



## **Le phénomène de la vie de Jonas : L'absence insistante de Kant**

Par DANIELLE LORIES  
*Université catholique de Louvain*

Kant est un interlocuteur fréquent et majeur de Hans Jonas. Il l'est assurément en philosophie pratique. Il lui est à la fois un repoussoir et un modèle à cet égard. Le Kant de la première *Critique* n'est pas non plus absent de l'œuvre de Jonas, et il ne l'est pas, en particulier, du *Phénomène de la vie*, même s'il y est présent de manière assez sporadique. Mais un Kant dont l'absence est notable dans ce projet de biologie philosophique qui entend rétablir, contre les sciences modernes, les droits du concept de finalité, c'est le Kant de la troisième *Critique* et singulièrement celui qui s'attelle à l'étude du jugement téléologique. Le titre de la *Critique de faculté de juger* n'est pas mentionné. Cette absence peut faire question et elle donne un angle d'attaque pour interroger le statut du projet jonassien dans le *Phénomène de la vie*. De manière abrupte : cette absence n'autorise-t-elle pas à penser que le projet est simplement précritique ?

Quel autre sens pourrait-on donner à cette absence, et de quels indices dispose-t-on à cet égard ? Détecte-t-on, à seconde vue, une présence *implicite* de Kant ? On se contentera de poser ici quelques jalons dans l'instruction de ce dossier. Et l'on se gardera bien de prétendre à quelque démonstration que ce soit.

Retournons donc à l'énoncé du projet de Jonas, et d'abord, inévitablement, à un très bref rappel des thèses kantienne, pour baliser les premiers pas de l'enquête.

### **I. Téléologie et réflexion : Kant**

En ce qui concerne Kant, je serai extrêmement schématique et me centrerai

sur la portée du principe d'une finalité de la nature pour la *science de la nature*, me contentant pour le reste d'un ou deux éléments clés du descriptif qu'offre l'Analytique de la faculté de juger téléologique de l'être organisé comme fin naturelle, et de l'indication de la structure du texte kantien<sup>1</sup>.

### *I. 1 Pourquoi une téléologie ? La finalité : le principe et sa portée*

Le principe transcendantal de la faculté de juger peut se formuler sommairement comme suit : dans sa trame générale, la légalité universelle de la nature a son fondement dans notre entendement. Quand donc nous abordons la nature en vue de la connaître, nous le faisons guidés par l'idée de légalité, et ce jusque dans les lois empiriques particulières dans le détail desquelles notre entendement n'est plus législateur. Nous abordons donc ces lois empiriques particulières avec l'idée qu'elles présentent entre elles une unité telle qu'un entendement aurait pu la leur donner, comme le nôtre donne la légalité générale de la nature. Bref, même si nous ne disposons pas de ce concept, nous devons penser la nature en fonction de cette idée qu'un concept peut rendre compte de l'organisation particulière des lois empiriques de la nature.

C'est bien là un principe de finalité de la nature, puisqu'on appelle fin le concept d'un objet dans la mesure où il comprend en même temps le fondement de la réalité de cet objet, et qu'est donc douée de finalité une chose ainsi faite qu'elle n'est *possible*, ou *compréhensible* (pour nous), que d'après des fins. La nuance est d'importance : soit la finalité est constitutive, soit elle n'est que régulatrice, soit elle concerne l'objet dans son être, soit seulement notre faculté de le connaître. Le principe de la faculté de juger est un principe transcendantal, *a priori*, mais seulement régulateur et heuristique dans la quête de connaissance des lois empiriques de la nature.

Les fins naturelles que sont, dit Kant, les *êtres organisés* présentent une finalité *objective matérielle, interne*, localisée en elles-mêmes : *ce sont des produits de la nature pour la compréhension desquels nous devons avoir recours au concept d'une fin*.

C'est au fil de l'expérience et de l'exploration de la nature que l'on devra décider de recourir au concept de fin naturelle. Uniquement parce que cela s'avère nécessaire à notre compréhension de la nature.

Et le principe reste seulement régulateur, il ne s'agit pas du mode d'action réel de la nature, ni d'un savoir de son mode d'action, mais seule-

---

<sup>1</sup> L'examen des développements qui dans le texte de Kant prennent place après la Dialectique ne peut être mené ici, ils appellent pourtant d'autres confrontations entre Jonas et Kant, qui pourraient utilement compléter l'examen ici entamé.

ment de notre représentation de celui-ci : c'est seulement quand l'entendement est dépassé qu'il y a lieu d'introduire ce principe supplémentaire de finalité et d'admettre des fins naturelles, à titre d'évocation d'une possibilité et comme règle heuristique pour l'interprétation de ces phénomènes naturels.

L'antinomie de la faculté de juger téléologique dit : « *Thèse*. Toute production de choses matérielles est possible selon de simples lois mécaniques. *Antithèse*. Quelques productions de ces choses ne sont pas possibles selon des lois simplement mécaniques »<sup>1</sup>. Kant indique qu'il ne peut s'agir que de maximes ou de principes *régulateurs* du jugement seulement réfléchissant. Ainsi, toute contradiction disparaît, parce qu'il ne s'agit que de la manière de réfléchir et de juger de ces choses, non de ce qu'elles sont en elles-mêmes et de la manière dont elles sont possibles et produites dans la nature... D'une part, il y a lieu de pousser le plus loin possible la recherche d'une *explication* mécanique des phénomènes naturels, sans prétendre pouvoir par le mécanisme expliquer le tout de la nature dans le moindre détail ; de l'autre, si l'on ne peut rendre compte de certaines productions de la nature matérielle par le mécanisme, on est amené à les considérer selon une autre loi de causalité, à savoir par les causes finales : les considérer selon ce point de vue, c'est seulement reconnaître que *nous, nous n'arrivons pas à en rendre compte autrement*. Que *notre* vision mécaniste, celle dont est capable notre entendement, est dépassée. Reste la possibilité qu'un entendement plus puissant que le nôtre puisse donner une explication mécanique de tout cela. Le principe de finalité, la faculté de juger se le donne seulement à *elle-même*, pour son propre et exclusif usage...

Ceci dit, avant d'en arriver à la Dialectique, Kant a entrepris dans l'Analytique une description de l'organisme ou de l'être organisé et de ses caractéristiques. Dans les développements ultérieurs, Kant évoque dans sa méthodologie la fin dernière — l'homme — et la fin ultime — la moralité — de la nature, qui font déboucher le texte sur des considérations de théologie morale<sup>2</sup>, dont Kant prend bien soin de toujours préciser la portée limitée,

---

<sup>1</sup> Nous citons Kant d'après la traduction française des *Œuvres philosophiques*, sous la direction de Ferdinand Alquié, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 3 tomes, 1980-1985-1986. La traduction de la *Critique de la faculté de juger* occupe les p. 915-1299 du tome 2, elle est due à Jean-René Ladmiral, Marc B. de Launay et Jean-Marie Vaysse. Les références sont faites au texte original dans l'édition de l'Académie de Berlin : *Kants gesammelte Schriften*, hrg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin (abréviation : Ak.), la pagination de cette édition étant donnée en marge de la traduction. Ici : Ak. v, 387.

