

LE DÉTACHEMENT DE L'IMAGE UNE LECTURE ÉCO-PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE HANS JONAS

Nathalie FROGNEUX
(Université catholique de Louvain)

La peinture fut la première passion de Jonas, qui n'hésitait pas à croquer ses professeurs durant les cours. Les Archives Jonas de Constance ont d'ailleurs gardé dans un cahier de dessins l'un de ses portraits très touchant de Husserl au printemps 1923 ainsi que des croquis de Heidegger datant du semestre d'hiver 1925/1926¹. Lorsque Jonas désigne les sommets de l'humanité, il cite Raphaël, indépassable selon lui, comme Michel-Ange, mais aussi Newton. Soulignons simplement que l'art était ce qui le rattachait le plus fondamentalement à son époque et à son temps : « Je conserve jusque dans la vieillesse, et à peine atténuée, une sensibilité innée pour les arts plastiques et la poésie : autant qu'avant, je suis ému par les œuvres que j'ai appris à aimer et avec lesquelles j'ai vieilli. Mais l'art de notre époque m'est étranger, je ne comprends pas son langage, et sous ce rapport je me sens déjà étranger dans ce monde »². Peut-être ce premier amour l'a-t-il amené vers la notion d'image et d'*homo pictor* comme notion centrale de son anthropologie, mais aussi de son épistémologie³.

I. Une relation complexe à la phénoménologie

La peinture est en effet au cœur de l'anthropologie jonassienne, puisqu'il décrit la différence anthropologique comme la capacité de produire des images. Le texte intitulé « *Homo pictor und die differentia des*

¹ Voir les reproductions dans *Études phénoménologiques*, 33-34, 2001, p. 6 (numéro spécial : « Hans Jonas et le mouvement phénoménologique »).

² H. Jonas, « Fardeau et bénédiction de la mortalité », in *Évolution et liberté*, trad. fr. S. Cornille & Ph. Ivernel, Paris, Payot, 2000, p. 155-156.

³ Voir notamment J. Dewitte, « Préservation de la nature et image de l'homme », *Études phénoménologiques*, 8, 1988, p. 13-68. ; F. Kersten, « Image-Making and the Nature of the Imagination », *Études phénoménologiques*, 33-34, 2001, p. 47-87. ; N. Frogneux & R. Franzini Tibaldeo (coord.), *Image et corps vivant : penser à partir de Hans Jonas*, numéro spécial de la *Revue philosophique de Louvain*, 117, 2, 2019.

Menschen » (1961), en témoigne⁴. Nous le connaissons dans la traduction française de Danielle Lories qui, sans jamais se vouloir jonassienne, a joué un rôle décisif dans la réception francophone de cet auteur.

Dès la fin des années 1980, Jacques Taminiaux et les jeunes chercheurs autour de lui travaillent les textes de Jonas, moins d'ailleurs celui du *Principe responsabilité* paru quelques années plus tôt que ceux de la phénoménologie du vivant. Ainsi, la revue *Études phénoménologiques* a été un médium de premier plan pour la réception francophone de Hans Jonas, notamment en lui consacrant trois numéros spéciaux. En 1988, un premier numéro est coordonné par Robert Brisart qui signe l'avant-propos en reprenant la question de la philosophie comme science rigoureuse de Husserl et pose Jonas comme l'héritier de la question de la *Lebenswelt*. Ce numéro porte simplement le titre *Hans Jonas*. À cette occasion, Robert Brisart offre une traduction originale de « La science comme expérience vécue »⁵, un texte très personnel dans lequel Jonas se livre à une analyse rétrospective de sa trajectoire philosophique. Deux commentaires y sont associés, l'un de Jacques Dewitte, « Préservation de l'humanité et image de l'homme », l'autre de Strachan Donneley, « Hans Jonas : la Philosophie de la nature et l'Éthique de la responsabilité »⁶.

En 1996, un deuxième numéro spécial consacré à Jonas intitulé *Phénoménologie et philosophie de la nature* est coordonné par Pierre Destrée et Jacques Dewitte. À cette occasion, Danielle Lories nous offre une traduction originale d'un texte majeur pour la biologie philosophique de Jonas paru en 1968, « Les fondements biologiques de l'individualité »⁷, à côté des huit articles qui portent principalement sur la question de la téléologie au sein du vivant et de la forme animale chez Adolf Portmann.

⁴ H. Jonas, « La production d'image et la liberté humaine », in *Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*, trad. fr. D. Lories, Bruxelles, De Boeck, 2001, p. 167-190.

⁵ H. Jonas, « La science comme expérience vécue », trad. fr. R. Brisart, *Études phénoménologiques*, 8, 1988, p. 9-32.

⁶ Parallèlement, en 1991, Jacques Taminiaux signe un article important consacré à Hans Jonas : « Sur une éthique pour l'âge technologique », *Le Messager Européen*, 5, 1991, p. 187-202.

⁷ H. Jonas, « Les fondements biologiques de l'individualité », trad. fr. D. Lories, *Études phénoménologiques*, 23-24, 1996, p. 99-130 (traduit de l'anglais : « Biological Foundations of Individuality », *International Philosophical Quarterly*, 8, 1968, p. 231-251 ; traduction reprise sous forme d'appendice dans D. Lories & O. Depré, *Vie et liberté. Phénoménologie, nature et éthique chez Hans Jonas*, Paris, Vrin, 2003, p. 179-207). Ce texte fait partie du recueil de 1974 traduit plus tard en français : H. Jonas, *Essais philosophiques. Du credo ancien à l'homme technologique*, O. Depré (dir.), Paris, Vrin, 2013, p. 243-266.

