

Spinoza et Jonas : comment penser une éthique pour la vie par temps de crise environnementale ?

Jollène Moussavou

▶ **To cite this version:**

Jollène Moussavou. Spinoza et Jonas : comment penser une éthique pour la vie par temps de crise environnementale ?. Philosophie. Université de Lyon, 2021. Français. NNT : 2021LYSEN046 . tel-03548232

HAL Id: tel-03548232
https://theses.hal.science/tel-03548232

Submitted on 30 Jan 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Numéro National de Thèse : **2021LYSEN046**

THESE DE DOCTORAT DE L'UNIVERSITE DE LYON
Opérée par
L'Ecole Normale Supérieure de Lyon

Ecole Doctorale N° N°487
Ecole Doctorale de Philosophie

Discipline : Philosophie, épistémologie

Soutenue publiquement le 29 septembre 2021, par :
Jollène MOUSSAVOU

Spinoza et Jonas : Comment penser une éthique pour la vie par temps de crise environnementale ?

Devant le jury composé de :

LAGRÉE, Jacqueline
Professeure émérite Université de Rennes 1 Rapporteure
LAVAERT, Sonja
Professeure Vrije Universiteit Brussel Rapporteure
MOREAU, Pierre-François
Professeur émérite Ecole normale supérieure de Lyon Examinateur
ANTOINE-MAHUT, Delphine
Professeure des Universités Ecole normale supérieure de Lyon Examinatrice
LAERKE, Mogens
Directeur de recherche Ecole normale supérieure de Lyon Directeur de thèse

Dédicaces

Je dédie ce travail

À ma famille, sans son affection je n'aurais pas pu trouver la force et le courage nécessaires pour m'engager sur le chemin de la reconstruction permanente de la connaissance.

Particulièrement à ma mère Manomba Evelyne, toi qui a toujours su nous inculquer à moi et à mes frères et sœurs le sens de l'effort et le goût du travail accompli par amour. La satisfaction que je peux éprouver aujourd'hui reste avant tout celle des valeurs que tu as semées en moi.

À mes filles, grâce à vous, mon désir d'aller au bout de ce travail n'a pas faibli, votre présence m'apporte la joie et la sérénité nécessaires pour effectuer ce travail.

À vous mes frères et sœurs qui m’avez toujours soutenue et encouragée durant ces années d’études.

Remerciements

Que toutes les personnes qui ont contribué, d'une manière ou d'une autre, à me faire parvenir au terme de ce travail de recherches trouvent ici l'expression de ma profonde gratitude.

Je rends un hommage particulier au **Professeur Mogens Laerke** qui, en tant que directeur de cette thèse, m'a régulièrement encouragée et motivée par ses conseils.

Je remercie par ailleurs **Le Professeur Pierre-François Moreau** dont le soutien, les encouragements et le suivi régulier m'ont été d'une aide considérable pour mener à terme ce travail.

Résumé

Qu'est-ce qui devrait animer l'homme pour agir et réfléchir dans un combat pour la préservation de la nature et l'avenir des générations futures ? La crise environnementale est la crise humaine la plus violente, inédite tant par l'ampleur de ses effets que par l'objet qu'elle menace. L'enjeu de la réflexion éthique ainsi suscitée concerne non pas le sort réservé à tel ou à tel groupe humain particulier, mais celui de l'humanité entière. L'éthique environnementale réfléchit à l'élaboration des valeurs qui peuvent préserver la biosphère pour la continuité de l'humanité, menacée en outre par les biotechnologies.

Pourtant le registre apocalyptique qui imprègne la pensée de Hans Jonas semble oublier que l'homme est une unité psycho-physique. L'analyse psychologique des affects, telle qu'on la comprend à partir de la théorie de l'imagination chez Spinoza, établit le rapport entre l'imagination et la santé de l'âme, ainsi qu'entre la santé de l'âme et celle du corps. D'où l'exhortation spinozienne à cultiver ou à rechercher les affects joyeux. Car notre désir de vivre dépend tout entier de la qualité des affects qui nous traversent, et notre santé aussi bien psychologique que physique n'en demeure pas moins liée à notre état affectif. Dans cette mesure, l'« heuristique de la peur » de Jonas ne serait-elle pas nocive pour la qualité de vie qu'il faut préserver ? L'amour apparaît donc être la face subjective de l'éthique de la co-présence au monde, car il enracine le vouloir préserver la nature dans l'essence même de l'homme en tant qu'elle est désir de persévérer dans l'être. C'est par désir que tout homme tend vers ce qu'il juge bon à sa conservation et fuit ce qu'il juge nuisible à son être. La responsabilité à l'égard de la nature n'est donc pas incompatible avec l'amour, au contraire elle en découle comme une conséquence logique du *conatus*.