<sup>2</sup> Pour une instruction plus complète de notre dossier, il faudrait, on l'a dit, confronter la démarche de Jonas à cet aspect du texte kantien.

*réflexive* : « Objectivement, nous ne pouvons pas établir la proposition : il existe un être intelligent originaire [...] »<sup>1</sup>. Revenons donc très brièvement aux fins naturelles.

### *I. 2 Pourquoi une téléologie ? Les espèces de finalité objective et la nécessité de la règle heuristique*

La finalité dont il est question est objective : elle implique l'intervention d'un concept et elle a une prétention logique, *une portée pour la connaissance*.

Il est essentiel au concept de fin naturelle qu'il s'agisse d'une découverte empirique et contingente, que, comme dit Kant, *ce soit l'objet lui-même, donné empiriquement, qui m'instruise de sa finalité*<sup>2</sup>, et qu'il faille donc pour la comprendre s'en rapporter à des fins *en dehors de moi et dans les objets*.

Il n'y a pas *d'arbitraire* dans le champ d'application du jugement réfléchissant téléologique : non seulement il faut que l'objet, dans sa contingence empirique, *m'instruise de sa finalité*, mais il faut qu'il le fasse par son caractère *autrement inexplicable*. C'est seulement si l'explication mécanique est impuissante que la science de la nature peut recourir à la téléologie et seulement dans cette mesure, de sorte qu'à propos d'un produit de la nature qu'on peut qualifier de fin naturelle, il faut dire que « rien en lui n'est gratuit, sans fin, ou imputable à un mécanisme naturel aveugle »<sup>3</sup>. Cette maxime « de l'appréciation de la finalité des êtres organisés » est telle que pour l'étude des végétaux et des animaux, il faut donner à cette maxime « *la même valeur* qu'au principe de la doctrine générale de la nature : rien n'arrive au *hasard* ». Pour les scientifiques qui étudient ces produits de la nature, « l'abandon du principe téléologique *supprimerait le fil conducteur pour l'observation d'une espèce de choses naturelles* », à savoir les « fins naturelles »<sup>4</sup>. Autant dire qu'il faut se passer de la finalité tant que c'est possible, mais si elle est indispensable, alors il faut l'appliquer à *la totalité du phénomène observé*, et même, comme Kant le montre dans la suite, eu égard à la nature dans son ensemble, subordonner le mécanisme à sa compréhension téléologique.

---

<sup>1</sup> Ak. v, 399, §75.

<sup>2</sup> Ak. v, 365, § 62.

<sup>3</sup> Ak. v, 376, § 66.

<sup>4</sup> Ak. v, 376, § 66, nous soulignons.

### I. 3 L'être organisé. Descriptif : à l'essentiel

Quand donc y a-t-il lieu de parler de fins naturelles ? Les §§ 64 et 65 nous renseignent.

« Je dirai provisoirement : une chose existe comme fin naturelle si elle est *cause et effet d'elle-même* (bien que ce soit en un double sens) »<sup>1</sup>. Kant entreprend d'éclaircir ceci par l'exemple de l'arbre. Brièvement : 1° l'arbre s'entretient ou se maintient de lui-même, il subvient de lui-même à ses besoins, 2° il se reproduit et 3° ses parties ne connaissent entre elles qu'une autonomie relative, elles sont interdépendantes mutuellement.

Quand on parle de « fin naturelle », c'est de finalité interne qu'il s'agit. Kant en indique deux conditions : « Pour une chose en tant que fin naturelle, on exige *premièrement* que les parties (d'après leur existence et leur forme) ne soient *possibles que par leur relation au tout* »<sup>2</sup>.

Cette condition est nécessaire, mais demeure insuffisante, puisqu'elle pourrait tout aussi bien s'appliquer au produit de l'art. Dans l'art, l'idée du tout préside à la production et à la forme de chaque partie et à leur liaison entre elles, mais la finalité est imposée du dehors, par l'artiste.

On exige alors, *deuxièmement*, que les parties de cette chose se relient à l'unité d'un tout, de façon qu'elles soient *réciroquement cause et effet de leur forme les unes par rapport aux autres*. Car ce n'est que de cette manière qu'il est possible qu'inversement (réciroquement) l'idée du tout détermine en retour la forme et la liaison de toutes les parties<sup>3</sup>.

Dans une fin naturelle, il ne saurait être question d'un agent externe quelconque : tant la forme du tout que son existence, la forme des différentes parties que leur existence et leur liaison entre elles doivent relever d'un principe interne. Chaque partie existe *pour* le tout et *pour* les autres parties : elle est instrument, moyen par rapport au tout et aux autres parties, c'est-à-dire *organe*. Et chaque partie est aussi *par* les autres : chaque partie est un organe « *produisant* les autres parties (chacune produisant donc les autres parties et réciroquement) ». Il s'agit d'un être organisé et, dit Kant, « *s'organisant lui-même* ». Contrairement au produit de l'art.

Un être organisé n'est donc pas une simple machine, conclut Kant, car celle-ci dispose exclusivement d'une *force motrice* ; mais l'être organisé possède

---

<sup>1</sup> Ak. v, 370, nous soulignons.

<sup>2</sup> Ak. v, 373, § 65, nous soulignons.

<sup>3</sup> Ak. v, 373, nous soulignons.

en soi une *force formatrice* qu'il communique aux matériaux qui n'en disposent pas (il les organise), force formatrice (*bildende Kraft*) qui se transmet donc et qui n'est pas explicable par le simple pouvoir du mouvement (le mécanisme)<sup>1</sup>.

#### I. 4 Finalité : le principe par delà son champ légitime

##### I. 4. 1 La limite et au-delà

L'analogie de l'art est insuffisante pour penser ce pouvoir d'organisation de la nature, elle pose hors de la nature un être raisonnable, alors que la nature s'*auto-organise* d'elle-même : c'est bien là son pouvoir *inexplicable* par le mécanisme.

Inexplicable autrement, l'être organisé se présente bien comme une fin naturelle : en lui, non seulement rien n'est inutile, mais « *tout est fin et réciproquement moyen* ». Si le recours à l'explication finale ne doit intervenir que si le mécanisme est impuissant, cela ne signifie en effet pas que l'explication par les fins ne doit concerner que les éléments qui ne peuvent pas recevoir d'explication mécaniste. Il faut que « la fin de la nature soit étendue à tout ce qui se trouve dans son produit » : car on ne peut pas mélanger des « principes hétérogènes ». Dans l'animal, tout doit être considéré comme organisé et comme organe par rapport à l'animal lui-même, même si certaines parties pourraient être conçues selon des lois seulement mécaniques<sup>2</sup>.

Kant insiste sur la limitation de la portée du recours aux causes finales. Être considérée, pour la connaissance empirique de la nature, comme une fin naturelle n'est pas être identifiée comme une fin poursuivie *par* la nature. Pour dire qu'il y a des fins poursuivies par la nature, il faut lier la nature à quelque chose de suprasensible et ceci « *va bien au-delà de notre connaissance téléologique de la nature* »<sup>3</sup>.

