

LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA VIE DE HANS JONAS EN DÉBAT AVEC LA CONCEPTION SPINOZISTE DE L'ORGANISME

ERIC POMMIER *

I- PENSER LA VIE

On pourrait dire qu'une préoccupation commune rapproche les philosophies de Spinoza¹ et celle de Hans Jonas. La philosophie de Descartes semble conduire la pensée de la vie dans une impasse. C'est aussi bien le phénomène de la perception que celui de l'acte volontaire qui devenaient inintelligibles dès lors qu'on affirmait l'irréductibilité de deux substances – qui de l'âme, qui du corps – étrangères l'une à l'autre. La difficulté anthropologique se doublait alors d'une difficulté cosmologique. En divisant l'homme d'avec lui-même, on le rendait du même coup étranger au monde dans lequel il était pourtant inscrit. Si l'homme se distingue de son corps par son âme, et si la nature se caractérise par sa matérialité, alors l'homme, en son humanité, devenait « à l'image de Dieu » tout en devant extérieur au monde dont pourtant il provenait. Or c'est manifestement le refus de cette double fracture ontologique qui anime les démarches de Spinoza et de Jonas².

Contrairement à la philosophie de Malebranche qui engage le dépassement du dualisme – ou plutôt le dépassement des problèmes que pose l'axiome de non-interaction entre les deux substances – dans une voie théologique par l'affirmation d'un Dieu transcendant et étranger au

monde³, Hans Jonas loue Spinoza de l'originalité de son projet ontologique. C'est en effet dans un même geste qu'il réconcilie l'homme avec lui-même, et avec sa puissance, et le réinscrit dans la nature. Il propose ainsi une troisième voie à ce qui, en raison de l'instabilité du dualisme, conduit la réflexion philosophique dans les ornières du matérialisme et de l'idéalisme. Mais c'est tout aussi bien porter la discussion sur le terrain privilégié du phénomène de la vie. Rendre compte de l'unité psycho-physique de l'homme, c'est en effet comprendre en quel sens l'esprit peut se relier à sa base organique et en quel sens le corps rend possible l'esprit. C'est donc s'interroger sur la possibilité qu'a la vie de donner lieu à l'organisme et à l'esprit. C'est bel et bien à ce titre que Jonas initie une discussion avec la pensée de Spinoza. De fait, le projet ontologique de Jonas consiste à identifier les conditions d'un discours mixte :

« Une philosophie de la vie englobe la philosophie de l'organisme et la philosophie de l'esprit. Ceci même est une première proposition de la philosophie de la vie, c'est en fait son hypothèse, celle qu'elle doit justifier chemin faisant. »⁴

Et le philosophe allemand voit également dans la pensée de Spinoza une troisième voie permettant de surmonter l'opposition du matérialisme et de l'idéalisme, auxquels le dualisme semble conduire inévitablement :

* Professeur agrégé de philosophie, LYCÉE CHAMPLAIN DE CHENNEVIÈRES-SUR-MARNE, France.

¹ Le choix d'une confrontation entre la pensée de Spinoza et celle de Jonas ne découle pas simplement d'un impératif ontologique. La philosophie de Spinoza fait partie de celles que Jonas a le plus directement discutées dans son œuvre.

² Nous n'évoquerons pas les conséquences éthiques de l'une et l'autre ontologie, qui en sont pourtant une dimension majeure.

³ Si l'on peut dire en effet que chez Descartes, Malebranche et Leibniz, Dieu est créateur du monde et en soutient l'existence par une création continuée, il n'en reste pas moins que, faute d'être cause immanente, il demeure extérieur au monde qu'il a fait.

⁴ JONAS, Hans. **Le Phénomène de la vie**. Paris : De Boeck, 1982, p. 13. Désormais noté **PV**.

« Le troisième choix était celui de Spinoza dans une des plus audacieuses aventures de l'histoire de la métaphysique. Ses importantes implications pour une philosophie de l'organisme, seulement partiellement expliquées par Spinoza lui-même, sont rarement aperçues. »⁵

II- L'HISTOIRE DE LA PENSÉE ET LE MOMENT DUALISTE

Nous ne saurions en effet sous-estimer la portée de l'hommage que Hans Jonas rend à la philosophie de Spinoza. Pour prendre la mesure de l'exception heureuse, au sein de l'histoire des systèmes, que constitue cette dernière pensée aux yeux du philosophe allemand, il convient de restituer la manière dont, selon lui, la pensée s'est affirmée dans l'histoire. Un phénomène remarquable doit de fait être mis au jour. De la même façon en effet qu'Heidegger diagnostiquait dans l'histoire de la pensée un oubli de l'être, il faut dire que, selon Hans Jonas, la philosophie se caractérise par un oubli progressif de la vie.

Alors que la vie semble omniprésente aux commencements de l'histoire de l'ontologie, la situation semble s'inverser dans la philosophie contemporaine. Tout se passe en effet comme si nous étions passés d'un monde au sein duquel seule la vie faisait sens – et c'est le panvitalisme des origines – à un monde au sein duquel seul la mort est réelle, et c'est le panmécanisme (auquel il faut joindre l'influence plus discrète de l'idéalisme.) La première interprétation de la nature s'accorde en effet à réduire l'être à l'être en vie. L'animisme témoigne, qu'à l'aube de la pensée, c'est la psyché qui animait la matière et en expliquait les mouvements. Le vent et les étoiles possèdent une âme qui dirigent leur cours, régulier ou capricieux. Ne disons pas que le panpsychisme est le fruit d'un anthropomorphisme spontané et naïf, puisqu'il n'existe pas encore de séparation avérée entre le domaine psychique et le domaine physique, entre le subjectif et

l'objectif. Simplement, l'homme observe les mouvements de la nature, et les comprend dès lors comme tous également vivants, d'une vie qui est indifféremment matérielle et psychique. Dans cette configuration, il n'existe, à vrai dire, qu'un seul cas, démentant l'omniprésence de la vie. C'est le phénomène de la mort. Ici un cas particulier vient remettre en question une théorie générale de la nature. C'est avec l'expérience de la mort que surgit véritablement la première question, et que se produit un recul de l'esprit interrogatif à l'égard de la réalité extérieure. Le sens du problème apparaît ainsi dans le monde. Un phénomène étrange et étonnant se produit, qui demande explication. Pourquoi la mort apparaît-elle dans le monde ? Pour autant, cette question ne peut encore trouver une réponse à sa mesure. La seule réalité reconnue par le panvitalisme est la vie. C'est donc depuis la vie que la mort doit être comprise. Si mort il y a, elle doit être un passage vers une autre vie, si bien que la négation même de la vie ne pouvait être encore comprise que comme une autre manière d'affirmer la vie. La présence des tombes qui atteste du phénomène de la mort, mais en nie aussi le caractère définitif, de même que le culte des morts témoignent de la réalité de la sur-vie.

Mais tout change avec l'ontologie contemporaine. La vie n'est plus ce qu'il y a de plus réel, au contraire, c'est la mort. Le panmécanisme succède au panvitalisme, et l'ontologie de la mort à l'ontologie de la vie. La nature en effet se comprend sur le modèle de la matière pure, comme un champ de masses et de forces inanimées, régies par les lois physique de l'inertie, de la gravitation, et telle que les mathématiques peuvent la modéliser. La nature doit être comprise pour elle-même, et la science condamne l'anthropomorphisme tout comme le zoomorphisme, qui sont des obstacles à cette compréhension. L'essentiel de la matière doit être vidé de tout attribut humain ou vital. Mais c'est alors le fait de la vie qui entre en contradiction avec la théorie générale de la nature. Avec le primat de la matière, c'est la mort en effet qui devient le plus naturel des phénomènes. On pourra toujours dénoncer cette tendance à la dramatisation, qui qualifie de mort ce qui n'a jamais eu la possibilité d'être en vie. Il n'en reste pas moins que pour avoir été vivant, au moins

⁵ « The third choice was Spinoza's, in one of the boldest ventures in the history of metaphysics. Its important implications for a philosophy of the organism, only partially explicated by Spinoza himself, are seldom noticed. » "Spinoza and the theory of organism", in : JONAS, Hans. **Philosophical Essays : From Ancient Creed to Technological Man**. Chicago-Londres : The University of Chicago Press, 1980. Désormais noté **PhE**.

au plan de l'histoire des idées, le cosmos est à présent réduit à une entité morte, par soustraction opérée sur son contenu originel. Ainsi tandis que c'est la vie qui apparaissait évidente dans le panvitalisme des origines, voici à présent que c'est la mort qui s'impose à tous les regards. Et il ne s'agit plus de faire de la mort un problème, puisque c'est désormais la vie qui est problématique. Comment une structure aussi complexe peut-elle émerger, et donner lieu à un comportement apparemment finalisé qui défie les lois de la nature ? De la même façon que la question de la mort avait tenté d'être résolue à partir de l'idée qu'on se faisait de la vie, il faut à présent comprendre la vie à partir de l'idée qu'on se fait de la mort. L'identité vitale se réduira à l'identité physique, et c'est le cadavre, qui deviendra la norme pour penser le vivant. Son inertie est en effet conforme aux canons de la physique scientifique.