En 2001 enfin, dans le troisième numéro spécial des *Études phénoménologiques* intitulé cette fois *Hans Jonas dans le mouvement phénoménologique*, les deux coordinateurs, Danielle Lories et Olivier Depré, expliquent dans la préface vouloir privilégier une approche historique, par opposition aux lectures « écologistes » et « d'éthique appliquée » qui marquaient le numéro de 1988 et qui étaient devenues entretemps majoritaires dans la réception de l'œuvre jonassienne. C'est à nouveau l'occasion pour la revue d'offrir une traduction originale, puisque le numéro s'ouvre avec la version anglaise de la conférence donnée en hébreu par Jonas en 1938 en hommage à Husserl après son décès. Celle-ci est longtemps restée inédite, car le manuscrit original a été perdu. C'est donc à partir de la version en hébreu parue dans *Mosnajim* en 1938 que D. Louvish a pu donner une édition de ce texte⁸.

Rappelons que Jonas enseigne à l'Université hébraïque de Jérusalem l'année du décès de Husserl. Dès lors, les autorités qui cherchent à rendre hommage à celui-ci s'adressent naturellement à son ancien étudiant pour prononcer une conférence. Jonas se sent pourtant alors bien éloigné de la philosophie de son ancien professeur. Il raconte ainsi : « Jamais je n'ai autant travaillé, souffert et lutté pour préparer un exposé d'une heure, qu'à l'occasion de ce premier discours public en hébreu sur *Husserl et le problème de l'ontologie*, car il s'agissait d'apprécier l'ensemble de sa philosophie »⁹. Parallèlement, Jonas prononcera un discours d'hommage à la radio. Et dans une lettre à Gershom Scholem, il confirmera que ce travail lui a coûté beaucoup, non seulement sur la forme, mais aussi pour le contenu. Si donc Husserl l'a profondément marqué, il n'est pas question de parler d'une lecture assidue de l'ensemble de ses œuvres.

Paru initialement en 2003 en allemand, le livre des *Souvenirs* reprend et complète ce retour sur une relation complexe et ambiguë avec la phénoménologie déjà explicitée dans des textes antérieurs¹⁰. Jonas s'y démarque explicitement de la phénoménologie qu'il juge excessivement abstraite :

⁸ Paru en 1938 en hébreu dans la revue *Mosnajim* (7, 1938, p. 581-589), ce texte a fait l'objet d'une traduction anglaise : « Edmund Husserl and the Problem of Ontology », trans. D. Louvish, *Études phénoménologiques*, 33-34, 2001, p. 5-20. Et d'une traduction française treize ans plus tard : « Edmund Husserl et la question ontologique », in *ALTER. Revue de phénoménologie*, trad. fr. K. Ladd & S. Calenge, 22, 2014, p. 15-28.

⁹ H. Jonas, *Souvenirs*, Paris, Payot, 2005, p. 114.

¹⁰ Voir aussi H. Jonas (entretien avec J. Greisch), « De la gnose au Principe responsabilité : un entretien avec Hans Jonas », *Esprit*, 54, 1991, p. 5-21. ; H. Jonas, « Philosophie. Regard en arrière et regard en avant à la fin du siècle » (1993), trad. fr. Ph. Ivernel, in H. Jonas, *Pour une éthique du futur*, tr. fr. S. Cornille & Ph. Ivernel, Paris, Rivages, 1998, p. 21-67.

« <Husserl> a proposé une approche de l'introspection, et non de la réalité brute. (...) Je peux phénoménologiquement donner un très bon compte-rendu de ce qu'est l'expérience du goût, de l'étanchement de la soif, etc., mais c'est une chose entièrement différente de savoir combien de liquide le corps a besoin et quand le manque de liquide devient un danger »¹¹. Suivant cette critique, l'articulation des points de vue objectif et subjectif deviendra pour lui une exigence incontournable.

Dans la même veine, Jonas juge les ouvrages de Musil ou Thomas Mann plus intéressants pour une authentique phénoménologie que les classiques de la tradition phénoménologique elle-même, au sein de laquelle il réserve pourtant à Husserl un statut particulier : « Dans ce livre <La Montagne magique> et dans *Joseph et ses frères* <de Thomas Mann>, il y a beaucoup plus que dans toute l'école phénoménologique, abstraction faite de Husserl lui-même »¹². Husserl fut un maître important, un « philosophe vigoureux »¹³, et le fondateur « d'une nouvelle méthode en phénoménologie »¹⁴, mais sa pensée lui semblait pour ainsi dire close. Jonas l'évoque en ces termes : « Il se croyait en possession de la méthode que la philosophie devait suivre pour se rapprocher de plus en plus de la vérité »¹⁵. Il enseignait l'histoire de la philosophie alors même que, à la manière des sciences naturelles, il pensait s'être rapproché de manière telle de la vérité que les erreurs du passé ne l'intéressaient plus guère : « Husserl était presque religieusement convaincu que la phénoménologie procédant selon ses directives avait enfin rendu possible la 'philosophie comme science rigoureuse', et permis l'accomplissement d'une impulsion théorique majeure de la philosophie moderne depuis Descartes »¹⁶. Certes, Jonas reconnaît que la phénoménologie a été pour lui « une merveilleuse école d'apprentissage de son métier. Le respect des phénomènes, l'exercice de leur intuition, le service rigoureux de leur description »¹⁷. Mais nous ne devons pas négliger ce qui l'en a éloigné chemin faisant. Esquissons, de manière beaucoup trop rapide, deux déplacements jonas-siens importants par rapport à la perspective phénoménologique husserlienne. D'abord, l'intentionnalité cesse d'être un pur fait de conscience et se comprend pour lui au niveau d'une corporéité tournée vers le monde.

¹¹ H. Jonas (entretien avec H. Scodel), « An Interview with Professor Hans Jonas », *Social Research*, 70, 2, 2003, p. 344.

¹² H. Jonas, *Souvenirs*, p. 73.

¹³ *Ibid.*, p. 56.

¹⁴ *Ibid.*, p. 57.