Kant indique que si l'on introduit le concept de Dieu dans la science de la nature pour rendre compte de la finalité dans la nature, on y introduit un concept qui lui est *étranger*, et on commet ensuite une faute de logique si on réutilise la finalité de la nature pour prouver l'existence de Dieu<sup>4</sup>. La science de la nature, pour se tenir dans ses propres limites ne saurait que faire

---

<sup>1</sup> Ak. v, 374, §65, trad. amendée.

<sup>2</sup> Cf. § 66, Ak. v, 376-77.

<sup>3</sup> Ak. v, 378, nous soulignons.

<sup>4</sup> Ak. v, 381.

« totalement abstraction de la question de savoir si les fins naturelles sont *intentionnelles ou non* ; car ce serait une ingérence dans une affaire étrangère (celle de la métaphysique) »<sup>1</sup>. On parle seulement *comme si* la nature, la matière inanimée était porteuse d'intentions (et en les lui attribuant on évite de les attribuer à un maître d'œuvre intelligent, placé *au-dessus* de la nature), et ce seulement dans la mesure où on le doit parce qu'il y a des objets qui sont « ainsi seulement *explicables* » et ne sont « *connaissables selon leur forme interne, voire intérieurement, que de cette manière* »<sup>2</sup>. Il faut ainsi écarter de la science de la nature tout principe étranger, d'ordre théologique ou métaphysique.

Kant s'écarte d'une position traditionnelle moderne qui n'admet dans la science de la nature que le seul mécanisme et rejette la téléologie en propédeutique à la théologie. Grâce au jugement seulement réfléchissant et au principe propre de la faculté de juger, principe seulement régulateur, le mécanisme *se complète d'une vision téléologique*, et cohabite avec elle, au sein même de la science de la nature. Mais une fois les causes finales introduites dans la vision de la nature, on est conduit à « l'idée de la nature en totalité comme [...] système selon la règle des fins »<sup>3</sup>. C'est ainsi que la méthodologie de Kant développe ensuite une *théologie morale*.

## II. De la téléologie jonassienne

En regard de tout ceci, efforçons-nous de situer le discours de Jonas.

### II. 1 Pourquoi une téléologie ? Les enjeux du projet d'une biologie philosophique

Tout le projet du *Phenomenon of Life* est rapporté à Aristote, semblant ignorer superbement la subtile réintroduction kantienne de la finalité aux côtés du mécanisme et rejetant d'un revers de main toute la modernité comme unanimement dualiste.

Ce projet, quel est-il ?

---

<sup>1</sup> Ak. v, 383.

<sup>2</sup> Ak. v, 383, nous soulignons.

<sup>3</sup> Ak. v, 379.

L'Avant-Propos du livre<sup>1</sup> met en avant le divorce entre le matériel et le mental opéré par le cartésianisme et dont tant l'existentialisme contemporain que la biologie scientifique sont les ultimes conséquences dans l'histoire de la pensée. À l'existentialisme, il est reproché de considérer l'homme en situation de total « isolement métaphysique » en lui attribuant, à lui seul, *des traits qui ont pourtant leur source dans la vie organique comme telle* ; à la biologie contemporaine, d'ignorer la dimension *d'intériorité* de la vie et d'effacer ainsi la distinction de l'animé et de l'inanimé. Contre cet état de choses, il s'agit de proposer « une interprétation "existentielle" des faits biologiques » aux fins de « réclamer pour l'unité psychophysique de la vie cette place dans le schème *théorique* »<sup>2</sup> qui lui est refusée depuis Descartes.

On pourrait à l'encontre de cette formulation objecter déjà qu'il y a pourtant une place typiquement kantienne pour un compte rendu « final » de la vie ou de l'être organisé comme tel.

Ce sont les conditions d'un renouvellement en profondeur de *la pensée de l'être* et corrélativement de la pensée de l'homme que s'efforce d'établir l'essai de biologie philosophique de Jonas.

Remarquons dès à présent que l'homme (en contexte moderne) est moins isolé que Jonas ne semble le penser si, de manière contingente par rapport à lui et à sa législation sur la nature, il rencontre en celle-ci des êtres qu'il ne peut qualifier et comprendre que comme fins naturelles. La situation décrite par Kant.

Mais les enjeux jonassiens dépassent les limites strictes d'une réflexion philosophique sur le vivant et sur la science du vivant. Il est annoncé que « le phénomène même de la vie [...] nie les frontières partageant habituellement nos disciplines et leurs champs » et que c'est donc lui qui exige de frayer non pas simplement avec « les théories de l'être de Platon à Heidegger » et avec les questions de la physique et de la biologie, mais encore avec celles de la *théologie* et de *l'éthique* — ce qui « ne relève cependant pas du choix arbitraire, c'est inhérent au sujet »<sup>3</sup>. Cependant,

---

<sup>1</sup> Je cite ma traduction : Hans Jonas, *Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*, Bruxelles, De Boeck Université, 2001 (abr. : *PhV*). Paginations entre parenthèses : les premiers chiffres renvoient à l'original (*The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, Chicago-London, University of Chicago Press (Phoenix Edition), 1982 (1966)), les seconds à la traduction française. Il sera renvoyé aussi à : Hans Jonas, « Les fondements biologiques de l'individualité », trad. de l'anglais D. Lories, dans Danielle Lories et Olivier Depré, *Vie et liberté. Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas*, Paris, Vrin, 2003, p. 179-207. Abr. : *FBI*.

<sup>2</sup> *PhV*, IX ; 9, nous soulignons.

<sup>3</sup> *PhV*, X ; 10.



quant à ces dernières catégories, il s'agit seulement de s'aventurer sur le terrain de « la spéculation métaphysique là où semblait requise la *conjecture* sur des questions ultimes et indémonstrables (mais nullement insensées pour autant) ». Le projet est apparemment présenté comme valide, même pour le lecteur qui ne voudrait pas franchir avec l'auteur « la limite [...] clairement marquée » entre l'analyse et la conjecture spéculative<sup>1</sup>.

En regard de cette présentation, sans doute peut-on se demander si cette *limite* jonassienne correspond à celle tracée par Kant, entre ce qui relève des principes internes propres à la science de la nature et ce qui relève de l'introduction dans les considérations sur l'objet de la biologie d'un principe étranger : métaphysique ou théologique. Il n'est pas possible de répondre d'emblée à cette question, mais il y a sans doute lieu de la creuser pour préciser le statut du discours jonassien. Disons de manière préliminaire que la teneur proprement ontologique du projet, si elle devait être comprise comme métaphysique et dogmatique au sens kantien, semblerait indiquer un non-respect de la limite kantienne. Cependant, il y a bien, dans le projet de Jonas comme dans l'analyse kantienne, une limite entre phénoménologie, interprétation du vivant et conjecture spéculative...

## II. 2 *Le vivant est principe heuristique pour une ontologie*

L'Introduction annonce qu'il s'agit de défendre « la thèse selon laquelle l'organique, même dans ses formes les plus inférieures, préfigure l'esprit, et l'esprit, même dans ce qu'il atteint de plus haut, demeure partie intégrante de l'organique »<sup>2</sup>.