Il faut rendre compte d'un tel revirement ontologique. D'où vient que la norme ontologique soit passée de vie à trépas ? D'où vient que le pur et simple constat de la vitalité des phénomènes ait pu être taxé de zoomorphisme et d'anthropomorphisme ? Nul doute ici que c'est le moment dualiste qui est à l'origine d'un tel tournant dans l'histoire de l'ontologie. C'est, en réalité, un faisceau de théories qui le constitue, mais c'est une expérience fondamentale qui en est à l'origine. Les différentes expressions du dualisme trouvent en effet toutes leur unité dans le rapport que le vivant va nourrir à l'égard de sa propre mort. Le monisme vitaliste indifférencié des origines ne peut éluder longtemps le problème de la mort. Le cadavre se rappelle avec insistance à sa vue. Le caractère définitif de la décomposition contraste avec le caractère éphémère de la vie. La matière finit par imposer sa loi et se présenter telle qu'elle est : une pure et simple négation de la vie. Dès lors la vie ne peut se perpétuer, que sous un mode radicalement différent. Pour que vie il continue d'y avoir, il faut supposer une entité – l'âme - irréductible à la matière, qui n'en est que le véhicule momentané. Le corps est en lui-même mort et ne doit sa vie, provisoirement, qu'à son hôte psychique. Puisqu'on observe l'existence de corps sans âme, on doit bien pouvoir supposer l'existence d'âme sans corps. Cette coupure de

l'âme et du corps prend une dimension cosmologique, avec l'opposition de la matière et de l'esprit. C'est désormais le tout de la matière qui est mort, tandis que l'esprit reçoit en lui tout ce qu'on retire à la matière : les qualités sensibles. On pourrait évoquer tout un corps de théories nées d'un tel rapport à la mort. L'orphisme qui fait du *soma* un *sêma*, du corps un tombeau ; la religion chrétienne, qui affirme la survie de l'âme quand le corps dépérit.

Mais c'est avec Descartes, selon Jonas, que le dualisme est affirmé de la manière la plus intellectuellement consciente, et qu'il prépare le mouvement de pensée par lequel la vie deviendra soit inintelligible, soit réduite à la mort. On ne saurait être plus net : « *Le dualisme cartésien laissa la spéculation sur la nature de la vie dans une impasse.* »⁶ C'est qu'on ne comprend plus l'unité de la structure fonctionnelle du vivant avec le sentiment ou l'expérience dont il est aussi le lieu. Descartes sépare en effet très distinctement la substance étendue et la substance pensante. D'un côté la « vie » corporelle se réduit au déroulement d'une mécanique sans âme, de l'autre la pensée est dépouillée de toutes les fonctions d'animation vitale qu'elle avait encore chez Aristote. Il n'y a plus d'âme que rationnelle ; les fonctions végétatives et « sensibles » sont attribuées unilatéralement au corps, compris de manière mécanique⁷. D'une part, on ne comprend donc pas comment la décision volontaire de lever le bras peut bien déclencher l'acte physique de le lever, puisque seule une réalité physique peut mettre en mouvement une autre réalité physique, en vertu de l'homogénéité de la loi de cause et d'effet. Mais d'autre part, on ne comprend pas comment le processus physiologique de la perception peut bien créer en mon âme une image. Enfin, quel sens peut-on donner aux degrés d'organisation qu'on observe dans la sphère animale, dès lors qu'ils ne sont plus reliés à différents degrés possibles de conscience. La hiérarchie animale pouvait donc être observée mais sans possibilité pour elle de recevoir une signification. Le système cartésien dénie donc à la vie, cela qui semble pourtant s'imposer avec

⁶ **PV**, p. 69.

⁷ Cf. DESCARTES, René, **Traité des passions de l'âme**, § 5-6, Paris : Le livre de poche, 1990 ; Cf. **Lettre à Regius** en mai 1641 [AT III, 370 sq.].

évidence à son sujet, à savoir, ce pouvoir de se vouloir elle-même.

On pourra, il est vrai, nuancer ce jugement apparemment sévère de Hans Jonas à propos de la doctrine cartésienne. Descartes ne fait-il pas un effort pour définir l'existence d'une troisième notion primitive⁸, grâce à laquelle l'union de l'âme et du corps, et donc la vie devient pensable ? Ainsi dans le *Traité des passions de l'âme*, Descartes montre à quelles conditions l'épreuve interne de l'union peut devenir intelligible. L'extension du corps humain n'est en effet pas un argument contre son union au principe spirituel, d'une part, parce que la divisibilité du corps vivant est relative au regard de celle de la pure matière – il y a une certaine indivisibilité du corps, distincte pourtant de celle de l'âme, qui tient à l'étroite solidarité des organes entre eux – d'autre part, parce que l'âme n'est pas reliée à telle ou telle partie du corps, ce qui en signifierait l'extension, mais bien au corps dans son ensemble⁹. Il semble donc y avoir une affinité entre le corps humain et l'âme, qui en expliquerait l'union. Descartes prétendra d'ailleurs pouvoir localiser de manière plus précise le siège de l'union, dans la glande pinéale¹⁰, sans contredire pour autant l'idée d'une indivisibilité de l'âme. L'union du corps et de l'esprit ne serait d'ailleurs pas nécessairement l'apanage de l'homme. Les animaux eux aussi possèdent une glande pinéale¹¹, et Descartes reconnaît même que ce n'est guère que chez eux

qu'il a observé une telle glande.¹² Certes, la présence de la glande n'est pas une condition suffisante de la présence d'une âme, mais elle en constitue manifestement une condition nécessaire. La thèse de l'animal machine est d'ailleurs présentée davantage comme une exigence méthodologique que comme une vérité ontologique.¹³ Il faut bien reconnaître pourtant que ces indications ne sauraient nous satisfaire. L'alternative est en effet bien la suivante. Soit on reconnaît la dualité stricte de l'âme et du corps, telle que l'entendement l'atteste en vertu de l'idée claire et distincte qu'il s'en fait, et dont la vérité est garantie par Dieu, et alors il faut reconnaître l'éclatement de la vie en deux entités distinctes, et avouer que le sentiment de vie (nos sentiments, nos sensations) n'a aucune valeur gnoséologique. Soit on reconnaît la valeur du sentiment dans le domaine des phénomènes psycho-physiques, mais alors il faut définir une autre source de vérité que celle de l'entendement, et même la remettre en question, dans sa prétention à nous dire quoi que ce soit du monde qui nous entoure. Non seulement par conséquent, c'est toute la métaphysique cartésienne qui serait remise en cause, mais en outre, la vie deviendrait l'objet d'un discours insaisissable, qu'alimente le sentiment. L'absurdité éclate, d'ailleurs, lors de la tentative cartésienne pour tenter de rendre compte du phénomène de l'union. Peu ou prou, en même temps qu'il reconnaît une indivisibilité relative du corps, il est conduit à affirmer une extension

⁸ **Lettre à Elisabeth du 28/06/1643.** Cette troisième notion fait, bien évidemment, écho à la question de l'union de l'âme et du corps tels que les sentiments ordinaires en attestent l'existence dans la sixième des **Méditations métaphysiques**.