Mots-clés : Éthique, crise environnementale, nature, Dieu, homme, finalisme, antifinalisme, acosmisme, cosmothéisme, dualisme, monisme, qualité de vie, désir de vivre, heuristique de la peur, imagination, affect joyeux, amour, responsabilité.

Summary

Spinoza and Jonas: How to think of an ethics for life in times of environmental crisis?

What should motivate man to act and think in a fight for the preservation of nature and the future of future generations? The environmental crisis is the most violent human crisis, unprecedented both for the magnitude of its effects and for the object it threatens. The issue at stake in the ethical reflection thus aroused concerns not the fate of this or that particular human group, but that of the whole of humanity. Environmental ethics reflects on the development of values that can preserve the biosphere for the continuity of humanity, further threatened by biotechnologies.

Yet the apocalyptic register that permeates the thought of Hans Jonas seems to forget that man is a psycho-physical unit. The psychological analysis of affects, as understood from Spinoza's theory of

the imagination, establishes the relationship between the imagination and the health of the soul, as well as between the health of the soul. and that of the body. Hence the Spinozian exhortation to cultivate or seek joyful affects. Because our desire to live depends entirely on the quality of the affects that pass through us, and our health, both psychological and physical, is nonetheless linked to our emotional state. To this extent, wouldn't Jonah's "fear heuristic" be detrimental to the quality of life that must be preserved? Love therefore appears to be the subjective face of the ethics of co-presence in the world, because it roots the desire to preserve nature in the very essence of man insofar as it is the desire to persevere in it. to be. It is out of desire that every man tends towards what he sees fit for his preservation and shuns what he deems harmful to his being. Responsibility for nature is therefore not incompatible with love, on the contrary it follows as a logical consequence of the conatus.

Keywords: Ethics, environmental crisis, nature, God, man, finalism, antifinalism, acosmism, cosmotheism, dualism, monism, quality of life, desire to live, heuristics of fear, imagination, joyful affect, love, responsibility.

Introduction

1.1 Cadre de réflexion

Comment préserver une qualité de vie qui soit organiquement et psychologiquement digne d'être vécue en temps de crise environnementale ? Cette question qui ouvre notre propos est née de l'exhortation clairement formulée par H. Jonas d'ériger l'heuristique de la peur comme la première exigence de l'éthique de la responsabilité. Ainsi interroge-t-elle la possibilité concrète de substituer à l'heuristique de la peur, l'éthique de la joie développée par Spinoza. Autrement dit, l'éthique de la joie peut-elle accueillir le fondement de l'éthique de la responsabilité ? Comment le *conatus* peut-il garder son désir de persévérer dans l'être en temps de crise environnementale ? Au cœur de ces interrogations, se trouve la question du fondement affectif de l'éthique en temps de crise environnementale. Quel affect doit déterminer la face subjective de l'éthique de la responsabilité à l'égard de la nature ?

Le titre de notre thèse : Spinoza et Jonas *: comment penser une éthique pour la vie par temps de crise environnementale ?* indique que notre recherche sera essentiellement axée autour de la pensée de ces deux auteurs dans l'optique d'envisager pour l'éthique de la responsabilité, un fondement compatible avec les aspirations profondes de l'homme au cours d'une telle crise. Cela peut surprendre le lecteur, car si la pensée de Jonas est bien une éthique environnementale, pourquoi la mettre en confrontation avec celle de Spinoza qui ne paraît nullement relever d'une telle préoccupation ?