C'est de rompre l'isolement de l'homme en l'intégrant dans le règne vivant, métabolique, qu'il s'agit ; de s'insurger contre le dualisme qui a rejeté la vie dans le registre du processus mécanique aveugle pour n'en sauver que la seule pensée ; de rétablir contre le matérialisme scientifique l'idée que

puisque [*la matière*] s'est organisée de cette manière et avec ces résultats [les formes diverses de la vie], il faudrait lui rendre justice et attribuer à sa nature première la possibilité de faire ce qu'elle a fait, [et donc] inclure cette puissance originelle dans le concept même de « substance » physique, [et] inclure

---

<sup>1</sup> *Loc. cit.*

<sup>2</sup> *PhV*, 1 ; 13.

*dans le concept de causalité physique la dynamique finalisée qu'on voit à l'œuvre dans ses actualisations*<sup>1</sup>.

Voici qui semblerait confirmer que Jonas au fond s'inscrit purement et simplement dans cette forme de dogmatisme dénoncé par Kant sous le nom d'hylozoïsme (l'affirmation, contradictoire, dit Kant, de la vie de la matière). Mais les mêmes éléments conduisent Jonas sur la voie d'une sorte de spinozisme, de monisme ontologique, où la distance est abolie entre le Dieu-Substance et la Nature<sup>2</sup>.

Il s'agit de proposer une vision unifiée de l'être, un « nouveau monisme intégral », dit le premier essai<sup>3</sup>. Il s'agit, en décrivant le phénomène de la vie, d'assurer un *concept d'être* capable d'englober le tout de l'existence et son unité en respectant la variété et les degrés et *réintégrant* la finalité oubliée par la science, y compris la science du vivant. Si le corps organique focalise l'attention, c'est bien en tant qu'il « signifie *la crise de toute ontologie connue* et le critère, dit Jonas avec ironie, de « toute ontologie future qui pourra se présenter comme science »<sup>4</sup>.

Voilà un point d'orgue manifestement anti-kantien : Kant est bien de ces dualistes cartésiens visés. Remarquons néanmoins qu'en reprenant le titre des *Prolégomènes*, Jonas reste braqué contre le Kant de la première *Critique* dont les *Prolégomènes* assurent une présentation synthétique. Il ne semble pas prendre en compte l'ajout de la troisième, non négligeable s'il s'agit de penser *la téléologie comprise comme part intrinsèque d'une science de la nature*. Il est vrai qu'alors, d'un point de vue kantien, il ne peut plus s'agir de

---

<sup>1</sup> PhV, 1-2 ; 13, nous soulignons.

<sup>2</sup> On ne peut ici approfondir la question du caractère « spinoziste » du monisme de Jonas. Pour le faire utilement, dans le cadre qu'on s'est ici tracé, il conviendrait d'examiner la critique, assez longue et détaillée, que Kant adresse à Spinoza en rejetant les différentes formes de dogmatisme de la finalité qu'il distingue. En effet, il serait utile de mettre cette critique kantienne en regard de la lecture positive de Spinoza par Jonas. Ce que Kant reproche à Spinoza : substituer à l'unité finale de la nature une unité ontologique est précisément ce que Jonas relève positivement : le monisme ontologique. Mais aux yeux de Kant, cette ontologie a un prix : la finalité elle-même. Chez Jonas, l'opération est au profit de la liberté (une liberté dialectique), liberté qui est aussi nécessité, affectabilité et dépendance, degrés de pouvoir (*conatus*) et de liberté étant corrélatifs, la plus grande organisation des corps étant une plus grande liberté (du corps et de l'esprit). En outre, à côté de ce qui se trouve dans le texte du *Phénomène de la vie*, il faudrait tenir compte des pages expressément consacrées à Spinoza et reprises dans les *Essais philosophiques*.

<sup>3</sup> PhV, 17 ; 27.

<sup>4</sup> PhV, 19 ; 29, nous soulignons.

parler, du moins de manière déterminante, de *l'être des choses et de leur réalité*, même si l'on est inévitablement, comme Jonas le sera du reste encore, amené à des considérations métaphysiques et éthiques.

Lorsqu'en 1986<sup>1</sup>, Jonas parle à nouveau de cette étape de son itinéraire, il raconte qu'il vit

combien le dualisme [...] *trouvait sa réfutation dans l'organisme* dont nous partageons le mode d'être avec tout ce qui est vivant. C'était donc, continue-t-il, la compréhension ontologique de ce dernier qui semblait pouvoir combler la faille où se tenaient séparées l'une de l'autre l'autocompréhension de l'âme et la science de la nature. Tel m'apparut — dit-il — le but de la philosophie de l'organisme ou d'une biologie philosophique<sup>2</sup>.

Se fait jour pleinement ici l'ambiguïté du rapport à la réflexion kantienne sur les êtres organisés. Tout comme Kant, Jonas est en quête d'un *passage*, il est devant un fossé à combler. Passage entre, dit-il, le versant matérialiste (dans l'étude de la nature) et le versant idéaliste (dans l'attention à la subjectivité moderne, au *cogito* isolé par Descartes) du dualisme moderne. Entre la nature et la liberté, disait Kant. Ce qui est troublant, c'est que le point de vue ontologique de Jonas semble le tenir éloigné de tout examen sérieux de la proposition kantienne, prudemment réfléchissante. La critique du dualisme semble reculer devant la finesse kantienne. Mais peut-être, après tout, y a-t-il quelque manière de penser que Kant est ici, comme ailleurs sa morale, tout à la fois modèle — non-dit, cette fois — et repoussoir — inaffronté. Il semble qu'il y ait là une hypothèse susceptible de clarifier le statut et la pertinence du projet jonassien aujourd'hui.

L'enjeu premier et moteur de la philosophie de l'organisme est de surmonter un problème ontologique. Et aux dires de Jonas, la question éthique ne surgit que comme une conséquence ultime de ce travail préoccupé avant tout de l'être de la nature et de la nature de l'être.

Gardons à l'esprit que chez Kant aussi l'examen de la téléologie naturelle aboutit (mais via une longue réflexion méthodologique sur l'application du principe de finalité) dans un développement qu'il qualifie lui-même de théologie morale. C'est là un des indices donnant à penser qu'il est peut-être

---

<sup>1</sup> Cf. « *Wissenschaft als persönliches Erlebnis* », conférence prononcée le 15 octobre 1986, publiée en 1987 (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht) dans un recueil portant le même titre. Je cite la traduction française de R. Brisart, parue dans les *Études phénoménologiques*, n°8, 1988, p. 9-32, sous le titre « La science comme vécu personnel » (Abr. : *Vécu*).

<sup>2</sup> *Vécu*, 22-23, nous soulignons.

un modèle sous-jacent, comme aussi un repoussoir, dont la critique n'est cette fois pas directe.

Examinons ce surgissement de l'éthique chez Jonas.