⁹ Sur ces deux arguments, cf. **Traité des passions**, art. XXX.

¹⁰ **Traité des passions**, art XXXI-XXXII. La glande étant le seul organe du cerveau qui ne soit pas double, il est probable que c'est en elle seule que les deux images transmises par les organes visuels trouvent à s'unir : elle doit donc être le siège de l'esprit. Par ailleurs, elle rend possible le contact le plus direct et le plus simple avec la totalité organique. Elle facilite donc le lien entre l'indivisibilité absolue de l'âme et l'indivisibilité relative du corps.

¹¹ Cf. Les deux **Lettres à Mersenne** de fin 1632 (At, III, 20), celle du 1^{er} avril 1640 (AT, III, 47 sq.), **Lettre à Meyssonier** de 29/01/1640. La glande pinéale est plus facile à observer chez l'animal, et la spécificité de la glande humaine tiendrait peut-être à sa plus grande mobilité et finesse.

¹² **Lettre à Meyssonier.**

¹³ Comme le remarque avec la plus grande pertinence Pierre Guenancia : « Contre ceux qui s'imaginent être suffisamment intimes avec les bêtes pour soutenir qu'elles pensent comme nous, Descartes ne dit pas qu'il sait qu'elles ne pensent pas, mais qu'il ne connaît rien d'elles qui le contraigne d'affirmer qu'elles pensent. » GUENANCIA, Pierre, **Descartes**, Paris : Bordas, 1986, p. 73 En d'autres termes, c'est par refus de l'anthropomorphisme spontané que Descartes refuse d'attribuer, sans plus de preuve, la pensée aux animaux. Cf. de manière exemplaire la lettre à Morus du 5/02/1649 : « Cependant, quoique je regarde comme une chose démontrée qu'on ne saurait prouver qu'il y ait des pensées dans les bêtes, je ne crois pas qu'on puisse démontrer que le contraire ne soit pas, parce que l'esprit humain ne peut pénétrer dans leur cœur pour savoir ce qui s'y passe. » Cf. aussi, comme le fait remarquer Guenancia : *Réponses aux quatrième objections* (671-II) et *Réponses aux cinquième objections* (799-II).

relative de l'âme.¹⁴ Pourtant, cette extension ne peut recevoir d'autre statut que métaphorique ou pédagogique, sauf à revenir sur le dualisme substantiel, qui est l'acquis des *Méditations Métaphysiques*. Et c'est d'ailleurs bien le statut que Descartes lui accorde en dernier ressort¹⁵. L'alternative est donc la suivante : soit on se satisfait de l'épreuve du sentiment afin de déclarer l'union du corps et de l'esprit vraie, mais alors on révoque en doute la dualité du corps et de l'esprit, en même temps qu'on remet en cause la véracité de l'entendement¹⁶ ; soit au contraire, on reconnaît la vérité de la dualité, claire et distincte aux yeux de l'entendement, et telle que Dieu en est le garant, mais alors l'union, c'est-à-dire la vie, s'avère incompréhensible. La philosophie cartésienne ne parvient donc pas à penser l'unité d'une dualité et d'une unité, soit, à élaborer un discours qui évite à la fois l'abolition de la dualité du corps et de l'esprit dans une unité vague et confuse, en un mot sentimentale, et l'éclatement de l'unité qu'est la vie, dans une dualité d'entendement. Non seulement donc les points de vue de l'entendement et du sentiment sont contradictoires entre eux, mais en outre ils conduisent chacun à leur façon à décréter la vie impensable. Saurons-nous donc jamais réconcilier la vie et la pensée, ou bien faudra-t-il se résoudre à faire de la vie un mystère dont nulle intelligence n'est possible ?¹⁷

¹⁴ Cf. notamment, **Lettre à Elisabeth** du 28/06/1643.

¹⁵ L'extension de l'âme se distingue de l'extension corporelle. Et dans la Lettre à Morus du 15/04/1649, il oppose « l'étendue de substance » propre au corps, à « l'étendue de puissance », appartenant à l'âme. Mais cette solution est ad hoc. Elle ne vaut que par le besoin d'unir l'âme au corps, et ne renvoie pas à l'expérience de l'âme, comme pure intériorité, telle que Descartes l'appréhende dans la réflexion. Comme dirait Merleau-Ponty, c'est un concept mythique, qui sert seulement à mettre une pancarte, pour indiquer l'irréductibilité du réel à la pensée. Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice, **L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson**, Paris : Vrin, 1997, p. 15.

¹⁶ Si nous sommes une réalité irrémédiablement mêlée, comment pourrions-nous expérimenter l'esprit pur, et donc nous faire une idée claire et distincte de la dualité du corps et de l'esprit ?

¹⁷ Ce divorce, sans possibilité de conciliation entre l'âme et le corps, montre d'ailleurs toute sa force dans l'échec de la solution occasionaliste. En affirmant la possibilité d'une harmonie entre la série étendue et la série psychologique (**CONTINUE**)

Nous pouvons à présent prendre la mesure du tournant, qui explique le passage d'une ontologie de la vie à une ontologie de la mort. En fournissant l'appareillage conceptuel permettant d'explicitier le rapport que l'homme nourrissait à l'énigme et au scandale de sa propre mort, le dualisme précipitait la scission du monisme primordial indifférencié en deux substances bien distinctes. C'est d'ailleurs parce que le succès du dualisme ne s'explique pas seulement par sa portée méthodologique – en retirant de la nature tout ce qui pouvait appartenir à l'âme, on facilitait l'application de l'outil mathématique à la réalité extérieure – mais par l'expérience de la mort à laquelle il apporte une interprétation, que l'on peut parler à propos des ontologies post-dualistes d'ontologie de la mort¹⁸. En même temps qu'il opérerait cette scission du monisme primitif, et à cause de son instabilité ontologique – comment penser l'unité de deux substances que tout oppose ? – le dualisme préparait la voie à deux nouveaux monismes, de différente importance. Idéaliste ou matérialiste, l'ontologie contemporaine majore un des deux aspects de la réalité et réduit l'autre à celui qu'elle considère comme primordial, ce faisant elle se heurte à des contradictions, que nous avons déjà évoquées, qu'elle ne parvient pas à surmonter. Ainsi dans l'explication de la vie, qui devient le phénomène étrange qu'il faut éclairer, comme dans celle de la connaissance de la nature en général, le matérialisme comme l'idéalisme échoue. S'agit-il du matérialisme ? Posant la matière, il ne parvient pas à retrouver la vie, car soit mon corps vaut autant que n'importe quel corps, et on ne comprend plus sa spécificité, soit

(**CONTINUATION DE LA NOTE 17**) au plan de la synchronisation divine, on est contraint de penser la raison d'être du mécanisme vivant. Or puisqu'il ne peut être à dessein de lui-même, sauf à réintroduire en lui ce qu'on a précisément exclu, à savoir la jouissance de soi, et puisqu'il ne peut contenter quelque spectateur divin que ce soit – puisqu'il n'y ni sujet jouissant, faute d'une base organique accordée aux purs esprits, ni objet réjouissant, puisque les lois monotones de la nature président toujours aux mêmes agencements mécaniques - puisqu'enfin il ne peut être à dessein de l'homme, puisque celui-ci ne doit rien de ce qu'il a d'essentiel à ce type d'être, force est de conclure à l'absurdité de la vie corporelle.

