auschwitz*, Evanston, Northwestern University Press, p. 3-40

RÉSUMÉ — En 1950, Jonas fait explicitement référence à la figure du serpent « qui se mord la queue » pour désigner le sens de la philosophie qui n'est autre que sa pratique. À partir de ce qu'il nomme sa sortie de la sphère de la philosophie de la conscience, cette figure désignera le sens intrinsèque de ce qui ne pouvant être réduit au simple moyen d'une fin autre que lui, trouve son sens en soi-même, dans son propre exercice : la vie, la liberté et l'esprit. Tous partagent quatre caractéristiques : (1) une circularité dynamique, (2) qui par la réflexivité présente une dimension de subjectivation, (3) mais aussi la nécessité d'une relation à une altérité objective, (4) l'ambiguïté, et dès lors le risque d'échec. Or, cette figure de l'interprétation de soi et de l'émergence du sens analysée initialement dans les mythes gnostiques acquiert dans la philosophie jonassienne une portée objective nouvelle lorsqu'elle permet de décrire le corps vivant, qui deviendra le critère de distinction entre les interprétations et les productions de sens « vraies » et « fausses ».

ABSTRACT — In 1950 Jonas explicitly made reference to the image of a snake « biting its tail » to refer to the meaning of philosophy which is nothing but its practice. Setting out from what he calls its departure from the sphere of the philosophy of consciousness, this image will refer to the intrinsic meaning of that which, not being able to be reduced to a simple means towards an end other than itself, finds its meaning in itself, in its own exercise: life, freedom and the spirit. These all share four characteristics: (1) a dynamic circularity, (2) which by reflexivity presents a dimension of subjectivation, (3) but also the need for a relationship to an objective alterity, (4) ambiguity, and hence the risk of failure. Now, this image of the interpretation of self and of the emergence of meaning analysed initially in the gnostic myths acquires in the philosophy of Jonas a new objective meaning when it makes it possible to describe the living body, which will become the criterion for distinguishing between « true » and « false » interpretations and productions of meaning (transl. J. Dudley).