Dans l'Avant-Propos de l'ouvrage il n'est fait mention de la question éthique qu'en compagnie de la question théologique et comme dans ce registre des conséquences ultimes où l'on s'en remet à la conjecture spéculative, et cela veut dire, dans le dernier chapitre de l'ouvrage, au *mythe*<sup>1</sup>.

En parlant de mythe, on pourrait s'aventurer à penser que Jonas apparaît ici plus radicalement critique (quoique ce soit de manière bien moins argumentée) que Kant lui-même, aux yeux de qui il y va (dans ces développements ultimes de la troisième *Critique*, dans sa théologie morale) d'une nécessité de la raison pratique : celle-ci exige au fond une théologie morale, que le penseur kantien n'ira bien sûr jamais jusqu'à qualifier de mythe... même s'il s'agit d'un discours qui n'a aucune chance de pouvoir devenir déterminant : il est néanmoins rationnel. En évacuant sous forme de mythe ce genre de développement, Jonas essaierait-il de dépasser un modèle kantien infidèle à lui-même, insuffisamment radical ? La question mérite d'être posée.

Même perspective dans l'Introduction. S'il s'y agit de faire accepter « le témoignage de la vie », c'est que celui-ci appelle « à une révision du modèle conventionnel de la réalité »<sup>2</sup>. En un sens au moins, on suit ici encore les traces kantienne : chez Kant déjà, il y a au sein de la science naturelle une nécessité d'élargir les horizons d'une physique purement mécanique, dès lors qu'on rencontre et doit rendre compte des êtres organisés que nous livre l'expérience au sein de la nature. Le modèle dualiste conventionnel objet des attaques jonassiennes est donc déjà dépassé par la position kantienne.

Et une suggestion indique quelle orientation ontologique unitaire guide Jonas : « Même le passage de la substance inanimée à l'animée, le premier haut fait de la matière s'organisant pour la vie fut produit *par une tendance, dans les profondeurs de l'être*, vers les modes mêmes de liberté auxquels ce passage ouvrit la porte »<sup>3</sup>. Rompre l'isolement métaphysique de l'homme et le réintégrer dans l'ensemble du règne vivant, c'est aussi, par-delà, lui permettre d'être chez lui dans l'univers inanimé lui-même. Le premier essai confirme cet enjeu majeur de philosophie de la nature, d'anthropologie et

---

<sup>1</sup> Registre sur lequel, rappelons-le, « le lecteur de tendance plus positiviste » peut s'épargner de suivre l'auteur, c'est dire qu'il ne semble pas essentiel ou central au propos (*PhV*, x, 10).

<sup>2</sup> *PhV*, 2 ; 13-14.

<sup>3</sup> *PhV*, 4 ; 15, nous soulignons.

d'ontologie générale : Jonas indique que l'homme pourrait bien être « après tout » la mesure de toute chose « de par le modèle constitué par sa totalité psychophysique qui représente le maximum de complétude ontologique connue de nous », en ce sens qu' « à partir de [cette complétude], par réduction, on devrait pouvoir déterminer la spécificité de l'être au moyen d'une soustraction ontologique progressive jusqu'au minimum de la simple matière élémentaire », de sorte que la détermination de cette dernière devrait se faire dans les termes d' « une liberté en sommeil, non encore éveillée »<sup>1</sup>.

D'une part, on voit ainsi se préciser le monisme ontologique. Mais, de l'autre, peut-être n'est-on pas si loin ici de Kant, quand dans la foulée de l'introduction de la finalité dans la réflexion sur les êtres organisés dont l'interprétation l'exige, celui-ci était amené à désigner la moralité comme fin ultime (*Endzweck*), nouménale, de la nature dans son ensemble, faisant dès lors de l'homme la fin dernière de la nature (*letzte Zweck*), lui dont l'existence dans le monde des phénomènes est pour ainsi dire le présupposé naturel (la condition de possibilité) de la moralité : pour que la fin ultime ait la possibilité d'être dans la nature, il faut qu'il existe un être capable d'un acte moral, un être qui soit à la fois du monde sensible naturel et du monde nouménal.

N'y a-t-il pas chez Jonas un écho à la double appartenance nouménale et phénoménale de l'homme, fin dernière et condition de la fin ultime de la nature, chez Kant ? On peut le penser parce qu'en fait le monisme ontologique de Jonas vise aussi bien à *sauver la spécificité humaine* par-delà son inscription corporelle dans le monde matériel. Au bout du compte, le projet initial débouche sur une dimension *éthique* chez Jonas aussi. Selon ses dires, c'est en suivant dans le mouvement ascendant des niveaux de vie repérés déjà chez Aristote et qu'il lit comme autant de degrés sur une échelle de *liberté* croissante<sup>2</sup> atteignant son sommet chez l'homme, *qu'il s'ouvre enfin et seulement* à la question éthique :

En ce point culminant, dira-t-il, l'aventure de la liberté que la nature avait risquée avec la vie dans toute sa vulnérabilité devenait une affaire de responsabilité pour le sujet lui-même. C'est donc ici que s'ouvrait la dimension de l'*éthique* qui, comme science du devoir dépasse la science de l'être tout en prenant appui sur elle.

---

<sup>1</sup> *PhV*, 24 ; 33-34.

<sup>2</sup> *PhV*, 2 ; 14 ; *Vécu*, 27.

[Ainsi lui] apparut la nécessité de dépasser la raison théorique vers la raison pratique, c'est-à-dire vers l'*éthique*<sup>1</sup>.

En dépit de cette déclaration, l'enjeu éthique imprégnait *de part en part* et dès le départ sa phénoménologie du vivant. On peut l'y déceler dans le type de continuité ou d'unité qu'elle dessine du vivant ainsi que dans la manière dont y est cernée la spécificité humaine. Tout de même que chez Kant, c'est au fond bien plus une préoccupation de philosophie pratique qui exigeait le passage qu'entend opérer la troisième *Critique* entre philosophie théorique et philosophie pratique.

L'enjeu éthique imprègne *de part en part* le projet de Jonas, ai-je dit. En effet, à la fin de l'Introduction de 1966, Jonas évoque la question de la *signification* de cette aventure dans laquelle l'être s'est lancé avec la première forme de vie. La philosophie de la vie, conclut-il, se doit de traiter les deux ordres de choses, les faits organiques, d'une part, « l'auto-interprétation de la vie en l'homme », d'autre part. Il ne suffit pas de parcourir « l'échelle » des manifestations de la vie, il faut aussi inventorier « les idées grâce auxquelles l'homme, dans l'histoire, a affronté le défi théorique de la nature de la vie et de sa propre nature » — et il ajoute : « *Ce dernier thème était inévitablement moral* et, finalement, métaphysique »<sup>2</sup>. Ne s'agit-il pas déjà chez Kant de l'auto-interprétation de la vie en l'homme dans son jugement réfléchissant de finalité ? Chez lui déjà le thème abordé devenait inévitablement moral.

Il semble qu'on puisse approcher dans cette même perspective de parallèle entre Jonas et Kant l'usage *descriptif* que fait Jonas du terme de *liberté* pour parler de la spécificité ontologique du vivant.