¹⁸ **PV**, p. 24 : « la métaphysique dualiste (...) [a] des racines dans l'expérience de la mortalité. »

il fait exception, mais on ne sait pas en vertu de quel principe. S'agit-il de l'idéalisme ? Soit mon corps, centre de sentiments et de volitions, est une idée comme celle de n'importe quelle autre corps, mais alors on ne comprend pas qu'il soit mon corps, à savoir ce fragment d'étendue qui me concerne. Soit la spatialité l'habite vraiment et lui permet de rejoindre l'extériorité, mais alors il excède le statut purement idéal que lui reconnaît l'idéalisme. Par conséquent, l'unité ambiguë du phénomène de la vie nous oblige à reconnaître l'existence, dans la réalité, d'un troisième type d'être qui échappe au partage strict de la matière et de l'étendue et : « *Ainsi le corps organique signifie-t-il la crise de toute ontologie connue et le critère de « toute ontologie future qui pourra se présenter comme science. »* »¹⁹ Pour autant, il n'y a pas lieu de regretter le passage par le moment dualiste, encore moins d'aspirer au retour à un monisme indifférencié. Il nous dresse au contraire un plan d'obligation stricte, en nous demandant de retrouver la dualité à partir d'un principe qui l'englobe sans l'annuler :

*« le dualisme n'a pas été une invention arbitraire, car la dualité qu'il affirme est fondée dans la réalité elle-même. Un nouveau monisme intégral, c'est-à-dire philosophique, ne peut défaire la polarité : il doit l'absorber dans une unité plus élevée de l'existence d'où sont issus les opposés comme des physionomies de son être ou des phases de son devenir. Il doit reprendre le problème qui originellement donna naissance au dualisme. »*²⁰

On ne saurait être plus clair. Le dualisme a acquis son pouvoir d'extension du problème que la mort posait à la vie. Mais le sens de cette mort et le sens de cette vie ont été prédécidés à partir d'une lecture substantialiste de l'âme et du corps. Mourir signifiait la décomposition du corps et l'envol de l'âme. Le corps était au fond une réalité morte, et la vie était le propre de l'âme. De manière rigoureuse, il s'agissait d'opposer l'extension, la multiplicité, l'extériorité à l'inextension, l'unité et l'intériorité de l'âme. Il semble donc que la voie de la solution nous soit prescrite par l'échec même de la précédente tentative. Puisque l'unité de la vie nous fait défaut

sitôt qu'on pense, sur le mode de l'opposition stricte, le corps et l'âme, et la mort comme le terme de la vie biologique, alors c'est qu'il faut au contraire partir de l'unité de cette dualité. La compréhension du phénomène de la vie ne pourra se réaliser que sous la condition de s'affranchir des ontologies de la mort, c'est-à-dire, à condition de ne plus penser la vie à partir de la réalité matérielle étendue, ou bien de ce qui en est son complément obligé, à partir d'une âme pure de toute matérialité.

Or cette démarche, que Hans Jonas revendique pour son propre compte, semble déjà avoir été réalisé par Spinoza. La philosophie de ce dernier semble jouir d'un statut d'exception, en tant qu'il échappe à l'ontologie de la mort, qui conduit fatalement la pensée, tantôt au charybde du matérialisme, tantôt au Scylla du spiritualisme. Parce qu'il propose une pensée de la vie qui surmonte l'impédiment du dualisme, et parce qu'elle semble au fondement d'une véritable anthropologie, il semble partager le projet qui oriente la pensée de Jonas. C'est cet hommage que nous pouvons à présent restituer²¹.

III- L'HOMMAGE À SPINOZA

Si Spinoza part d'une théorie de la substance qui rend intelligible l'unité de l'homme, c'est cependant seulement en définissant l'identité biologique, à partir d'une réflexion sur l'individualité, qu'on pourra comprendre pleinement le sens de cette unité, le passage de la théorie de la substance à l'anthropologie requérant le détour par une biologie²².

Descartes tenait en effet le terme de substance pour équivoque. A proprement parler, est substance ce « qui n'a besoin que de soi-même pour exister. »²³ Mais au regard de cette définition, la notion ne peut être qu'équivoque. D'un côté en effet, il n'y a que Dieu qui puisse

²¹ Nous nous référons ici à l'argumentaire tel que Spinoza le développe dans **Philosophical Essays : From ancient creed to technological man**, Part two, chapter 10. « Spinoza and the theory of organism ». Chicago-Londres : The University of Chicago Press, 1980, p. 206-224.

²² L'âme étant l'idée d'un corps existant en acte.

²³ DESCARTES, René. **Principes de la philosophie**, I, 51, Paris : Vrin, 1993.

¹⁹ PV, p. 29.

²⁰ PV, p. 27.

répondre à une telle exigence, et c'est le sens « fort » du terme substance. D'un autre côté, il faut bien pouvoir distinguer, dans la nature, les choses qui dépendent d'autres choses pour exister, de celles qui ne dépendent que de Dieu, et qui seront des substances au sens « faible » du terme. C'est donc au prix d'une équivocité que Descartes utilise le même terme de substance pour désigner Dieu et les choses qui ne dépendent que de lui – et qui sont donc relativement autonomes. Ainsi la pensée et l'étendue sont distinguées des attributs (grâce auxquels on peut remarquer ces deux substances) et des modes (qui en sont des diversifications)²⁴. Or Spinoza va rejeter le sens faible de substance et dissiper l'équivocité. Si l'homme consistait en un composé de deux substances, son statut serait inintelligible au sein de la nature, puisqu'on ne comprendrait plus l'action d'une substance sur l'autre – et comment par exemple la décision de lever le bras permettrait effectivement de le lever. Il faut donc rétablir la continuité entre Dieu ou la nature et les choses créées, et ne tenir pour seule substance que Dieu. Il faut affirmer l'unité de la substance, tout en reconnaissant qu'il en existe une infinité d'attributs, qui tous décrivent des aspects de la substance, des aspects qui ne sont en aucun cas des apparences, puisqu'ils en délivrent chacun l'essence. L'unité de ces aspects trouve donc à se résoudre dans la substance elle-même. L'homme, composé d'âme et de corps, n'est alors qu'un mode fini de la substance. Il ne peut en connaître que deux aspects, puisqu'il n'a accès qu'aux deux attributs – la pensée et l'étendue – que sa nature, constituée d'une âme et d'un corps, lui permet d'appréhender. Mais en faisant du corps et de l'âme, deux modes d'une seule et même substance, Spinoza élucide l'énigme de l'interactionisme cartésien. L'étendue et la pensée ne sont plus en effet que deux expressions – au sein de l'individu humain composé de deux modes finis (l'âme et le corps) – d'une même causalité naturelle. Nous avons donc affaire en Dieu à une seule et même réalité, si bien qu'il serait même abusif de dire qu'il existe une

²⁴ Op. Cité. I, 52-53. Alors qu'on peut penser les substances (pensée, corps) par elles-mêmes, les modes (imaginer, vouloir, sentir ou les figures, les mouvements) requièrent qu'on se réfère aux substances.

correspondance, ou un parallélisme, entre deux séries psychologiques et physiques de choses distinctes.

Cette nouvelle théorie de la substance permet de définir les linéaments d'une nouvelle biologie. Et c'est ce sur quoi il faut à présent insister. C'est que l'organisme n'est plus vu comme l'échange mécanique de pièces mais comme le fait d'une totalité qui ne cesse pas d'être elle-même en échangeant ses parties, et qui n'est d'ailleurs vraiment elle-même qu'à condition de renouveler ses composantes. C'est ce qui fera dire à Spinoza, créant ainsi les bases d'une proto-biologie, que l'organisme est une forme. L'organisme n'est pas une machine qui pour produire du mouvement requiert un carburant qui n'affecte pas ses composantes, mais un vivant dont la nourriture est la condition même de sa formation, et du renouvellement de ses tissus, par incorporation, ce qui fait dire à Jonas, commentant l'idée de Spinoza : « *Food is more than fuel.* » La continuité de la forme à travers les interactions de l'organisme avec l'extérieur témoigne du *conatus* grâce auquel le corps, mode de l'étendue, persévère dans l'existence. Spinoza propose donc un modèle extrêmement original pour penser l'organisme vivant. Partant des corps les plus simples, qui ne se distinguent pas en nature, mais seulement en raison de leur quantité de mouvement et de repos, de vitesse et de lenteur²⁵ – différences quantitatives qui déterminent la loi de leurs comportements différenciés²⁶ – il conçoit l'individu, comme un corps composé de ces corps les plus simples, unis par un principe formel, qui ne consiste ni en une somme d'éléments matériels, ni en un principe spirituel, mais en une même proportion de mouvements et de repos. Ainsi l'individu peut rester le même, tout en renouvelant ses parties, et tout en étant affecté de multiples façons – celles-ci dépendant de la nature des corps affectés et des corps affectants, c'est-à-dire de leur vitesse et de leur mouvement, ou de leur repos et de leur lenteur – à condition de conserver un même

²⁵ SPINOZA, Baruch, **Ethique**, II, Proposition XIII, Lemme I, Paris : GF Flammarion, 1965.