¹⁵ *Ibid.*, p. 58.

¹⁶ H. Jonas, *Pour une éthique du futur*, p. 27 (trad. mod.)

¹⁷ *Ibid.*

Ensuite, l'intuition eidétique qui s'en tenait à des questions qualitatives doit s'articuler à des dimensions quantitatives, afin de rencontrer la concrétude de notre être-au-monde. Dans ses textes auto biographiques, Jonas objecte l'absence d'un corps empirique dans la perspective husserlienne, mais ne dit rien de sa dette quant à la description de l'intentionnalité métabolique qui le conduira vers des questions morales.

Jacques Taminiaux souligne aussi la relation complexe et paradoxale, de rejet et de reprise, que Jonas a entretenue avec Heidegger, puisqu'il entend développer une biologie philosophique de type existentialiste tout en critiquant le nihilisme heideggérien de *Sein und Zeit*¹⁸. En effet, dans un premier temps, Jonas reconnaît l'influence essentielle de Heidegger « dont l'enseignement resta longtemps décisif » pour lui¹⁹, mais par la suite, sa critique sera très dure dans deux textes importants du *Phénomène de la vie*²⁰. Sortant des écrits d'auto-interprétation de Jonas, Jacques Taminiaux distingue deux moments successifs dans sa relation au penseur de Messkirch. L'influence majeure que Heidegger exerça sur sa biologie philosophique à travers les leçons sur le *De Anima* d'Aristote à Marbourg au cours de 1926 est nette et montre que Jonas arrive à sa biologie philosophie via une ontologie de la vie et du *Dasein*²¹. Pourtant, cette influence précoce n'empêche pas Jonas de voir dans l'ouvrage majeur de 1927 un tout autre rapport entre l'homme et le monde, qu'il qualifie de nihilisme cosmique²². En fait, explique Jacques Taminiaux :

la contradiction n'est (...) qu'apparente car, lorsque Jonas dit que sa phénoménologie de la vie est 'existentialiste', c'est parce qu'il voit s'anticiper dans la *physis* et dans le moindre organisme qui en émane le souci de soi, dans le sillage de l'enseignement aristotélisant de Heidegger à

¹⁸ J. Taminiaux, « Les enjeux de la lecture gnostique de *Sein und Zeit* », *Études phénoménologiques*, 33-34, 2001, p. 91-109.

¹⁹ H. Jonas, « La science comme expérience vécue », *Études Phénoménologiques*, 8, 1988, p. 16. Il semble donc que Jonas ait connu ce que l'on pourrait nommer le « syndrome de Davos », c'est-à-dire une expérience similaire à celle que Levinas a éprouvée en 1929 et qui a sans doute marqué de nombreux étudiants de Heidegger. Tandis que Levinas, avec le recul, regrette d'avoir préféré Heidegger à Cassirer lors du célèbre débat de Davos, Jonas regrette a posteriori d'avoir préféré Heidegger à Husserl lorsqu'il était étudiant à Fribourg-en-Brisgau.

²⁰ H. Jonas « Gnose, Existentialisme et Nihilisme » (Essai IX), et « Heidegger et la théologie » (Essai X), in *Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*, p. 217-267.

²¹ Voir à ce sujet M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie, Gesamtausgabe*, F.-K. Blust (Hg.), Bd. 22, Frankfurt a. M., Klostermann, 1993.

²² Voir H. Jonas, *La Gnose et l'esprit de l'Antiquité tardive. Histoire et méthodologie de la recherche*, trad. fr. et présentation N. Frogneux, Milano, Mimesis, 2017 (en particulier l'introduction, p. 145-152).

Marbourg ; tandis que lorsqu'il accuse Heidegger de gnosticisme et de nihilisme, c'est justement pour avoir dans *Sein und Zeit*, en conformité avec l'héritage de Descartes, réduit la nature à une pure et simple *Vorhandenheit*, et fait de celle-ci l'antithèse absolue du mode d'être propre du *Dasein*.²³

Il faudrait encore ajouter à cette double rencontre de 1926 et 1927, celle de 1964, lorsque Jonas confronte sa façon de concevoir le mythe à la philosophie plus tardive de Heidegger. Ainsi, la méprise commise en 1938 quant à la proximité de Jonas à l'égard de Husserl, au motif qu'il en avait été l'étudiant à Fribourg, a-t-elle été répétée par les organisateurs de la conférence de Drew en 1964, dont Heidegger avait décliné l'invitation : ceux-ci ont pensé inviter son disciple fidèle qui s'est avéré radicalement critique.

En réalité, si Jonas est tellement prolixe quant aux contextes et aux circonstances concrètes de sa pensée, c'est pour une raison épistémologique : les circonstances concrètes de la philosophie méritent d'être réfléchies et les options philosophiques doivent dévoiler leurs soubassements. C'est pour cette raison que les textes et mentions autobiographiques sont si nombreuses dans son œuvre et qu'il a rendu sa vie indissociable de sa pensée. Notons en particulier les « Lettres d'apprentissage à Lore », qui constituent un nouveau foyer de son œuvre rédigé pendant la guerre, après le gnosticisme qui avait nécessité la fréquentation des bibliothèques. Le résumé programmatique de sa biologie philosophique garde l'adresse et le style épistolaire de ses réflexions²⁴.

Il convient toutefois d'être prudent dans l'interprétation des nombreux textes et entretiens où Jonas revient sur son parcours personnel²⁵. Il relativise ainsi parfois ses critiques, puisque dans un texte postérieur d'une trentaine d'années, lui-même avoue que la concrétude qui semblait manquer aux « disciples apolitiques de la philosophie »²⁶ leur fut offerte en 1927 avec le tremblement de terre que constitua la parution de *Sein und Zeit* : « Il provoqua l'écroulement de tout le modèle quasi optique

²³ J. Taminiaux, « Les enjeux de la lecture gnostique de *Sein und Zeit* », p. 108.