En effet, la situation qui appelle une réflexion éthique environnementale est nouvelle dans l'histoire de l'humanité et elle est sans commune mesure avec les crises théologico-politiques qui décimaient le siècle de Spinoza. Jamais auparavant, la nature n'avait connu des crises écologiques d'une ampleur planétaire, jamais l'homme n'avait été confronté à une crise d'une portée globale. Jonas écrit à ce propos que « *tout dans cette crise est inédit, sans comparaison possible avec ce qui précède, tant du point de vue de la modalité que du point de vue de l'ordre de grandeur […] La terre nouvelle de la pratique collective, dans laquelle nous sommes entrés avec la technologie de pointe, est encore une terre vierge de la théorie éthique*[1] ».

[1] H. JONAS, *Le principe responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique*, trad. J. Greisch, Paris, Flammarion, 2013, pp.15-16.

Confronté par le hasard de sa naissance au début de cette crise, Hans Jonas exprime la nécessité d'une nouvelle réflexion éthique pour faire face aux nouveautés des formes d'agir de la civilisation technologique qui est la nôtre. Dans *Le principe responsabilité*, il entreprend de justifier la nécessité d'un nouveau fondement de l'éthique. Sachant que l'éthique a affaire à l'agir de l'homme et que, de tout temps, les réflexions éthiques orientent l'action humaine, H. Jonas commence par faire un état des lieux des théories éthiques traditionnelles. État des lieux qui sera fait à la lumière de la situation de crise environnementale qui semble s'imposer de plus en plus aujourd'hui. Cette crise n'est rien d'autre que la vulnérabilité constatée de la nature sous le puissant règne de la technique. Cette tâche qui a consisté à passer en revue les traditionnelles théories éthiques, est de la plus haute importance, car elle lui a permis – et nous permettra à sa suite ici – de pouvoir apprécier l'intérêt d'une réflexion renouvelée sur l'éthique et son fondement.

Le titre du premier chapitre du *Principe responsabilité*, "La transformation de l'essence de l'agir humain" évoque très clairement les mutations profondes de l'agir humain sur la nature. Dans la mesure où l'éthique a affaire à l'agir humain, il est indéniable que la transformation de l'agir doive impliquer de *facto* la transformation des règles et des principes éthiques qui ont présidé à cet agir jusqu'à ce que les répercussions des activités anthropiques dans la nature soient constatées. Selon Vittorio Hösle *dans Philosophie de la crise écologique*, la crise environnementale n'a pu advenir qu'en raison d'une représentation erronée de l'environnement naturel. Cette crise permet de se rendre compte que les vieux modèles de pensée avec les conduites qu'elles engendrèrent ne sont plus appropriés pour la continuité de la vie humaine sur terre. Repenser autrement les modalités du rapport que l'homme entretient avec la nature, est selon lui, le nouveau défi de la philosophie. Comme il l'écrit, « *si la crise écologique prend sa source dans les bifurcations historiques qui ont conduit à certaines valeurs, à certaines catégories, on ne peut prétendre à un changement radical sans en passer par une révision de ces valeurs et de ces catégories*[2] ». Cela implique de repenser la nature autrement et de redéfinir la relation entre l'homme et la nature autrement qu'elle ne l'est dans les sciences modernes.

En effet, si la crise est une conséquence d'une connaissance erronée de la nature, alors une éthique qui veut repenser autrement la relation de l'homme à la nature, doit corriger cette représentation erronée. C'est dans cette optique que s'est développée la réflexion éthique de Hans Jonas sur l'environnement. Une réflexion sur la compréhension de la nature qui vient

[2] V. HÖSLE, *Philosophie de la crise écologique*, trad. M. DUMONT et D. PARENTEAU, PAYOT ET RIVAGES, PARIS, 2021, p.28.

projeter une lumière nouvelle sur les ombres des sciences de la nature. La sous-section 1 du premier chapitre du *Principe responsabilité,* "l'homme et la nature" témoigne du souci de l'auteur d'apporter des modifications et des extensions aux conceptions ancienne et moderne de la nature. L'erreur de la conception ancienne est d'avoir pensé que la nature était infinie et inépuisable. Celle de la science moderne est d'avoir produit le bouleversement paradigmatique qui pose la nature comme un objet mécanique, donc manipulable à souhait.