²⁶ **Ethique**, II, Proposition XIII, Lemme III, Axiome II. L'affection d'un corps dépend à la fois de la nature du corps affectant et de celle du corps affecté, c'est-à-dire de leur vitesse et de leur repos.

rapport de mouvements et de repos en lui. Spinoza conçoit enfin des corps composés d'une multiplicité d'individus – parmi lesquels le corps humain – et comprend ainsi la conservation d'un corps comme un renouvellement continu de soi grâce à une communication de nature très variée avec d'autres corps. A cette originalité du système spinoziste s'ajoute le fait que ce qui demeure de mécanisme – l'organisme restant un être constitué de figures et de mouvements – ne renvoie à aucune finalité. La machine est en effet un concept fortement finaliste et pose la question de sa raison d'être. Or ici elle apparaît comme l'expression de la nécessité divine dont elle n'est qu'un déploiement. Ainsi l'organisation vitale n'est plus vue sur le modèle d'une fabrication technique qui serait plus ou moins parfaite en comparaison d'un modèle préexistant, puisque sa perfection ne fait que mesurer son degré de puissance ou d'affirmation propre – et donc celui de Dieu dont elle est un mode – dans sa plus ou moins grande capacité à communiquer avec le reste des modes de la nature²⁷. La richesse et la gradation des formes organiques reposeraient donc entièrement dans l'auto-déploiement de la substance.²⁸

Ce progrès du spinozisme sur le dualisme au strict plan organique a naturellement son équivalent au plan psychique. Comme à tout mode de l'étendue correspond un mode de la pensée, il faut alors reconnaître que la vie n'est

plus simplement un effet de l'étendue et que l'âme n'est plus propre à l'homme seul²⁹, deux principes pourtant constitutifs du dualisme cartésien. Si l'âme n'est pas pour Spinoza un principe vital, la vie n'est pas pour autant un simple comportement physique. C'est dès lors créer les conditions permettant de mettre en relation l'organisation physique et le degré de conscience, ce que ne permettait pas de faire le dualisme. Spinoza en adoptant le principe de non-interaction entre le corps et l'esprit, en pensant une seule et même substance, que les modes finis – l'âme et le corps – expriment également, évite ce dernier écueil. Dès lors que l'âme est l'idée d'un corps existant en acte³⁰, on peut alors dire que le degré de conscience dépend d'une part de la forme propre du corps, du degré de sa composition, et d'autre part de la pluralité des affections dont il est capable, qui témoignent de ses rencontres avec le monde extérieur. Plus un corps sera complexe, plus l'âme sera cette série complexe d'idées, auxquels correspondent les différentes affections corporelles³¹. Telle est en tout cas la conséquence qu'il faut tirer de ce que Hans Jonas appelle « la Magna Carta du parallélisme psycho-physique » énoncée dans la proposition VII du livre II de *l'Ethique*. Les idées s'enchaîneront dans l'âme selon le même ordre causal que les mouvements physiques qui affectent son corps. Plus le corps sera complexe, plus son âme pourra se faire d'idées variées de ses rencontres avec le monde. C'est pour cette raison que Hans Jonas affirme : « *Notez comment dans la logique de Spinoza un génitif objectif – l'idée de ce corps- devient un génitif subjectif – cette pensée du corps.* »³² On peut réellement établir une hiérarchie des degrés de conscience en rapport avec les degrés d'organisation du corps et ses rencontres. Au bas de l'échelle, les corps simples s'affirment au plan physique, conformément au principe d'inertie,

²⁷ Comme le fait remarquer FROGNEUX, Nathalie (**Hans Jonas ou la vie dans le monde**, Bruxelles : De Boeck, 2001, note 39 p.142) François Duchesneau nuance la lecture de Jonas en montrant que ce dernier minore la dimension mécanique du corps spinoziste et majore le mécanisme de Descartes : « Modèle cartésien et modèle spinoziste de l'être vivant », in **Cahiers Spinoza**, 2 (1978), pp. 272-273. Ce sera d'ailleurs ultimement notre propre point de vue : Spinoza ne pense pas la vie, mais l'organisme, qu'il réduit d'ailleurs à un fragment d'étendue. F. Duscheneau évoque une communauté de modèle « proto-cybernétique » chez Descartes et Spinoza.

²⁸ Comme le rappelle RAMOND, Charles (dans « **Spinoza : vie, immortalité, éternité** », Kairos, Toulouse, n° 28, p. 21 et 22), ZAC, Sylvain (dans **L'Idée de vie dans la philosophie de Spinoza**, Paris : Puf, 1963, 282 p.) comprend de part en part la philosophie de Spinoza comme une philosophie de la vie. La vie ne serait pas une province particulière de la nature, mais l'essence même de la nature. On peut se reporter à **Ethique**, II, Proposition XIII, scolie et aux **Pensées métaphysiques**, Partie II, chapitre 6, Paris : GF Flammarion, 1964.

²⁹ Cf. Par exemple Lettre de Descartes à Regius, mai 1641 : les âmes végétatives et sensibles ne sont pas de l'ordre de l'esprit et ne sont que des dispositions du corps. Cf. aussi *Traité des Passions de l'âme*, art 5-6.

³⁰ **Ethique** II, Proposition XIII.

³¹ **Ethique** II, Proposition XIII, Scolie.

³² « Note how in Spinoza's logic a *genitivus objectivus* – the idea of this body – turns into a *genitivus subjectivus* – this body's thought. »

et subissent les forces extérieures, tandis que l'âme, infinitésimale, qui leur correspond s'affirmera tout en faisant l'expérience de l'extériorité dans la perception. Chaque réalité existera donc dans un mixte d'activité – qu'exprime le *conatus* – et de passivité – qu'exprime l'action du *conatus* des choses extérieures. Pour les corps simples la dimension d'activité sera à son minimum, et celle de passivité à son maximum. L'âme de tels corps ne se fera que des idées relevant de l'imagination, c'est-à-dire des idées qui n'enveloppent la nature réelle ni des corps extérieurs ni du corps propre. C'est donc seulement à partir d'un nombre suffisamment importants d'idées qu'une âme pourra, par identification des ressemblances et des différences, se faire une idée adéquate d'elle-même et du monde. Seule l'âme d'un corps complexe, apte à agir et à subir beaucoup, sera donc capable d'avoir une connaissance adéquate de soi et du monde³³, et pourra s'affirmer pleinement, en conquérant son autonomie. Le pouvoir d'un organisme est donc en relation directe avec la complexité de son organisation favorisant la réceptivité et partant le développement des idées adéquates, l'activité et la liberté³⁴. Jonas en conclut alors que le mérite de Spinoza consiste précisément dans cette lecture de l'organisme comprise comme dialectique de liberté et de nécessité, d'isolement et d'ouverture à l'extériorité, de spontanéité et de réceptivité : « *c'est seulement en étant sensible que la vie peut être active, seulement en étant*

³³ **Ethique** II, Proposition XIII scolie, et Propositions XXXIX et XL et scolies.