²⁴ H. Jonas, « Lettres d'apprentissage à Lore Jonas » (1944-1945), in *Souvenirs*, p. 264-292.

²⁵ Ainsi les *Souvenirs*, par exemple, ne mentionnent-ils qu'une seule fois Blumenberg, pour évoquer sa rencontre en 1952 à Bruxelles, lors de son premier retour en Europe pour un congrès de philosophie. Pourtant, les archives des deux philosophes ont gardé la trace d'une longue relation épistolaire de plus de vingt ans qui vient tout juste de paraître : Hans Blumenberg/Hans Jonas, *Briefwechsel (1954-1978)*, H. Bajohr (Hg.), Berlin, Suhrkamp, 2022.

²⁶ H. Jonas, *Pour une éthique du futur*, p. 31.

d'une conscience principalement *cognitive* et fit apparaître à sa place le Je qui veut, qui s'efforce, nécessiteux et mortel »²⁷.

Revenons au Centre d'études phénoménologiques de Louvain. Robert Brisart avait le projet de traduire *The Phenomenon of Life* et en avait pour ce faire acquis les droits. C'est finalement Danielle Lories qui réalisera ce généreux et précieux travail qui paraît chez De Boeck en 2001. La version anglaise parue en 1966 diffère de la version allemande *Organismus und Freiheit* publiée en 1973 avec l'aide de Klaus Dockhorn. Le nouveau titre semblait meilleur à l'auteur que celui de la version américaine : il s'en dit d'ailleurs très satisfait, car il saisit vraiment l'enjeu de l'ouvrage. Assumant la liberté d'un auteur qui traduit son propre texte, Jonas fait à cette occasion l'expérience étrange de retraduire partiellement dans sa langue maternelle un texte rédigé initialement dans une langue apprise sur le tard. Ces circonstances de réécriture ont permis des reprises et des clarifications précieuses par des intertitres qu'un traducteur n'aurait pu se permettre. Cette première version allemande recevra une nouvelle édition un an après la mort de Jonas, sous un autre titre encore, *Das Prinzip Leben*²⁸, choisi par l'éditeur cette fois, sans doute pour faire référence au *Principe responsabilité* et se placer dans son aura²⁹. Outre de petites modifications entre ces deux livres, qui sont sans doute en partie liées au contexte éditorial, leur composition est revue par leur auteur. D'abord, une nouvelle préface (1972) dans laquelle Jonas insiste sur « l'interprétation 'ontologique' des phénomènes biologiques ». Ensuite, le quatrième chapitre « Harmonie, Gleichgewicht und Werden », *Harmonie, équilibre et devenir*, est intégré à la version allemande, tandis que le dernier essai du livre en anglais, « Heidegger et la théologie », n'est pas repris, dans la mesure où son auteur considérait qu'il ne faisait pas partie intégrante de l'argument principal du livre. Peut-être était-ce aussi parce que ce chapitre consistait à se distancier de Heidegger alors même que son ombre n'a jamais cessé de recouvrir le travail de Jonas.

II. Une phénoménologie de la vue

La même année que sa traduction, Danielle Lories signe un article consacré au sixième Essai du *Phénomène de la vie* : « La noblesse de la

²⁷ *Ibid.*, p. 32.

²⁸ H. Jonas, *Das Prinzip Leben*, Frankfurt a. Main, Insel, 1994.

²⁹ Ce sera d'ailleurs le cas également pour la traduction italienne de l'article « Gnosticism » (1967) publié chez Morcellana et traduit et édité par Cl. Bonaldi : H. Jonas, *Il Principio gnostico*, Brescia, Morcellana, 2011.

vue : étude de phénoménologie des sens ? »³⁰. La deuxième version de ce texte se montre légèrement moins critique que dans la première : « il convient de porter au crédit de Jonas son effort pour rendre compte de la continuité de la vie, de la perception et de l'intellection proprement humaine »³¹. Elle salue ainsi avec nuance les « intuitions perspicaces de Jonas qui ne dessinent qu'à gros traits rapides l'expérience perceptive »³².

Ce texte compare la perspective jonassienne dans « Noblesse de la vue » et celle de la *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty et souligne justement que Jonas insiste sur la différence des sens plutôt que sur leur empiètement :

Ce qui suscite le malaise à la lecture de la 'Phénoménologie des sens' proposée par Jonas, c'est d'une certaine manière qu'il s'agisse précisément *des sens*, comme si la description s'avérait incapable de retrouver cette 'couche originaire' du sentir qu'évoque Merleau-Ponty et qui est antérieure à la division des sens.³³

En effet, Jonas s'intéresse davantage au moment du passage à la limite rendu possible par la formation de l'image qu'à notre appartenance commune, car son projet ne consiste pas tant à retrouver cette couche originaire première qu'à décrire les échelles et la gradation des formes et des niveaux de vie au sein d'une « nature-monde » (*world-nature, Weltnatur*) commune³⁴. Dans la perspective jonassienne, la capacité originaire de détachement et d'arrachement humains au cœur même de l'appartenance apparaît déjà comme un agir et donc une tâche. Cette position humaine d'entre-deux que Merleau-Ponty appelle déhiscence fait, pour Jonas, de la globalité de la perception une tâche éthique alors même que la tendance à la séparation est constante³⁵.

³⁰ D. Lories, « Jonas : éléments pour une phénoménologie des sens ? », *Études phénoménologiques*, 33-34, 2001, p. 21-46. Repris et légèrement modifié comme chapitre 4 « Phénoménologie des sens : *Le phénomène de la vie*, VI », in D. Lories & O. Depré, *Vie et liberté. Phénoménologie et éthique chez Hans Jonas*, p. 109-136. Notons que le titre de ce recueil commun d'articles est beaucoup plus proche du titre allemand que du titre anglais et que le sous-titre permet de souligner l'équilibre entre phénoménologie et éthique caractéristique de l'œuvre de Jonas. D. Lories a également signé un article plus historique sur le lien étroit et caché de Jonas à Kant : « Le phénomène de la vie de Jonas : l'absence insistante de Kant », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, 6, 2, 2010, p. 240-261.