Abordons donc à présent la description de l'organisme par Jonas.

### II. 3 La description phénoménologique du vivant : surgissement de la liberté

« Si l'esprit est préfiguré dès le début dans l'organisme, alors la liberté l'est aussi », raisonne Jonas, elle qui est habituellement considérée comme l'apanage de l'esprit et de la volonté. La thèse sera donc que « le métabolisme lui-même, le niveau fondamental de toute existence organique, la manifeste : qu'il est lui-même la *première forme de liberté* »<sup>3</sup>. Il s'est efforcé de montrer, annonce-t-il, « que c'est dans les sombres remous de la substance

---

<sup>1</sup> *Vécu*, 27-28.

<sup>2</sup> *PhV*, 6 ; 17, nous soulignons.

<sup>3</sup> *PhV*, 3 ; 14, nous soulignons.

organique primitive qu'un principe de liberté luit pour la première fois à l'intérieur de la vaste nécessité de l'univers physique »<sup>1</sup>.

Voilà pour le coup une thèse qui aurait bien arrangé Kant s'il lui était apparu le moyen de la défendre de manière à échapper au dogmatisme non critique. Mais justement, chez lui, ce moyen n'est autre au fond que le jugement réfléchissant relatif aux êtres organisés comme fins naturelles.

Pour que sa thèse ait un sens, Jonas prend la précaution d'avertir, il faut priver le concept de liberté de « toute connotation consciemment "mentale" » pour lui faire désigner « un mode d'être objectivement discernable », « une manière de mettre en œuvre l'existence, distinguant l'organique *per se* et dès lors partagée par tous les membres de la classe des organismes, mais par aucun non-membre » — la liberté devient alors « un terme ontologiquement descriptif »<sup>2</sup>.

Voilà encore qui aurait pu convenir à Kant si sa prudence ne lui avait pas interdit pareil artifice lexical. Pour parler du vivant, il se contentait donc, avec mille précautions, du registre de la finalité et des fins. Mais, après tout, la faculté des fins, c'est la faculté de désirer et dans sa forme supérieure, la volonté. La liberté n'est évidemment pas loin quand on parle d'une faculté des fins chez Kant. Et le développement par la suite de la réflexion sur les fins de la nature en une théologie *morale* le montre.

Du reste, Jonas est lui-même tout aussitôt obligé de nuancer : le mot « liberté » ne peut dans cette objectivisation perdre tout lien « à la signification qu'il a dans la sphère humaine » sous peine que l'usage qui en serait fait s'avère outrageusement léger :

Malgré toute leur objectivité physique, les traits décrits par ce mot au niveau primitif constituent le *fondement ontologique*, et déjà une *ébauche*, de ces phénomènes plus élevés qui appellent plus directement le noble nom et y sont des candidats plus manifestes ; et ces derniers restent encore liés aux humbles débuts comme à leur *condition de possibilité*<sup>3</sup>.

Ce que ces observations mettent en évidence, c'est donc bien que la continuité même du règne vivant se dit sous le couvert de cette *liberté* qu'il s'agira de découvrir dans le métabolisme : « La première apparition du principe dans sa forme objective élémentaire, nue, signifie que l'être se fraie un passage vers la série indéfinie des possibilités qui dès lors s'étend jusqu'aux confins les

---

<sup>1</sup> *PhV*, 3 ; 15.

<sup>2</sup> *PhV*, 3 ; 15.

<sup>3</sup> *PhV*, 3 ; 15, nous soulignons.

plus éloignés de la vie subjective et se tient, *en tant que tout*, sous le signe de la “liberté” »<sup>1</sup>.

Voilà qui ne serait autre au fond qu’une forme du « passage » cherché par Kant — si du moins cette proposition pouvait résister à l’épreuve du tribunal critique.

La continuité et l’unité du règne vivant est, chez Jonas, celle de la liberté elle-même.

Il semble bien qu’il parle ici de finalité inhérente au vivant comme tel, qu’il parle de finalité réelle de l’être, non simplement régulatrice, sa référence à Aristote en tout cas le suggère : il s’agit de rétablir la finalité bannie par les Modernes du discours de la science ; celle-là même qu’on trouvait chez les Anciens. La question kantienne à l’endroit de Jonas serait de savoir si ce discours a les moyens d’assumer (démontrer) le statut constitutif de la finalité. À cela près, recourir à la liberté, surtout réduite à un concept descriptif et non normatif, pour parler de l’organisme, ce n’est rien d’autre ni de plus, au fond, que recourir à la finalité. Ce que Kant faisait.

Inutile d’entrer ici dans le détail des convergences entre les descriptions kantienne et jonassienne : elles ne peuvent étonner, puisqu’on décrit la même chose.

L’être organisé qu’on peut nommer fin naturelle, disait Kant, est cause et effet de lui-même, il s’organise lui-même, il possède une force formatrice qu’il communique aux matériaux qui n’en disposent pas, ses parties sont réciproquement cause et effet de leur forme.

Jonas insiste à son tour sur le caractère *formel* de l’identité du vivant et sur le fait qu’il s’agit de son *propre pouvoir* de se maintenir, de maintenir *son identité*. Donc sur une force formatrice et une perpétuation de soi *par soi*.

Le métabolisme est « échange de matière avec les alentours »<sup>2</sup>. Cet échange détermine un type d’*identité* nouveau, qui n’est plus identité matérielle, mais *formelle*. Le métabolisme caractérise ce mode d’être en lequel

les parties matérielles en lesquelles consiste l’organisme à un instant donné sont seulement temporaires [...]; ce sont des contenus passagers dont l’identité matérielle conjuguée ne coïncide pas avec l’identité du tout [...] qui maintient *sa propre identité* par l’acte même par lequel de la matière étrangère traverse son système spatial, la *forme vivante*<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> *PhV*, 3 ; 15.

<sup>2</sup> *PhV*, 86 ; 75.

<sup>3</sup> *PhV*, 86 ; 75, nous soulignons.



La spécificité de cette identité nouvelle est d'être l'œuvre, la tâche propre de l'individu vivant lui-même. Cette identité en effet est telle que la forme vivante « n'est jamais la même matériellement et pourtant elle perdure comme son même *soi, par ceci* qu'elle ne reste pas la même matière »<sup>1</sup>. La mêmeté matérielle se maintenant dans le temps, pour l'organisme, signifierait la mort, le non-être. La « possibilité d'être entièrement neuve » qui apparaît avec la vie tient en ceci que les vivants constituent leur propre *unité* « en vertu d'eux-mêmes, pour eux-mêmes » ; ils *se maintiennent* « *continûment par eux-mêmes* ». Dans l'organisme, « les contenus matériels dans leur succession sont des phases de passage pour la *perpétuation de soi de la forme* », dit-il encore<sup>2</sup>. En ce sens, dès qu'il y a vie, il y a liberté, et la hiérarchisation du règne vivant est affaire d'accroissement de la liberté, de gain de nouveaux horizons de liberté venant s'ajouter à cette liberté première du métabolisme qui fait échapper à l'identité immédiate, vide — mais stable et sûre — de la matière, pour accéder à l'identité *interne, précaire*, médiate et fonctionnelle de l'organisme.