³⁴ Chaque chose s'affirme au plan psychique comme au plan physique mais subit aussi la force d'affirmation des choses extérieures. L'activité et la passivité se différencient en fonction de la complexité du corps. Les corps complexes peuvent davantage de choses mais subissent aussi davantage. La conscience qui leur est liée est susceptible de davantage de passions mais aussi de davantage d'affects actifs. Jonas n'insiste pas sur le pouvoir qu'a l'esprit de développer les idées adéquates – les notions communes émergeant d'une généralisation des images dont le corps est capable- mais c'est bien ce qu'il a en vue. Il insiste en revanche sur ce qui lui apparaît comme une dialectique de la nécessité et de la liberté. C'est parce que le corps et l'âme sont aptes à subir qu'ils peuvent aussi agir. L'autonomie d'une chose est liée à son pouvoir de réceptivité. Plus l'individualité est prononcée, plus les possibilités de communication avec l'extérieur sont grandes.

exposée qu'elle peut être autonome. »³⁵ En comprenant donc l'organisme avec des degrés variables de complexité depuis le métabolisme le plus simple jusqu'à l'homme libre, selon une échelle ascendante d'ouverture à soi et au monde, et sans tomber dans l'écueil dualiste, Spinoza propose à certains égards une philosophie de la vie, philosophie qui rend possible la réconciliation de l'homme et du monde.

IV- LE PHÉNOMÈNE DE LA MORT

Pourtant, alors que « Spinoza and the theory of organism », daté de 1965, constitue pour l'essentiel un éloge de la pensée spinoziste, il n'en va pas de même dans son ouvrage majeur *le Phénomène de la vie*³⁶, et surtout dans un autre article daté de 1976 : « Parallelism and complementarity : the psycho-physical problem in the succession of Niels Bohr. »³⁷ Ici l'accent est clairement mis sur les insuffisances du spinozisme. Comment expliquer une telle prise de distance ? Alors que Jonas voyait dans la doctrine du philosophe un pas en direction d'une philosophie de la vie, et d'une solution apportée au problème psycho-physique, il affirme à présent que cette doctrine se retourne en un matérialisme. Alors qu'il y voyait une dialectique de la liberté et de la nécessité, il apparaît que le monisme de Spinoza est un nécessitarisme. C'est que Jonas voit dans la doctrine du philosophe un rejet pur et simple du libre-arbitre au motif que celui-ci est une illusion, masquant le déterminisme de nos états psychologiques. Mais ce n'est pas tant le rejet de la liberté qu'il condamne que les raisons qui le justifie. Il juge en effet une telle approche illégitime, dans la mesure où ce déterminisme psychologique n'est lui-même qu'une illusion, née d'une extension induite du déterminisme physique à la totalité de la réalité, ce qu'il

³⁵ « Only by being sensitive can life be active, only by being exposed can it be autonomous. » in **PhE**.

³⁶ **PV**, p. 143.

³⁷ KENNINGTON, Ed.R, **The philosophy of Baruch Spinoza**, Studies in Philosophy and The History of Philosophy, Washington : Catholic University of America Press, vol VII, 1980, p. 121-130. Désormais noté **PBS**.

qualifie de « *grandiose échec*. »³⁸ Dès lors, il ne fait pas de doute, selon lui, que la doctrine psycho-physique de Spinoza se réduit à un matérialisme épiphénoméniste, pour une double raison. En premier lieu en effet, si le déterminisme physique est bien confirmée par l'observation de la réalité (au point que la marge d'imprécision peut elle-même être quantifiée, comme le fait la physique quantique) le déterminisme psychique s'affirme quant à lui comme un postulat non étayé par l'expérience et en contradiction avec l'expérience que nous faisons de la psyché³⁹. C'est donc seulement à partir du déterminisme physique, lui seul étant connu, qu'on peut par généralisation induire donner quelque crédit au déterminisme psychique. En second lieu, si l'âme doit se comprendre à partir du corps, celle-ci étant l'idée d'un corps existant en acte, en revanche le corps n'a pas besoin de se comprendre à partir de l'âme. C'est ce qui fait dire à Jonas : « *matter is master in the match*. »⁴⁰ Loin donc que le matérialisme de Spinoza soit vu comme un moyen de ne pas présumer hâtivement de la nature mystérieuse de l'âme, Jonas l'interprète comme l'effet d'une ontologie matérialiste ininterrogée et comme un aveuglement à l'égard de l'interprétation de notre propre expérience d'être incarné⁴¹. Ainsi, loin que le spinozisme soit une alternative originale aux impasses du dualisme, il reste dépendant de cette doctrine instable qui ne peut se stabiliser qu'en adoptant soit la forme d'un matérialisme, ce qui est le cas de la pensée spinoziste, soit la forme d'un idéalisme⁴².

De telles affirmations supposent de faire référence au cadre de pensée du philosophe allemand. Il semble en effet que la pensée de

Spinoza n'échappe pas à « l'ontologie de la mort » que nous avons évoquée. Si, comme nous l'avons montré, l'histoire de la pensée est commandée par une expérience abstraite de la mort que le moment dualiste, incarné au mieux par la philosophie de Descartes, cristallise et si c'est cette expérience de l'ombre qui rend impossible de comprendre l'unité du phénomène de la vie, alors c'est seulement à condition de comprendre en quel sens la mort peut réellement nous apprendre quelque chose sur la vie qu'on sera en mesure d'en ressaisir l'unité. De fait la mort ou la possibilité pour un vivant d'être inerte nous révèle son appartenance à la matérialité, de même que la résistance du vivant à sa mort, telle qu'elle se manifeste par exemple dans les oeuvres de la culture, nous révèle son appartenance au royaume de l'esprit. Le vivant est donc à la fois ce qui appartient à la matérialité sans être purement matériel et ce qui échappe à la matérialité sans être purement spirituel. L'expérience concrète de la mort, c'est-à-dire l'expérience de notre relation à la mort, nous montre l'appartenance du corps vivant à deux mondes, et donc son ambiguïté. La mort n'est donc pas le terme ou la négation tout extérieure de l'organisme vivant, il n'en est pas la limite externe. Il faudrait plutôt dire qu'il en est la négation interne ou la condition. Le vivant est en vie, précisément parce que la mort le menace à tout moment et parce qu'il cherche à y échapper. La mort révèle donc une tension constitutive de l'organisme et permet de comprendre la vie, non pas comme la présence d'une substance – l'esprit, la Vie, la pure corporéité – mais comme rapport au non-être qu'elle repousse à tout instant, dans l'acte par lequel elle s'affirme elle-même. Faute de ressaisir selon son sens le plus propre le phénomène de la mortalité, la pensée de la vie reste enclos dans une appréhension dualiste, et donc énigmatique, du phénomène. C'est donc seulement en partant de l'unité du phénomène de la vie qu'on pourra retrouver la dualité qui la constitue, comme cela qui explique que le vivant peut mourir. S'il y a des morts, c'est bien en effet que la matérialité finit par triompher. S'il y a des vivants, c'est bien qu'ils parviennent, pour un temps, à échapper à ce destin. Mais ce n'est pas en partant de cette dualité qu'on pourra rendre raison de l'unité que

³⁸ PBS, p. 125.

³⁹ Sur la critique du déterminisme psychologique, voir par exemple : PV, p. 140-143.

⁴⁰ PBS, p. 126.

⁴¹ Cf. aussi PV, p. 143. Il y a derrière le déterminisme « paralléliste » de Spinoza la menace d'un matérialisme total.

⁴² Jonas ajoute une ultime critique au plan moral : si Spinoza affirme qu'il n'y a pas de bien et de mal dans la nature, comment peut-il alors attribuer à l'être comme tel, et à son degré de puissance, une valeur ? On peut consulter sur ce point : JAQUET, Chantal, « De la morale commune à l'Éthique. La positivité du bien et du mal chez Spinoza », **Spinoza, Philosophie**, Paris : Kimé, 1998.

nous sommes. Considérons l'organisme qui a faim. Contrairement à la matière, la pérennité du vivant exige une prise de risque, la nourriture pouvant lui manquer. Cette prise de risque est bien la condition de sa liberté, puisqu'elle signale le renouvellement de ses composantes, processus que qualifie la vie comme métabolisme, et qui marque son autonomie à l'égard de la matérialité. Pourtant ce renouvellement est aussi une nécessité sous peine de mort, et cette mort signifierait le retour à l'inanimé. C'est donc seulement depuis l'analyse d'une vie comprise comme existence en péril qu'on peut comprendre l'unité d'une vie qui est ouverte à un déchirement interne, sous la forme d'une dualité de la matière et de l'esprit. C'est parce que le vivant surmonte la possibilité permanente du non-être qu'on peut dire de lui qu'il est en vie.