³¹ D. Lories, « Phénoménologie des sens : *Le phénomène de la vie*, VI », p. 110.

³² *Ibid.*, p. 124.

³³ *Ibid.*, p. 119.

³⁴ H. Jonas, *Le phénomène de la vie*, p. 23.

³⁵ Voir à ce sujet Hans Jonas. *L'être déhiscent de l'humain*, numéro spécial (coord. N. Frogneux) de la *Revue philosophique de Louvain*, 100, 3, 2002.

À cet égard, la vue est le sens décisif, celui qui connaît la plus grande capacité à s'extraire de son contexte et des forces causales du monde auquel il appartient. Il peut ainsi poser un objet séparé comme s'il n'était pas le fruit d'un processus d'objectivation (et de subjectivation corrélative), mais seulement un objet statique face à un sujet³⁶. Ne pas tomber dans cette illusion de sa séparation : tel est précisément l'enjeu. Les trois thèses distinguées par Jonas sont les suivantes : tout d'abord, la vue présente son objet de manière simultanée et non progressivement dans la durée ; ensuite, le regard peut présenter son objet en dehors des jeux de forces et des rapports causaux, c'est-à-dire de manière neutre ; et enfin la vue suppose la distance pour s'exercer, ce qui lui permet de présenter son objet comme séparé. Le risque et la noblesse de la vue coïncident en fait.

L'imagination sépare l'*eidos* mémorisé de l'évènement qu'est la rencontre individuelle avec lui, et libère ainsi sa possession des contingences de l'espace et du temps. La liberté gagnée de la sorte – réfléchir aux choses en imagination – est une liberté à la fois de la distance et de la souveraineté.³⁷

Par cette capacité d'objectivation du monde, mais aussi de soi-même, *homo pictor* acquiert un pouvoir inédit dans la nature. « Le contrôle eidétique de la motricité, avec sa liberté dans la réalisation extérieure, complète ainsi le contrôle eidétique de l'imagination, avec sa liberté de conception intérieure »³⁸. Pourtant, cette souveraineté est risquée, car elle peut conduire à sa propre perte par sa capacité de se présenter seule et de faire oublier son contexte et ses conditions de possibilité. En elle se joue l'ambiguïté de la liberté humaine : « Les propriétés singulières de la lumière permettent à toute la genèse dynamique de disparaître dans le résultat perceptif de sorte qu'en voyant, celui qui perçoit demeure entièrement libre de toute implication causale dans les choses à percevoir »³⁹. Mais cette prise de distance et l'interposition d'une image entre soi et le monde recèle aussi son plus grand risque, que ne connaissent pas la sensibilité et la motricité animale. Il se décline en réalité en trois degrés : celui de l'abstraction du contexte, celui de l'erreur et du mensonge et celui de la perversion de la théorie.

³⁶ Voir Cl. Bonaldi, *Jonas*, Roma, Carocci, 2009.

³⁷ H. Jonas, *Évolution et liberté*, trad. fr. S. Cornille & Ph. Ivernel, Paris, Rivages, 2004, p. 71.

³⁸ *Ibid.*, p. 73-74.

³⁹ H. Jonas, *Le phénomène de la vie*, p. 157.

Le premier concerne l'oubli ou l'effacement de ses conditions de possibilité. « Le témoignage de la vue ne falsifie pas la réalité quand il est complété par celui des strates sous-jacentes de l'expérience, en particulier de la motricité et du toucher : quand elle rejette avec arrogance ce témoignage, la vue devient stérile quant à la vérité »⁴⁰. Paradoxalement, alors que Jonas critique l'*eidos* devenu autonome et s'imposant tyranniquement comme vérité exacte à la vie sensible au nom de la logique ou de la cohérence du système, il reste prisonnier d'un vocabulaire du progrès de la connaissance, désignant l'animisme ou le panpsychisme, deux pensées primitives ou archaïques. « Ainsi, en parlant de l'avantage du détachement causal de la vue, il faut garder à l'esprit qu'il a aussi pour résultat le mutisme de ses objets »⁴¹. Lorsque Jonas qualifie le langage humain de capacité à invoquer l'irréel, c'est bien parce qu'il a pu au préalable détacher une image devenue image-*eidos*, qu'il fait désormais varier contre son contexte et ses conditions de possibilité.

Ainsi y a-t-il trois étapes de détachement de l'image à l'égard du réel. D'une part, elle consiste à poser une conscience imageante qui réduit la présence du monde au profit de celle de l'image. D'autre part, l'image peut désormais présenter un monde possible qui n'est pas actuel ou actualisable, mais pure illusion de présenter un monde. Ainsi cette prise de distance imageante recèle-t-elle d'emblée un danger qui peut aller jusqu'à des interprétations trompeuses, mensongères et même des conceptions globales irréalistes⁴² :

Cette activité continue de création et d'invention est à la base des capacités les plus hautes de la raison, naturellement elle est à la base de toutes ses perversions, dans la mesure où l'homme peut inventer les choses les plus terribles et les plus contraires à l'excellence qu'il peut pourtant imaginer créativement.⁴³

Enfin, désormais détaché, l'*eidos* a donné lieu à ses propres théories englobantes et à ses propres exigences de cohérence, ouvrant la voie d'une fascination de la théorie pour elle-même qui peut prendre le pouvoir et

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Comme le montre Jonas dans le premier essai du *Phénomène de la vie*, le panvitalisme et le panmécanisme créent des énigmes par la rencontre entre une vue englobante et un cas particulier.