Bref, on retrouve chez Jonas toute la description kantienne et il n'y a pas grand chose de plus, hormis la liberté. Kant ne va pas jusque-là. Mais la liberté au sens *descriptif*, ce n'est rien d'autre ou de plus, au fond, que la finalité.

La *téléologie* apparaît, écrit encore Jonas, là où l'identité continue de l'être n'est pas assurée par la simple persistance inerte d'une substance, mais est sans cesse exécutée par un *acte*, et par quelque chose qu'il *faut* faire afin de demeurer tout simplement : *c'est une question d'être-ou-ne-pas-être que celle de savoir si ce qui est à faire est fait (whether what is to be done is done)*<sup>3</sup>.

Exprimé ainsi, le mode d'être de l'organisme manifeste *le lien profond de la question ontologique et de la question éthique*. Ceci éclaire d'une autre lumière le caractère crucial du concept de vie pour l'ontologie : la vie est le concept ontologique crucial parce qu'elle est le concept ontologique où prend son origine la question éthique du devoir, elle est conceptuellement le lieu de fondation de l'éthique dans l'ontologie. Si, comme le suggère la présentation de l'ouvrage et comme l'exprimera de manière plus complète le *mythe* du dernier chapitre, il faut créditer la substance originelle des potentialités qui s'actualisent avec la vie et s'il faut penser l'homme en continuité avec les formes de vie élémentaires et la liberté originelle du métabolisme, alors la

---

<sup>1</sup> *PhV*, 86 ; 75-76, nous soulignons.

<sup>2</sup> *PhV*, 90 ; 80, nous soulignons.

<sup>3</sup> *FBI*, 116-117, nous soulignons.

voie est tracée pour une fondation ontologique du devoir dans l'être, de l'éthique dans une ontologie et une philosophie de la nature. La nécessité qu'il peut y avoir à sauver une certaine manière d'anthropomorphisme se comprend d'autant mieux : parce que la nature donne naissance à l'homme, il faut attribuer à l'être de la nature les potentialités de ces plus hauts développements et c'est dans ces potentialités de la substance originelle, qu'elle actualise peu à peu dans l'évolution du règne vivant, qu'il faut chercher la source de l'*obligation* propre de l'homme.

Ce qui est frappant, c'est que structurellement, nous avons déjà la même exposition chez Kant : une fois la téléologie introduite pour décrire le vivant, la nature comme tout est à envisager comme accueillant des fins, l'homme comme condition de la moralité étant sa fin dernière (condition d'une fin ultime, morale).

Et en dépit de l'introduction osée de la liberté chez Jonas, le condensé conceptuel kantien demeure étonnamment pertinent : tous les éléments s'en retrouvent chez Jonas<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> En voici des exemples. L'identité du vivant, répète Jonas, n'est pas « réductible aux identités immédiates des parties qui le composent », « la totalité s'intègre soi-même dans une opération active, et la forme pour la première fois est la *cause* plutôt que le *résultat* des collections matérielles dans lesquelles elle subsiste successivement ». Puis, cette idée que l'organisme est caractérisé par ceci que par-delà un « flux des parties constituantes momentanées », il présente une « permanence configurative par *remplacement* — et ainsi la continuité du “tout” » (une montre ne remplace pas d'elle-même les parties défectueuses, au contraire de l'être organisé, disait Kant, on l'a vu). Ou encore, ces expressions : « Des systèmes de matière qui sont des unités d'un divers [...] *en vertu d'eux-mêmes*, pour eux-mêmes, et *se maintenant continuellement par eux-mêmes* » (PhV, 79 ; 89). Et puis encore, ces accents, dans une note (PhV, 76 ; 86), qui reprend l'idée de l'organisme *cause et effet de soi-même* : « Quand nous appelons un corps vivant un “système métabolique”, nous devons comprendre dans cette expression que le système lui-même est entièrement et continuellement le *résultat* de son activité métabolisante, et en outre qu'aucun “résultat” ne cesse d'être un objet de métabolisme tant qu'il en est aussi un *agent* » (nous soulignons). Avec cette conséquence, qu'on trouvait dans le texte kantien : « Pour cette seule raison, il est inapproprié de comparer l'organisme à une machine » : le rôle du métabolisme n'est pas une simple alimentation de machine en carburant, c'est « de construire originellement et de *remplacer continuellement les parties mêmes* de la machine. Le métabolisme est ainsi le devenir constant de la machine elle-même — et ce devenir lui-même est *accompli par* la machine : mais pour une telle prestation, il n'y a *pas d'analogue* dans le monde des machines ». Quant à la spécificité de la *reproduction*, constance de la forme dans l'espèce, elle ne peut manquer d'être présente évidemment : « Dans le cas de ces structures

#### II. 4 Et Dieu dans tout cela ? Par delà la limite : dogmatisme ou mythe ?

Peut-on tirer des conclusions de tout ceci, des convergences avec Kant en même temps que de la critique en bloc du mode moderne de pensée ? Peut-on dire si l'on a ici affaire à des affirmations dogmatiques de finalité dans la nature, et pour ainsi dire au mépris de ce que dit Kant ? Ou peut-être n'a-t-on, à mieux y regarder, affaire qu'à une défense et illustration ainsi qu'à une mise en application du principe transcendantal kantien (de la faculté de juger) comme nécessaire à la compréhension du vivant ? Telle est la question à mes yeux.

Après tout, cette nécessité, Kant y insiste lui-même : impossible pour nous de comprendre les êtres organisés sans recourir à la finalité. Et même Kant affirme qu'à partir du moment où l'on se trouve ainsi contraint d'introduire de la finalité dans la nature pour en comprendre certaines productions, alors on ne peut qu'être obligé d'appliquer ce mode de pensée ou d'interprétation à l'ensemble du système de la nature comme tel, et mené à poser un entendement qui agit de manière finale à l'origine du système lui-même, et en dehors de lui, pour lui imposer la finalité.

Jonas dit de son côté qu'il faut prêter la finalité à la substance matérielle même, ce qui fait inévitablement penser à cette forme de *dogmatisme* qu'est l'hylozoïsme condamné par Kant, mais Jonas est aussi conduit à poser un Dieu, qui, dit-il, ne peut être mathématicien (Essai 3). Ce ne peut être le dieu mécanicien, horloger ou mathématicien des Modernes.

