

Philosophiques

Jonas, Hans, Le phénomène de la vie : vers une biologie philosophique, trad. D. Lories, De Boeck Université, Bruxelles, 2001, 288 p. (Coll. Sciences, éthiques, sociétés)

Kim Sang Ong-Van-Cung

Spinoza sous le prisme de son anthropologie
Volume 29, numéro 1, printemps 2002

URI : [id.erudit.org/iderudit/009571ar](https://doi.org/10.7202/009571ar)
<https://doi.org/10.7202/009571ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN 0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Ong-Van-Cung, K. (2002). Jonas, Hans, Le phénomène de la vie : vers une biologie philosophique, trad. D. Lories, De Boeck Université, Bruxelles, 2001, 288 p. (Coll. Sciences, éthiques, sociétés). *Philosophiques*, 29(1), 150–153. <https://doi.org/10.7202/009571ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 2002

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne. [<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>]

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. www.erudit.org

universel et commun à tous, en font rêver plusieurs qui aimeraient bien les voir transposés aux diverses langues de communication. Rousseau n'exprime-t-il pas, comme bien d'autres d'ailleurs, son souhait en affirmant : « s'il y avait une langue naturelle et commune à tous les hommes ». Bien que cette dernière aspiration semble bien irréalisable, l'hypothèse d'un discours intérieur a, par contre, été prise au sérieux par certains philosophes au cours de l'histoire. Comme le démontre Panaccio dans son étude, Guillaume d'Ockham est celui qui en a présenté la version la plus complète en ce qui a trait aux périodes de l'Antiquité et du Moyen Âge. L'influence immédiate de ce penseur du quatorzième siècle à l'égard du langage intérieur fut très importante, mais s'est diluée par la suite. L'idée n'a pas disparu pour autant et a repris de la vigueur ces dernières décennies. Malgré tout, les cognitivistes contemporains qui défendent la thèse du *language of thought* méconnaissent, dans presque tous les cas, les développements du passé sur l'*oratio mentalis*, de même que les médiévistes ne s'intéressent guère de nos jours à cette problématique actuelle. La grande force de l'ouvrage que nous présente Panaccio est justement celle de perpétuer le dialogue qui constitue, finalement, le cœur même de l'entreprise philosophique. L'étude permet ainsi que se manifeste une curiosité réciproque entre des domaines philosophiques qui s'ignorent le plus clair du temps. Et pour nous, médiévistes, il s'agit là d'une manière concrète et efficace de souligner à nos contemporains que notre objet d'étude n'a pas qu'un intérêt historique, mais qu'il peut également servir à résoudre certains problèmes d'ordre pratique et théorique. Bien qu'il s'agisse d'un ouvrage dont les nombreuses problématiques abordées sont souvent complexes et dont certaines donnent parfois le vertige en raison de la profusion impressionnante d'informations données sur tel ou tel aspect du discours intérieur, comme le passage sur "Le jeu des triades" dans lequel sont présentées de multiples classifications ternaires des différents sens du mot *verbum* — l'A. se réfère lui-même à ces triades en utilisant l'expression révélatrice de "tourbillon de triades" (p. 167) —, on peut conclure que Panaccio a, au bout du compte, remporté son enjeu initial qu'il énonce ainsi dans son introduction : « Le pari de ce livre est que cette interrogation (de savoir où, comment et pourquoi s'est développée, de Platon à Guillaume d'Ockham, l'idée d'une pensée abstraite et discursive, indépendante des langues mais constituée de signes et dotée comme elles d'une syntaxe et d'une sémantique compositionnelles finement articulées) mette au jour une histoire doctrinale, riche et philosophiquement intéressante » (p. 26).