D'un point de vue pratique, la crise à laquelle nous assistons, écrit Virginie Maris, ne vient ni des dieux ni du hasard. *« Ce n'est pas une pluie de météorites qui provoque l'effondrement de la diversité du vivant [par exemple], mais bien les activités humaines, qui résultent en grande partie de nos représentations, de nos valeurs*[3] ». Dans *Le principe responsabilité,* Hans Jonas, interprétant la pensée des Anciens et de leurs successeurs, dit que pour eux, la nature était une grande puissance sur laquelle l'homme n'avait aucune prise. Mais il faut noter que si pour les Anciens la nature est infiniment puissante, cette puissance inspire la peur, la vénération et l'admiration. Alors que pour les modernes, elle est décrite certes ainsi, mais elle n'inspire plus ces sentiments. L'infinité et puissance traduisent plus l'idée du réservoir inépuisable des ressources destinées à la conservation de la vie. Ainsi, au XVIIIe siècle, peut-on lire dans *De la nature* de J. B. Robinet que « *les rivières et la mer sont des réservoirs communs qui fournissent à la délicatesse de nos tables. Nous avons beau les dépeupler par droit ou contre droit : la nature en jouant répare leurs pertes*[4] ».

En outre, cette considération chez les modernes, fait en même temps prendre conscience à l'homme des limites de son pouvoir. Elle n'inspire plus la peur et la vénération, mais la volonté de la maîtriser. La nature fut alors posée en face de l'homme, comme ce contre quoi l'homme devait se battre pour subsister. C'est dans ce sens que Georges Chapouthier dans son propos introductif sur *L'homme, l'animal et la machine,* décrit l'homme comme un être « *nu et fragile, mais doué d'une intelligence exceptionnelle, qui lui a permis, à terme, de dominer la terre*[5] ». Cette idée de nudité de l'homme n'est pas récente, elle est brillamment exposée dans le célèbre mythe de Prométhée. Cette idée de nudité va constituer le soubassement de la thèse selon laquelle la nature est l'ennemie de l'homme. La représentation de la nature comme ennemie de l'homme, n'émerge pas avec la crise de l'environnement. Mais si nous évoquons cette idée ici, c'est parce qu'elle engendrera la thèse qui va constituer le creuset de la critique

[3] V. MARIS, *Philosophie de la biodiversité : petite éthique pour une nature en péril*, Paris, Buchet-Chastel, 2016, p.126.
[4] J.-B.-R. ROBINET, *De la nature*, Paris, H Champion, 2009, p.55.
[5] G. CHAPOUTHIER et F. KAPLAN, *L'homme, l'animal et la machine : perpétuelles redéfinitions*, Paris, CNRS éditions, 2011, p.5.

environnementale. Il semble que la réaction de l'homme face à ce qu'il considère comme hostilité de la nature à son égard, ait entraîné ce que Christian Godin qualifie aujourd'hui de « haine de la nature ». L'homme moderne écrit-il, en introduction de son livre *La haine de la nature* :

> est en réalité travaillé par une passion sourde, inavouable et inadmissible, qui est son mépris et même sa haine de la nature. […] Les politiques de sauvegarde de l'environnement n'ont, en effet, aucune chance d'aboutir dès lors que les gens ont intégré psychiquement l'idée que la nature est un ennemi à vaincre dans un combat perpétuel ([6]).

Ce propos cristallise clairement le font baptismal de la critique environnementale au niveau de la relation de l'homme avec la nature. En effet, la haine de la nature, autrement dit, la haine que l'homme aurait pour la nature, viendrait du fait qu'il ait considéré ou considère la nature comme son ennemie, alors qu'en réalité, elle ne le serait pas.