Mais on saisit alors mieux ce que Jonas reproche à la philosophie de Spinoza⁴³. C'est de ne pas donner sa juste place à cette expérience de la mortalité, présente au cœur même de la vie. De fait chez Spinoza la mort reste un événement extérieur sans signification interne. Elle ne représente jamais que la victoire des forces extérieures sur la force intérieure du vivant⁴⁴, qui est tout entière affirmation de soi⁴⁵. L'homme libre qui vit sous la raison, peut-être le plus accompli des vivants, ne pense à rien moins qu'à la mort⁴⁶. Les idées mortifères traduisent la

⁴³ Hans Jonas ne thématise pas cette objection comme telle dans son œuvre, et c'est nous qui la proposons, mais il nous semble qu'elle commande toute la critique que Hans Jonas adresse à Spinoza.

⁴⁴ **Ethique** IV, Proposition III ; voir aussi **Ethique** IV, Proposition XXXIX et scolie.

⁴⁵ Dans JONAS, Hans « Les fondements biologiques de l'individualité », trad. D. Lories in LORIES, Danielle et Depré, Olivier, **Vie et liberté**, Paris : Vrin, 2003, , Jonas félicite Spinoza d'avoir pensé, avec le *conatus*, un principe de persistance dans l'existence. Cependant, le *conatus* jouit d'une telle positivité, qu'il ne peut ouvrir un horizon, et rendre compte du passage à l'état ultérieur « par-delà » la situation donnée. Il doit abandonner quelque chose de son présent pour se projeter vers l'avenir. Or faute de penser de cette manière la continuation, Spinoza ne pense au fond que la conservation. Il aurait fallu penser le manque d'être, et pour penser le manque d'être, définir un *conatus* en relation au non-être, et à la mort, - même si Jonas n'évoque pas cette dernière idée dans le passage que nous évoquons. Aucune finitude n'est inscrit dans le *conatus*. Cf. **Ethique** II, Définition V et explication.

⁴⁶ **Ethique** IV, Proposition LXVII.

tristesse d'une âme, qu'habite l'impuissance, le passage à une perfection toujours moins grande, et donc à la réduction du nombre d'idées adéquates, grâce auxquelles elle peut s'affirmer dans l'existence⁴⁷. De manière correspondante, son corps est de plus en plus dépassé par les forces extérieures du monde, subit toujours davantage, agit de moins en moins. Seuls les hommes tristes et désespérés aux corps diminués pensent à la mort. Or cette interprétation du phénomène de la mortalité est pour Jonas l'effet même de « l'ontologie de la mort » qui, dualiste en son fond, voit dans la mortalité un événement extérieur à la vie, une simple déliaison du corps et de l'esprit. Ainsi faute de prendre pour point de départ l'expérience que l'homme fait de sa vie comme être mortel, Spinoza s'interdit de comprendre en quel sens la vie abrite la mort, non comme sa négation mais comme sa condition. Il s'empêche de comprendre la vie comme vie, et ne peut la ressaisir que comme produit dérivé de la réalité étendue. Au lieu de voir le métabolisme comme l'acte d'une forme vivante qui renouvelle sa matière (en un sens non aristotélien), Spinoza fait de cette forme le simple corrélat des composantes matérielles que l'individu vivant est, au sein d'un monde physiquement déterminé. Mais il s'interdit alors de penser la véritable différence entre la forme vivante et la forme matérielle. L'âme elle-même n'est plus alors comprise depuis l'unité qu'est la vie, en dépit d'une promesse d'un dépassement du dualisme, mais depuis l'organisme, compris comme phénomène purement physique, puisque sa constitution dépend directement de l'organisation du corps, et que son ordre est compris sur le mode du déterminisme physique. En pensant l'organisme Spinoza s'intéresse en effet moins à la vie qu'à l'individualité⁴⁸. Aussi c'est en partant des corps « les plus » simples qu'il construit la notion

⁴⁷ **Ethique** V, Proposition XXXVIII, et scolie.

⁴⁸ En fait, c'est sous le titre d'« individualité », c'est-à-dire, en considérant ce qui fait un individu, et non sous le titre de « choses vivantes » en particulier, que Spinoza traite le phénomène de l'organisme. » Dès lors, comme le dit Hans Jonas dans **PhE** : « en principe, toute nature est « vivante ». ». Mais ce constat d'un panorganisme doit se comprendre tout aussi bien comme un panmatérialisme, l'organisme se réduisant à l'individu, qui se réduit à la matière.

d'individu, l'organisme (humain) n'étant qu'une somme d'individus. Le corps vivant ne possède aucune unité phénoménale puisqu'il peut être divisé à l'infini⁴⁹. Il n'y a pas d'atome élémentaire, ni de description de passage de la matière à la vie, mais seulement une échelle continue de degrés de complexités. La forme, le rapport de mouvements et de repos, ou « l'accord », comme il dit dans la *Lettre XXXII à Oldenburg*, en un mot, le principe grâce auquel on peut unifier la totalité organique, ne sont pas des notions suffisamment thématiques. Dès lors, ne pouvant être psychique, la forme doit nécessairement être cela seul qui possède une égale consistance ontologique chez Spinoza : la pure réalité étendue. La vie est donc manquée par défaut, lorsqu'elle est réduite, au bout du compte, à l'étendue⁵⁰.

On pourrait pourtant objecter que la mort demeure un souci pour le sage lui-même, si bien qu'elle se présente, pour Spinoza lui-même, autrement que comme un simple événement extérieur. Comme le dit Chantal Jaquet : « Le sage spinoziste (...) ne tremble pas devant la mort, mais il frissonne quelque peu. »⁵¹ Ce n'est

⁴⁹ Spinoza parle des corps « les plus » simples et non des corps simples. Le corps simple peut donc lui-même être divisé, et il n'apparaît comme « plus simple » qu'aux yeux de l'entendement humain. Cf. aussi : SPINOZA, Baruch, *Lettres*, Lettre à Oldenburg XXXII, Paris : GF Flammarion.

⁵⁰ On pourrait faire valoir une objection. Dans la scolie de la proposition XXXIX de la quatrième partie de *L'Éthique*, Spinoza fait remarquer que le corps périt chaque fois qu'une nouvelle forme, c'est-à-dire un nouveau rapport de mouvement et de repos, apparaît. Ainsi faudrait-il distinguer la mort du cadavre, et il y aurait vie aussi longtemps que la mort affecte le vivant sous la forme d'une pluralité de métamorphoses. Cependant, quand bien même la mort ainsi comprise affecte le vivant, il n'en reste pas moins qu'elle est conçue comme un événement avant tout extérieur et non comme un trait de finitude interne. Certes, le corps se transforme à « en mourir » ou meurt de vivre. Et l'enfant qui se transforme en vieillard meurt bien en tant qu'enfant. Cependant, jamais le vivant ne nourrit un rapport à sa propre disparition en tant qu'elle lui permet de dynamiser sa vie. Bien au contraire, c'est toujours en vertu d'un défaut de puissance qu'il se rapporte à la forme qu'il a perdu, et donc aux morts qu'il a subi. En outre et surtout, une telle conception de la mort reste purement positive. Elle est modification de la forme mais non disparition radicale du vivant compris comme plongée dans le non-être et retour à la pure matière.