GUY HAMELIN
Universidade de Brasília

Jonas, Hans, *Le phénomène de la vie : vers une biologie philosophique*, trad. D. Lories, De Boeck Université, Bruxelles, 2001, 288 p. (Coll. Sciences, éthiques, sociétés)

Le Phénomène de la vie est un recueil d'études rassemblées par Hans Jonas ; il propose une philosophie de la vie susceptible d'éclairer et de fonder son éthique de la responsabilité. En effet, outre les recherches de Jonas sur le gnosticisme, le public connaissait *Le Principe Responsabilité*, traduit par Jean Greisch en 1990, qui propose une éthique prenant en compte le risque majeur que fait courir à l'homme la civilisa-

tion moderne devenue technique de part en part. Ce livre qui connut un grand succès constituait à peu près le seul ouvrage auquel le public de langue française pouvait avoir accès, mais avec la traduction du *Phénomène de la vie*, et d'autres essais, comme *Puissance ou impuissance de la subjectivité*, (traduit par N. Frogneux, Cerf, 2000), ou encore *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, le lecteur peut mieux prendre la mesure de l'unité de l'œuvre de Jonas.

Le but du *Phénomène de la vie* est, comme l'indique son titre, de proposer une biologie philosophique. Le projet qu'il présente au lecteur est celui d'une philosophie unitaire de la vie organique et de l'esprit. Jonas s'écarte résolument de « l'existentialisme contemporain » qui accentue le dualisme philosophique hérité du cartésianisme (âme / corps ; liberté / déterminisme), il privilégie l'homme en lui attribuant des caractéristiques qui appartiennent néanmoins à l'existence organique. En refusant au monde organique « la pénétration de vue qu'est censée enseigner la prise de conscience de soi » (Avant-propos, p. 9), l'existentialisme, et en général le dualisme, dans lequel s'enracine la science moderne, demeure aveugle à la dimension d'intériorité qui appartient à la vie, ne voit pas combien l'organique préfigure l'esprit. Jonas met plutôt l'accent sur le fait qu'est indispensable « l'idée de stratification, de la superposition progressive de niveaux, avec la dépendance de chaque niveau supérieur par rapport à l'inférieur et la conservation de tout l'inférieur au niveau supérieur » (Introduction, p. 14).

La composition de l'ouvrage, où cinq des onze essais sont consacrés au sentir — la perception (I), le métabolisme (III), le lien de la perception, du désir, de l'émotion, et du mouvement (IV), la noblesse de la vue (VI), la production d'images et la liberté (VII) — atteste que cette notion est centrale. En effet, les autres essais contribuent à la discussion de certaines positions philosophiques induites par des théories scientifiques importantes pour le vingtième siècle (les essais sur le darwinisme, la cybernétique, divers appendices, sur l'ADN), enfin un dernier groupe trace des perspectives plus religieuses ou théologiques. Mais la notion de « sentir » est centrale pour cette philosophie unitaire de la vie, et Jonas souligne le privilège du sentir pour l'être vivant, et affirme que sentir et être libre sont essentiellement liés. Le vivant est une force plastique, c'est-à-dire une forme individuelle qui se maintient continûment, dans un acte incessant de perpétuation de soi ; cette forme est l'identité vivante de soi dans le changement.

Or la libre souveraineté de la forme repose sur la satisfaction du besoin, où le métabolisme prouve qu'il dépend de son milieu avec lequel il vit en interaction :

Cette transcendance implique une intériorité ou subjectivité qui, si faible sa voix soit-elle, imprègne de la qualité d'ipséité ressentie toutes les rencontres se produisant dans son horizon. Il faut que cette ipséité soit là pour que la satisfaction ou la frustration fassent une différence. Que nous l'appelions sentiment, sensibilité et réponse au stimulus, appétit ou inclination, cette intériorité abrite, à un certain degré (fût-il infinitésimal) de prise de conscience, la préoccupation suprême que l'organisme a de son propre être et de sa perpétuation dans l'être — c'est-à-dire que l'organisme est centré sur soi — et elle comble en même temps le gouffre qualitatif à l'égard du reste des choses grâce à des modes sélectifs de *relation* qui, dans leur spécificité et leur urgence, remplacent pour l'organisme l'intégration générale des objets matériels dans leur contexte physique. Ceci réaffirme partiellement ce qui a été dit auparavant à propos de l'autotranscendance de la vie. Mais l'horizon ouvert signifie aussi bien affectivité que spontanéité, exposition à l'extérieur qu'accès à l'extérieur :

c'est seulement en étant sensible que la vie peut être active (Essai III : Dieu est-il mathématicien ? La signification du métabolisme, pp. 93-94).