Sans entrer dans les détails, faute de temps, il faut souligner que le Dieu « mécanicien » qui, selon Kant, connaîtrait les vivants sans recours à la finalité est bien loin, dans la lettre du texte kantien, de la caricature de ce Dieu mathématicien prétendument moderne que rejette Jonas. La distance se

---

mécaniques-ci, à savoir les organismes, au contraire des structures cosmiques plus durables, nous sommes constamment témoins de leur venue-à-l'être dans les cas individuels. Si donc la genèse appartient jamais au tableau complet de l'entité elle-même, c'est bien ici ; mais la genèse en question *écarter résolument du modèle mécaniste*. Car dans la génération toujours répétée d'individus hautement organisés à partir d'un germe infinitésimal, la mise en œuvre d'un *plan* préalable de croissance et de développement semble évidente. [...] En termes de relation de cause à effet, dès lors, le parent ne rend pas seulement compte de l'existence de sa descendance mais aussi de la *forme* de celle-ci par ceci que lui-même possède cette forme absolument identique. C'est là un modèle très différent de l'enchaînement mécaniste de la cause et de l'effet et qui suggère fortement l'opération d'une *causa formalis* en plus d'une *causa efficiens*, ou l'existence de formes substantielles qui se trouvaient par ailleurs exclues du système entier de l'explication naturelle » (*PhV*, 42 ; 55).

marque bien dans ce passage où Kant écrit : « Aucune raison humaine (ni aucune raison finie, qui serait selon la qualité semblable à la nôtre, mais qui la dépasserait de beaucoup selon le degré) ne peut espérer comprendre la production, ne serait-ce que d'un brin d'herbe, à partir de simples causes mécaniques »<sup>1</sup>.

Ceci dit fort clairement que lorsque Kant n'exclut pas qu'un entendement infini puisse s'expliquer les êtres organisés (qui sont pour nous des fins naturelles) en termes de pur mécanisme, il faut comprendre que nous ne pouvons nous faire *aucune idée* de ce que savoir ou connaître, ou même penser peut vouloir dire pour pareil entendement et qu'il est clairement insuffisant de le doter de *tout ce que la science* « humaine » peut viser dans le chef des Modernes ! Tandis que le prétendu Dieu mathématicien des Modernes décrit par Jonas n'est rien d'autre qu'une intelligence humaine (« finie » donc dans le vocabulaire de Kant dans ce passage) portée à son plus haut degré (sans limites à son pouvoir de connaître, c'est-à-dire de posséder une science : ce que les humains appellent une science), mais de *même* « qualité ». Il est clair que la tentative de Jonas : dire comment un Dieu « mathématique » connaîtrait des vivants, n'a aucun sens aux yeux de Kant ; c'est bien là dépasser les *limites* de ce que peut l'intelligence humaine...

Mais le second aspect de cette question du Dieu doit être tenu en compte dans la comparaison.

Jonas retrouve lui-même un autre Dieu (comme Kant dans sa théologie morale !). Chez Jonas, c'est ce Dieu « mythique », celui de la spéculation métaphysique dans laquelle, a-t-il annoncé, le lecteur n'est pas obligé de le suivre. De ce point de vue, la question qui pourrait être posée se formulerait par exemple ainsi : au fond, en parlant de finalité, Jonas se réclame d'Aristote, contre les Modernes ; en parlant de mythe, il se réclame de Platon, contre les Modernes toujours, mais n'est-ce pas un leurre ? D'une part, à l'analyse, ce n'est pas l'ontologie aristotélicienne qu'il vise à rétablir, c'est bien plutôt un monisme d'inspiration moderne, spinoziste à vrai dire. Alors peut-être, sous le couvert du mythe pseudo-platonisant<sup>2</sup>, est-ce bien autre chose qui se dessine. Et si c'était au fond la nécessaire maxime du jugement réfléchissant kantien ?

C'est là l'ultime suggestion que l'on pourra faire ici. En parlant de mythe, peut-être implicitement Jonas vise-t-il à *rétablir dans son propre*

---

<sup>1</sup> Ak. v, 409, § 77.

<sup>2</sup> Pour se justifier de recourir au mythe, Jonas invoque Platon, mais le mythe est immédiatement *pseudo-platonisant* en un premier sens, patent, car loin d'être grec il est très largement judaïque.

*discours la limite kantienne* entre savoir et penser, ou mieux entre le discours déterminant et le discours seulement réfléchissant qui, chez Kant aussi, retrouve un Dieu, et comme ce sera le cas chez Jonas, le retrouve essentiellement dans une réflexion d'ordre moral. Pour ce qui est de la différence entre connaître et penser, Jonas avoue dans ses *Souvenirs* recourir au mythe pour parler de Dieu *en raison de la critique kantienne*<sup>1</sup>. Qu'il rétablisse la distinction entre jugement réfléchissant et déterminant pour parler de finalité de la nature est moins net. Pour donner corps à cette suggestion, il importerait d'examiner la question de savoir si en introduisant dans son ouvrage cette barrière du mythe, Jonas ne rétablit pas tacitement le statut seulement réfléchissant du discours finaliste qu'il tient ? C'est-à-dire la limite kantienne entre le principe de finalité comme *nécessaire et interne à la science de la nature* (aux descriptions) et les réflexions auxquelles ce principe mène via *le principe « étranger » d'un Dieu*. Si l'on relit à rebours, et après le mythe, toute la démarche, n'est-on pas tenté de le penser ? Et de regarder la structure générale selon laquelle, *a posteriori*, Jonas a organisé ses essais pour en faire un livre comme suivant un cheminement analogue à celui que décrit la « Critique du jugement téléologique » : *Analytique* (description critique et nécessité du concept de fin), *Dialectique* (articulation du mécanisme et du recours à la vision finale de la nature) puis ses amples développements *méthodologiques* vers une théologie morale, dans un discours nécessité par ce qui précède (la subordination du mécanisme au finalisme) et par les exigences de la raison pratique (établissement du *passage* du théorique au pratique). Chez Jonas, la *description* (Analytique) prend une ampleur considérable parce qu'elle va du métabolisme élémentaire à l'homme faiseur d'images et utilisateur/inventeur de concepts, et comme annoncé, mêle ou entrelace sans arrêt le parcours des degrés d'être et de vie et la critique de l'ontologie moderne dont l'insuffisance manifestée rend nécessaire le retour à la finalité (les essais 1 à 7 intègrent ainsi Analytique et Dialectique (discussion de la thèse mécaniste par l'antithèse finaliste)). La *Transition* (située entre l'essai 7 et l'essai 8) puis le huitième essai se centrent sur les conséquences de ce qui précède eu égard à l'homme et aux rapports entre pensée théorique (ontologie) et pratique (morale, discours du devoir-être). C'est le *passage* expressément recherché (Introduction) et établi (Méthodo-

---

<sup>1</sup> H. Jonas, *Souvenirs*. D'après des entretiens avec Rachel Salamander, trad. de l'allemand S. Cornille et Ph. Ivernel, Paris, Bibliothèque Rivages, 2005, p. 261 : « Certes il me semble qu'une métaphysique ne peut développer directement un concept de dieu, cette voie lui étant barrée depuis la critique kantienne de la raison (d'où mon recours au mythe) ».

logie) par Kant. Enfin, chez Jonas, les mises en garde *méthodologiques* sur le statut du Dieu dont il sera question ne manquent pas : il ne faut pas le confondre avec d'autres (essais 9 et 10). Le mythe final (essai 11), complété de l'épilogue, tiendrait lieu de squelette de théologie morale...

La construction même de l'ouvrage de Jonas ne serait-elle pas kantienne, après tout ?

Mais peut-être n'y a-t-il là qu'illusion d'optique...