⁴³ H. Jonas, « Anima e corpo. Conversazione di Vittorio Hösle con Hans Jonas », in P. Becchi (a. c. d.), *Hans Jonas. Un profilo*, Brescia, Morcelliana, 2010, p. 117-118. Nous traduisons.

s'imposer à notre expérience sensible pour la nier⁴⁴. Ainsi « l'histoire mentale de l'espèce »⁴⁵ a-t-elle pu créer des dualismes et des utopies différées dans le temps ou dans l'espace et ainsi engager des interprétations de la vie par elle-même qui la niaient (dans l'orphisme, le gnosticisme ou le panmécanisme notamment).

Cette « force eidétique » de l'image est donc une force irréalisante qui devient explicite dans le langage qui la présuppose toujours. La formule la plus synthétique de la différence entre langage animal et langage humain peut s'énoncer de la manière suivante : « Tu n'aurais pas dû faire cela ». À la différence de celui des animaux qui communiquent et s'expriment, le langage humain est caractérisé par l'usage du mode irréel, c'est-à-dire la possibilité que s'interpose une image dans la relation au monde. Ainsi se manifestent la transcendance et la liberté du langage par rapport au donné : « Même les images les plus imaginatives (...) ne peuvent étayer la pensée *logique* véhiculée par la *construction* de la phrase avec sa clause 'contrefactuelle' »⁴⁶. Il s'agit bien là d'un saut opéré par l'entendement, c'est-à-dire la pensée, et qui ne se laisse pas réduire aux sens⁴⁷. La possibilité même de la morale constitue un saut qualitatif dans le devenir de la matière. Le troisième niveau de médiation est donc bien la charge d'assumer cette ambiguïté et non pas de la réduire par un choix unilatéral :

Précisément, ce caractère problématique, qui n'appartient à aucun autre être, avec la transcendance permanente qui l'habite, son 'ou bien, ou bien' ouvert, qui pourtant n'échappe jamais à 'l'aussi bien que', son 'pourquoi ?' et 'à quoi bon ?' sans réponse possible, est un phénomène limite de la nature, qui comme tel – pour ce que l'homme en sait – est indispensable. Cette transcendance est son propre fondement qu'il s'agit de supporter.⁴⁸

⁴⁴ Voir à ce sujet H. Jonas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité ? Le problème psycho-physique aux avant-postes du Principe responsabilité*, trad. fr. Chr. Arnsperger, revue et présenté par N. Frogneux, Paris, Cerf, 2000.

⁴⁵ H. Jonas, *Le phénomène de la vie*, p. 24.

⁴⁶ H. Jonas, *Essais philosophiques. Du credo ancien à l'homme technologique*, p. 300.

⁴⁷ Que cet entendement soit exclusivement humain demeure une question et les progrès récents en éthologie laissent planer le doute avec notamment la capacité de mensonge et de dissimulation des animaux. Jonas est d'ailleurs très prudent quant à la possibilité de trouver un critère unique traçant une frontière nette entre liberté animale et liberté humaine. Il préfère parler de transanimalité de l'humain ou de « transitions fluides entre performance animale et humaine » (H. Jonas, *Évolution et liberté*, p. 66). Voir à ce sujet N. Frogneux, « Le syndrome animal chez Hans Jonas », in C. Ciocan & F. Burgat (éds.), *Phénoménologie de la vie animale*, Bucarest, Zeta Book, 2016, p. 233-257.

⁴⁸ H. Jonas, *Le Principe responsabilité*, trad. fr. J. Greisch, Paris, Cerf, 1990, p. 294.

Aussi peut-on dire de la liberté comme de la mortalité : elle est une grâce et un fardeau en raison de son caractère précieux et de sa charge.

Dans un tout autre contexte, Jonas affronte d'ailleurs le risque de la dialectique inhérente à ce détachement avec la réflexivité de la volonté qui, se prenant pour son propre objet, ouvre un piège qu'elle ne pourra pas déjouer elle-même⁴⁹. Ce n'est qu'en sortant de l'abstraction qu'elle a elle-même causée et en revenant à sa condition corporelle qu'elle pourra éviter l'abîme de l'auto-miroitement :

Lorsque dans la réflexivité oscillante de la volonté au cours de l'acte délibéré moral, il arrive que la liberté s'invertisse en auto-objectivation – une possibilité inhérente à la conscience comme telle – alors elle en a déjà fait usage, bien que de manière dissimulée, car la liberté ne peut résister à ses propres possibilités. [...] c'est le fait pour le moi de se détacher de son arrière-fond, c'est-à-dire de la tentative d'être soi-même dans l'objectif moral, où l'objectivation de soi décrite se dissimule et accomplit son œuvre trouble.⁵⁰

Sans doute pourrait-on parler également de l'abîme que peuvent ouvrir les images et les abstractions qu'elles créent.

En traçant des frontières épaisses et dynamiques, Jonas offre des échelles qu'il est sans doute possible de franchir à double sens. Les sens présentent chacun leur spécificité et peuvent se détacher plus ou moins nettement de leur contexte, mais aussi de multiples possibilités de le retrouver. La vue elle-même procède à un détachement graduel qui fait droit à des expériences moins délimitées. L'espérance qui ne cesse d'habiter les textes de Jonas malgré la gravité de la situation qu'il décrit tient sans doute au fait que les seuils dynamiques qualitatifs et quantitatifs tout à la fois présentent de multiples possibilités de retours (partiels).

III. Au seuil d'une éco-phénoménologie

Danielle Lories terminait son article avec le souhait d'allier la justesse de pénétration pour accéder à l'expérience perceptive primordiale et unitaire telle que Merleau-Ponty l'a tentée et la capacité à voir une transcendence dans la vue qui nous mène à la théorie : « Une phénoménologie des sens et de la perception qui tiennent les deux promesses est sans

⁴⁹ Voir H. Jonas, « L'abîme de la volonté. Méditation philosophique sur le septième chapitre de l'*Épître aux Romains* de Paul », trad. fr. N. Frogneux, in *Essais philosophiques*, p. 429-444.