Jonas use de la notion de transcendance et d'horizon telle qu'elle est issue de la phénoménologie de Husserl et de Heidegger dont il a suivi les cours : « Par "transcendance" de la vie, nous visons le fait qu'elle entretient un horizon ou des horizons par delà son identité ponctuelle » (p. 94). Mais il enracine ces notions dans une philosophie de la vie et pas dans une transcendance de l'*ego* de type husserlien, ou dans le dévoilement de l'être — Jonas consacre à Heidegger le neuvième essai (Heidegger et la théologie) pour reconnaître, à juste titre, le caractère profondément païen, et aussi (p. 251) « l'immanentisme essentiel » de la pensée de Heidegger. Hans Jonas est un penseur de la transcendance dans le cadre d'un monisme de la vie, cet accent mis sur la transcendance n'est pas sans le rapprocher de Levinas ; il affecte de croire vrai un mythe : le dieu originaire choisit de s'abandonner, sans reprise possible, au risque du hasard et de perdre. L'avènement de l'homme est une promesse et un risque, celui du savoir et de la liberté, et « avec ce cadeau qui est suprêmement à double tranchant l'innocence du simple sujet de la vie s'accomplissant elle-même a été remplacée par la charge de la responsabilité sous la disjonction du bien et du mal » (Essai XI : L'immortalité et la mentalité moderne, p. 277). Selon Jonas, être créé à l'image de Dieu signifie pour l'homme avoir à vivre avec l'image de l'homme. Cette caractéristique de l'homme qui « vit l'idée d'homme » (p. 193), rend raison du « Principe Responsabilité », car qu'il y ait quelque chose plutôt que rien n'est en rien une évidence, et l'humanité a bien à se poser la question de sa propre pérennité, car ce qu'il s'agit alors de protéger, dans une telle éthique, n'est pas notre vie, mais celle des générations à venir, non encore nées, ainsi se marque la dissymétrie de la relation de responsabilité fondée sur la vulnérabilité du visage d'autrui (cf. p. 279).

Mais quoi qu'il en soit de ce que Jonas nomme « la secrète sympathie qui relie notre être à la condition transcendantale », la philosophie de la vie est une critique du dualisme ; elle offre sa part d'immanentisme. La première forme de la liberté est en effet le métabolisme ; alors que l'organisme est dépendant de son milieu, il esquisse le geste même de la liberté : être (un) soi. Plus la distance s'accuse entre le besoin et sa satisfaction, plus la liberté se rend manifeste. La plante a une relation immédiate avec son milieu, et parce que son besoin est satisfait grâce à la contiguïté des organes et de l'approvisionnement, elle trouve directement à s'alimenter dans le milieu. Mais le décalage entre le besoin et la satisfaction, qui est patent avec la vie animale, fait émerger la sensation et l'émotion : la sensation correspond à la distance spatiale (l'animal flaire, entend, ou voit sa nourriture de loin), l'émotion à la distance temporelle (le désir d'une proie différée pour le moment ; la peur qui commande la fuite imminente devant les prédateurs. L'animal sent et il ressent. Ainsi parce que nous sommes des vivants, capables d'affection, sommes nous préparés pour connaître la vie, « il n'y a pas d'organisme sans téléologie ; il n'y a pas de téléologie sans intériorité ; et la vie ne peut être connue que par la vie » (p. 99).

C'est la raison pour laquelle la transition de la philosophie de l'organisme à la philosophie de l'homme se fait tout en douceur : l'homme est capable de faire des images, et de tirer de sa perception l'*eidōs*.