⁵¹ JAQUET, Chantal, « Le mal de mort chez Spinoza, et pourquoi il n'y faut point songer », in : JAQUET, Chantal, SEVERAC, P., SUHAMY, A, *Fortitude et servitude, Lectures de L'Éthique, IV de Spinoza*, Paris : Kimé, 2003.

donc pas seulement l'homme au corps diminué ou bien dépassé par les causes extérieures qui craint la mort, c'est aussi celui dont la puissance d'agir et de penser est maximale. Pour lui, donc, la mort n'est pas à craindre en tant qu'elle met fin à notre vie, puisque la meilleure part de l'homme est promise à l'éternité. Pourquoi la mort occupe-t-elle donc malgré tout une place au sein de sa conscience ? Quelle justification donner à l'existence d'un cogito mortel chez Spinoza ? Puisque l'entendement, constitué d'idées adéquates, et capable d'éternité, ne peut se développer que sous la condition d'un corps apte à pâtir « de » et à agir « sur » les choses extérieures⁵², il faut en conclure que la mort du corps reste un drame pour l'homme soucieux de vie éternelle. Comme le dit Chantal Jaquet : « En supprimant toute aptitude du corps, la mort empêche l'accroissement de la partie éternelle de l'esprit. Elle a donc des incidences sur le salut, puisque la béatitude est fonction de la plus ou moins grande partie de l'esprit qui demeure. (...) On comprend que le sage conscient du bien précieux que constitue le corps puisse redouter un peu la mort, car elle met un terme au développement de ses aptitudes physiques, et corrélativement à l'accroissement de la part éternelle de son esprit. »⁵³ C'est donc parce qu'elle nous empêche d'acquérir une nature supérieure que la mort est un mal. Si en elle-même, elle ne saurait être ni bonne ni mauvaise, il n'en reste pas moins que dans la mesure où elle nous prive d'un bien⁵⁴, elle engendre chez le sage ayant l'appétit de vivre, c'est-à-dire de développer sa part d'éternité, une légitime frustration, et une certaine tristesse. On pourrait donc reconnaître à Spinoza la reconnaissance d'un sage soucieux de la mort qui le ferait échapper à « l'ontologie de la mort. » La mort n'est pas qu'un événement externe qui frappe l'homme de l'extérieur et que seule l'affirmation d'une survie de l'âme viendrait contrecarrer. Bien au contraire, le sage aspirant à l'éternité s'alarme de la mort physique qui diminuera ses chances de salut. Et s'il pense le moins possible à la mort, c'est précisément pour mieux pouvoir la repousser et y échapper.

⁵² Cf. *Éthique* V, Proposition XXXIX.

⁵³ Id. p. 152-153.

⁵⁴ *Éthique* IV, Proposition XXXIX, démonstration.

Pour autant, nul doute qu'une telle approche soit, aux yeux de Hans Jonas, une manière de manquer la vérité de l'épreuve interne de la mort et de sa signification vitale. Si, comme le résume très bien Chantal Jaquet, « Philosopher, pour Spinoza, ce n'est pas apprendre à mourir, mais à vivre pour l'éternité »⁵⁵, alors il faut en conclure que cette pensée de l'éternité est, ultimement, une nouvelle manière de restaurer un dualisme, qui a pour conséquence de masquer le caractère indéchirable de la relation entre l'esprit et le corps, qu'atteste le phénomène de la mort. Au lieu de reconnaître la finitude radicale du vivant, et donc d'une vie qui n'existe que par la lutte d'un esprit qui tente de surmonter les impédiments du corps, tout en sachant qu'il est promis à la mort à cause de sa dimension constitutivement incarnée, voici une pensée qui affirme la promesse d'une survie éternelle, que la déliaison du corps ne viendra pas démentir, quand bien même cette survie ne pourrait avoir toute l'intensité souhaitée, à cause de l'interruption que lui inflige la mort. Ainsi le sage a beau craindre la mort car elle compromet son aptitude à la béatitude – et en ce sens il est manifeste que le rapport à la mort témoigne d'une signification de première importance dans la vie humaine préoccupée de son bonheur – il n'en reste pas moins qu'elle demeure, en dernier ressort, un phénomène de second ordre, car s'il est vrai qu'elle met en jeu les perspectives de salut pour l'ignorant, en revanche, pour le sage, elle n'est qu'un mauvais moment à passer, que la béatitude éternelle compensera largement. D'ailleurs, jamais la mort ne sert à dynamiser l'existence mais demeure ce qu'il faut oublier, autant qu'il est possible. Autant dire alors que la vie est cette fois manquée par excès. La vraie vie n'est plus du côté du corps, mais du côté de la partie éternelle de l'âme. Le spinozisme reste donc tributaire d'un dualisme implicite en vertu duquel tantôt il fait de la vie un mode d'être purement matériel, tantôt un mode d'être purement psychologique, ou plutôt intellectuel.

V- CONCLUSION

Il apparaît ainsi qu'en dépit des promesses de son système, Spinoza ne parvienne pas à penser l'unité de la vie. Certes, il entend surmonter la dualité de l'esprit et du corps, en pensant leur unité sur le mode de l'égalité expression finie, qui psychique, qui physique, d'une seule et même substance. Il se met ainsi en mesure de penser une hiérarchie des vivants conforme à leur degré de complexité physique et psychique, qui trouve à s'enrichir en fonction de la fréquence et de la qualité de ses rapports avec le monde. Malheureusement, Spinoza fait de la mort un événement extérieur à la vie humaine : elle consiste dans l'affaiblissement du corps, dépassé par les causes extérieures, et partant dans l'affaiblissement de l'âme. Au lieu donc de penser une vie dynamisée par un rapport intérieur à la mort, il pense soit une vie qui s'arrête avec la mort – le corps meurt donc comme une machine s'arrête ; il n'y a plus de différence entre la vie et la matière, et l'âme, qui dépend de la vie corporelle, se réduit à la matière – soit une vie qui commence vraiment avec elle, et c'est la vie éternelle de l'entendement composée d'idées adéquates. « L'ontologie de la mort » le conduirait donc à renouer avec un dualisme implicite qu'il avait pourtant prétendu dépasser.

La tentative de Spinoza conforterait donc Jonas dans la voie à suivre. Il s'agit de tenter de penser l'unité de la vie à partir d'une conception de la vie que la mort anime et non que la mort termine. Loin que Spinoza soit une exception au sein de l'histoire de la philosophie dominée par l'ontologie de la mort et par l'oubli de la vie, il en resterait finalement tributaire. On peut pourtant se demander si la démarche de l'auteur de l'*Ethique* n'est pas la plus à même de minorer les risques d'anthropomorphisme dans l'explicitation du phénomène de la vie. Au lieu de partir, comme le fait Hans Jonas, de l'expérience, que ce vivant privilégié qu'est l'homme fait de sa vie dans sa relation à sa mort possible, afin de comprendre, par redescende depuis cette expérience supposée complète, les formes de vie plus élémentaires⁵⁶,

⁵⁶ Telle est la méthode adoptée par Hans Jonas. Cf. par exemple : JONAS, Hans. **Evolution et liberté**. Paris : Payot&Rivages, p. 31-32.

⁵⁵ Id. p. 147.

au risque de projeter sur ces formes inférieures des caractéristiques humaines, Spinoza ne préjuge pas de ce qu'est l'homme et échappe à la tentation de la projection. L'homme en effet est susceptible d'un double registre de description, psychique et physique. Mais c'est depuis la description des corps pour eux-mêmes qu'on peut, par remontée, comprendre les vécus humains, à partir de la structure de leur corps, elle-même comprise depuis la structure des corps plus simples. Au lieu donc de procéder depuis le corps humain jusqu'aux corps en général, on progresse au contraire depuis les corps en général jusqu'au corps humain. En laissant ouverte la question de l'unité du corps et de l'esprit, le philosophe hollandais rend alors possible l'exploration des lois psychologiques et physiques permettant de mieux cerner la réalité de la vie, sans confisquer cette question en préjugant du caractère fondamental de telle ou telle expérience humaine⁵⁷. Sa tendance à relativiser « le mal de mort » serait donc bien l'effet d'une sagesse et non le symptôme d'un abandon à la logique fatale de l'histoire de la philosophie.



⁵⁷ Telle est par exemple, nous semble-t-il, la démarche de Chantal JAQUET dans **L'unité du corps et de l'esprit**. Paris : Puf, p. 22.