⁵⁰ H. Jonas, *Le phénomène de la vie*, p. 440-441.

doute encore à faire »⁵¹. Or, la phénoménologie de la nouvelle génération, avec notamment l'éco-phénoménologie, semble s'engager sur cette voie.

À cet égard, David Abram apparaît comme un auteur qui s'inscrit dans cette tentative, soucieux à la fois de montrer notre appartenance première à la nature afin de contrer le fourvoiement progressif de nos choix théoriques et pratiques, et de décrire la force de détachement inhérente à notre histoire humaine avec des variations plus ou moins fortes selon les cultures et les contextes. Abram s'inscrit pour cela dans la tradition phénoménologique, mais aussi ethnographique :

Alors qu'il constituait à l'origine une tentative de légitimer la conscience théorique en lui donnant un appui ferme, le projet de Husserl a abouti à la tentative, qui se poursuit aujourd'hui, de raviver le monde vivant de notre expérience sensorielle, avec, en conséquence, la prise de conscience de la terre comme base oubliée de tous nos modes d'appréhension.⁵²

Croisant les préoccupations de Jonas, qu'il ne cite pas, et de Merleau-Ponty sur lequel il s'appuie largement, Abram endosse la perspective du premier en traçant la généalogie du fourvoiement de la civilisation technologique occidentale et en décrivant comment nous avons pu nous détacher de la concrétude de la terre.

Partant de la rencontre réciproque et de la réversibilité du sensible chez Merleau-Ponty, Abram décrit lui aussi le processus d'objectivation comme un moment décisif dans la sortie des rapports réciproques de participation : « Définir un autre être comme un objet passif et inerte, c'est nier sa capacité à entrer en rapport actif avec nous, à provoquer nos sens. *Nous bloquons ainsi notre rapport de réciprocité perpétuelle avec cet être* »⁵³. Il rejoint ainsi la préoccupation jonassienne : comprendre comment nous avons neutralisé nos rapports par la vue qui est capable d'abstraire un objet de ses relations de forces causales multiples et à double sens. Alors que Jonas évitait d'affronter la question du langage qui est toujours présumé par le peintre, Abram part de la chair du langage pour retrouver l'épaisseur de notre appartenance. Après avoir montré à quel point le langage est un phénomène profondément corporel qui se nourrit de signes et de sons dans l'environnement animé, il situe un point de rupture décisif avec l'écriture mais surtout l'écriture alphabétique, c'est-à-dire phonétique, qui s'autonomise du corps : « Avec l'alphabet, tout

⁵¹ D. Lories, « Jonas : éléments pour une phénoménologie des sens ? », p. 46.

⁵² D. Abram, *Comment la terre s'est tue. Pour une écologie des sens*, trad. fr. D. Demorcy & I. Stengers, Paris, La Découverte, 2013, p. 69.

⁵³ *Ibid.*, p. 83.

change. Afin de lire phonétiquement, il nous faut nous dégager de la participation synesthésique entre nos sens et la terre compréhensive »⁵⁴. L'écriture produit un phénomène extérieur au corps, capable de se détacher de lui spatialement et temporellement. C'est d'ailleurs à partir de cette coupure que l'espace et le temps, indissociables dans le corps, peuvent s'abstraire l'un de l'autre pour apparaître comme deux grandeurs indépendantes. Sans prétendre lui non plus à une coupure nette entre l'humains et le monde animé autour de lui qui participe également à la terre, Abram décrit des points de rupture au sein de la tension entre l'esprit et la terre. Le vocabulaire diffère, mais ce que Jonas nomme le commerce au sein des forces causales correspond bien à la participation synesthésique d'Abram. Et tous deux partent d'une expérience première évidente dont certains choix théoriques nous ont éloignés : « Que le monde est en vie, c'est réellement la vue la plus naturelle, et largement soutenue par ce qui se donne à voir au premier abord »⁵⁵. Ce qu'il s'agit de comprendre, donc, c'est bien la rupture d'une participation première où « la terre, le vent et l'eau – engendrant, fécondant, nourrissant, détruisant »⁵⁶, ont laissé la place à la matière inerte, c'est-à-dire morte. Jonas la situe davantage du côté des sciences naturelles et des mathématiques que de l'écriture alphabétique, avec la révolution copernicienne qui a remplacé notre lieu terrestre par l'espace cosmique, en renouvelant l'acception du terme « nature » sous le concept moderne d'« étendue ». C'est alors que la connaissance exacte passa du côté des mathématiques et que toute connaissance sensorielle fut dévalorisée au nom d'une théorie qui s'imposa en pratiquant les interdits d'anthropomorphisme et de zoomorphisme.

De même, Abram reconnaît une histoire longue, qui connaît aujourd'hui un danger inégalé avec la crise écologique, mais au sein de laquelle un retour et de nouvelles formes de participation seraient possibles. Comme Jonas, mais sur une échelle temporelle bien plus longue encore, il choisit de décrire ce détachement comme « un processus complexe qui, après tout, est engagé depuis des milliers d'années. Bien d'autres facteurs auraient pu être choisis »⁵⁷. Ce n'est donc pas l'intellect abstrait ou des images réalisées virtuellement et hors de tout contexte sensoriel qui pourront nous aider : « la pratique de réajustement à la réalité ne peut se permettre d'être utopique »⁵⁸, écrit Abram. En écho, et s'opposant à l'« homme

⁵⁴ *Ibid.*, p. 243.

⁵⁵ H. Jonas, *Le phénomène de la vie*, p. 19.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ D. Abram, *Comment la terre s'est tue*, p. 335-336.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 346.

nouveau » (marxiste notamment), Jonas reprend la « contre-utopie » qui consiste à voir l'homme authentique depuis que les humains sont sur terre⁵⁹.