La nouvelle médiation consiste dans l'interposition de l'*eidōs* abstrait et mentalement manipulable entre le sens et l'objet réel, tout comme au niveau de la médiation animale la perception des objets s'interposait entre l'organisme et

sa relation primaire au milieu. L'homme imageant et parlant sans cesse de voir les choses directement : il les voit à travers l'écran de représentations qui se sont mises à le posséder de par ses propres transactions antérieures avec des objets et qui sont évoquées par le contenu perceptif présent, l'imprégnant de leur charge *symbolique*, et s'ajoutant à celle-ci en raison de la nouvelle expérience elle-même. (p. 192)

C'est donc le mérite de cette philosophie unitaire de la vie de trouver à dire l'autotranscendance de la vie, qui est esprit et liberté, ne serait-ce que dans une ultime version de la philosophie de la vie.

KIM SANG ONG-VAN-CUNG

Université de Poitiers

Goddard, Jean-Christophe, *La philosophie fichtéenne de la vie : le transcendantal et le pathologique*, Paris, Vrin (coll. « Histoire de la philosophie — Temps modernes »), 1999, 239 pages.

Les commentateurs ont souvent soutenu la thèse suivant laquelle le projet fichtéen de la *Doctrine de la science* serait de nature essentiellement épistémologique. Cette lecture s'en tient toutefois à la lettre du fichtéanisme, qu'elle ne fait que répéter sans la comprendre. Pour accéder à l'esprit de la *Doctrine de la science*, il faut poser la question du sens de l'intérêt du philosophe à l'égard de la question du fondement de la possibilité de la science en général. Sur cette question, le livre de Goddard offre une lumière nouvelle. Loin de trouver son origine dans des préoccupations d'ordre épistémologique, dit Goddard, le projet fichtéen de la *Doctrine de la science* ressortit avant tout au domaine religieux. En effet, le « principe méthodologique » (p. 19) qui guide la réflexion fichtéenne, écrit-il, est celui-ci : penser n'est pas vivre. Si simple qu'il puisse paraître, ce principe méthodologique n'est selon lui ni plus ni moins que le mot d'ordre qui fonde l'attitude critique dont la philosophie transcendantale est le produit théorique. Cette attitude consiste à résister à la tentation de nier la distinction qui existe entre la pensée et la vie, c'est-à-dire entre le sujet et l'objet, tentation à laquelle cède le dogmatisme (le dogmatisme de type réaliste en réduisant la pensée à la vie (le sujet à l'objet), le dogmatisme de type idéaliste en réduisant la vie à la pensée (l'objet au sujet)). Cette tentation a son origine dans le désir de saisir conceptuellement le point d'unification de la pensée et de la vie, c'est-à-dire dans le désir du bonheur que conditionne cette saisie. Or Dieu est ce point d'unification (chez le réaliste, Dieu est en effet cause première, chez l'idéaliste, il est substance subjective). Le philosophe critique nie donc la possibilité du bonheur parce qu'il nie la possibilité de la connaissance de Dieu. L'attitude critique est donc une attitude essentiellement religieuse : elle consiste à admettre que rien n'est au-delà de Dieu, que Dieu ne peut être connu, mais seulement vécu. En d'autres termes, l'attitude critique consiste à subordonner le philosophique au religieux, le savoir à la foi, comme le remarque Hegel dans *Foi et savoir*. Or s'il n'y a pas de savoir de l'absolu, la philosophie ne peut être qu'une théorie du non-savoir de l'absolu, c'est-à-dire la démonstration que l'objet peut être déduit du sujet ou, en d'autres termes, le savoir de la foi, et que, tout savoir reposant sur la foi en Dieu, Dieu ne saurait être à son tour l'objet d'un savoir. Au fondement de la *Doctrine de la science* se trouve par suite une expérience (un fait vécu), l'expérience du religieux telle qu'elle