Si l'histoire de la terre à laquelle nous participons suppose donc un nouvel ajustement et exige de revenir en-deçà de cet arrachement, il faut pourtant le concevoir au sein de la tension qui est liée à notre humanité. Cette tension intérieure à la nature ou à la terre est centrale chez les deux auteurs, ce qui permet de penser une polarisation interne entre participation sensuelle et détachement eidétique. Tandis que Jonas voit cette polarité entre l'esprit ou la liberté et la matière, Abram parlera plutôt de la terre et de la vie mentale. Tous deux posent ainsi la question de la totalité et des parties. Renouer le lien entre concept et sensibilité suppose aussi de trouver de nouveaux modes d'écriture et de revoir les frontières disciplinaires tracées au cours de la Modernité à partir des objets bien délimités et des méthodes adéquates. Sortant de la philosophie synchronique, Jonas passe à la narration quant aux origines avec son mythe compatible avec l'esprit moderne et l'horreur vécue à Auschwitz pour donner du sens à cette tension entre immanence et transcendance dans un panenthéisme⁶⁰. N'est-ce pas une voie panenthéiste également qu'Abram désigne par cette appartenance commune et englobante du ciel-souffle dans son dernier chapitre ?

La méthode d'Abram convoque autant la phénoménologie que l'ethnologie, c'est-à-dire qu'elle revisite la frontière épaisse entre anthropologie et philosophie ; comme elle convoque d'ailleurs l'entre-deux de la magie ou de la rêverie (selon Bachelard) qui ouvre de nouveaux espaces pour penser et agir. Nous lisons ainsi :

Dans ce mode d'expérience, de conscience et de sensibilité orale, *expliquer* n'est pas présenter un ensemble de raisons suffisantes, c'est raconter une histoire. (...) une histoire doit être jugée selon qu'elle réussit ou non à *faire sens*. Et « faire sens » doit se comprendre ici de la manière la plus directe : « faire sens », c'est rendre les sens vivants.⁶¹

De même, pour Jonas, ne peut faire sens ni une histoire qui accorderait une discontinuité complète à la pensée par rapport aux sens, ni une généalogie qui réduirait les concepts et en particulier les concepts logiques au sensible. Ainsi deux textes se répondent-ils à dix ans d'écart, pour

⁵⁹ H. Jonas (entretien avec A. Bolaffi), « La mia controutopia », *L'Unità*, 5 septembre 1991, p. 17.

⁶⁰ H. Jonas, « L'immortalité et la mentalité moderne », in *Le phénomène de la vie*, p. 263-280.

⁶¹ D. Abram, *Comment la terre s'est tue*, p. 337.

dessiner la tension et la polarité entre vue et pensée que nous devons prendre en charge : d'une part *Homo pictor* (1961), qui souligne que la pensée objectivante est issue de la vue, d'autre part « Vision et pensée. Une recension de la pensée visuelle »⁶², qui souligne la transcendance de la pensée (1971).

En réalité, il n'est pas possible de renoncer au concept et à la force irréaliste de l'image :

Il est vrai que les sens ont été minimisés au bénéfice de la pensée par une longue tradition qui va de Platon à Kant. Cette fois, nous assistons à une minimisation de la pensée au bénéfice des sens. Ne pouvons-nous jamais atteindre une vérité qu'au prix d'une autre ? Ne peut-il y avoir à la fois vérité et justice ?⁶³

Et comme en écho, David Abram, après avoir souligné les coupures historiques produites par la capacité de l'esprit humain à s'émanciper de son appartenance originaire à la terre, souligne l'impossibilité pour le philosophe de sauter par-dessus son ombre : « il ne peut être simplement question de renoncer à l'alphabétisation et d'abandonner l'écriture. Notre tâche est plutôt de *prendre en charge* les mots écrits dans toute leur puissance pour, patiemment, soigneusement, inscrire à nouveau la langue dans la terre alentour »⁶⁴. Acceptant « l'hypothèse de travail aristotélicienne » d'une différence liée au langage et à la raison, c'est-à-dire au *logos*, Jonas propose pourtant de l'élargir à *homo pictor* qui choisit la transcendance en refusant toute abstraction nihiliste :

Nous savons en effet que l'homme n'est pas seulement raisonnable. Si nous nous tournons vers le grand monde de l'art, en regardant par exemple les voûtes de la chapelle Sixtine ou une autre grande œuvre, si nous écoutons une symphonie de Beethoven, nous ne nous trouvons effectivement pas devant un travail exclusif de la raison, même si la raison de l'artiste a certainement joué son rôle. (...) Il s'agit plutôt d'un ensemble complet de fonctions, de formes de comportement, de créativité ou création d'un monde artificiel, il s'agit de la capacité à transformer le monde qui nous est donné en quelque chose d'autre, et ce sont précisément ces caractéristiques qui distinguent l'homme de toutes les autres créatures.⁶⁵

⁶² H. Jonas, « Vision et pensée. Une recension de la pensée visuelle », in *Essais philosophiques*, p. 289-306.

⁶³ *Ibid.*, p. 305.

⁶⁴ D. Abram, *Comment la terre s'est tue*, p. 347.

⁶⁵ H. Jonas, « Anima e corpo. Conversazione di Vittorio Hösle con Hans Jonas », p. 117-118. Nous traduisons.

La noblesse de la vue peut donc être comprise comme celle d'*homo pictor* qui résiste aux utopies d'*homo faber* et d'*homo sapiens*, mais surtout à celles qu'ils produisent ensemble.

L'esthétique semble donc centrale pour Jonas, même si son œuvre publiée n'en fait pas état, non plus d'une philosophie de l'art. À moins que les Archives Jonas de Constance nous ne réservent de belles découvertes dans ces domaines...