Chez Spinoza, l'idée de nudité de l'homme est inexistante, ou, pour parler comme lui, ne serait qu'un être de raison et non pas un être réel, puisque le droit de nature qui lui permet de penser les rapports inter-modes, est commun à tous les êtres ; tous en sont pourvus autant que la nécessité divine l'a déterminé. On peut même dire que le droit de nature est, chez Spinoza, la chose la mieux partagée au monde, tous en sont également pourvus, à telle enseigne que personne n'en réclame. Mieux partagée que le bon sens de Descartes, qui est restreint aux hommes, alors que le droit de nature est commun à tous les êtres réels. Cette répartition égalitaire du droit de nature exclut l'idée de nudité d'un mode par rapport aux autres modes, et les place tous dans la même situation relativement à l'être. Dans ce contexte, le droit de nature implique que chacun fasse un effort pour persévérer dans l'être. Cet effort est fait envers et contre tous. Ce qui rend clairement compte de l'idée de lutte entre les différents modes. Cette idée est suffisamment présente dans la philosophie de la nature de Spinoza, elle est d'ailleurs l'essence de toute vie, puisque le *conatus* qui est effort de persévérer dans l'être, ne fait effort que parce qu'il y a résistance, donc contrariété, menace et rivalité dans la nature. Si le *conatus* est l'effort de persévérer dans l'être, et que chacun par son droit de nature peut outrepasser celui de l'autre sans état d'âme, alors l'exploitation du *conatus* spinozien pourrait dans une certaine mesure renforcer la thèse de l'homme comme ennemi de la nature.

Mais chez Jonas par exemple, le « oui » à la vie ne procède pas différemment que le *conatus* spinozien. Ainsi, pour Jonas, la crise environnementale ne provient-elle pas du fait que l'homme fasse effort pour persévérer dans l'être, mais de l'origine cognitive et

[6] C. GODIN, *La haine de la nature*, Seyssel, Champ Vallon, 2012, p.7.

psychologique qui préside à cet effort. C'est donc à la racine même de la crise qu'il faut remonter pour guérir le mal. La racine de cette crise, Jonas la diagnostique dans la crise des valeurs issue de la métaphysique de la science moderne eu égard au dualisme Dieu-monde et monde-homme avec pour conséquence le nihilisme des valeurs ontologiques. La crise écologique aurait donc une racine bien plus profonde, et le comportement humain qu'on vient de décrire à l'égard de la nature ne serait que l'effet extérieur d'une métaphysique nihiliste. La thèse principale de Jonas est que le nihilisme, ce plus inquiétant de tous les hôtes selon l'expression de Nietzsche, qui, il y a deux générations était seulement devant la porte, a fini par entrer dans la demeure. Ce qui en soi constitue une crise, puisqu'en entrant dans la demeure, le nihilisme a évincé le « Tu dois », ce « grand dragon » comme le symbolise Nietzsche qui représente des valeurs millénaires[7]. Dans le chapitre III du *Principe responsabilité,* où Jonas, analyse le sens de l'être, il déplore l'exclusion des fins immanentes à la nature par les sciences modernes. Or la compréhension de la nature au moyen de fins immanentes cristallisait ces valeurs millénaires qui inspiraient une attitude de vénération de l'homme à l'égard de la nature. Le rejet du finalisme constitue donc selon Jonas, une atteinte portée aux valeurs grâces auxquelles l'homme pouvait fixer son cap. Vivre sans références aux valeurs millénaires, c'est vivre dans une crise[8]. La crise des valeurs serait donc à l'origine de la crise environnementale.

Par ailleurs, Jonas estime que cette crise n'a pu advenir que parce que la réflexion éthique s'est attachée dès les débuts de la pensée, à déterminer ce qui est bon pour l'homme, alors que selon lui le but de la réflexion éthique est de déterminer premièrement nos craintes. D'où la nécessité de recourir à l'heuristique de la peur, fondée sur les pronostics à long terme de la menace. Seule la visualisation des états futurs apocalyptiques peut inciter l'homme à apprendre à avoir peur des périls écologiques. Seule cette peur heuristique peut l'obliger à revoir son rapport à la nature et à définir autrement les modalités de l'application de son pouvoir technologique. Comme il le suggère dans *Une éthique pour la nature*, « *lorsque le principe espérance n'a plus de force inspiratrice, alors c'est peut-être l'avertissement de la peur qui peut nous conduire à la raison*[9] ».

Le nihilisme étant la conséquence de l'antifinalisme, une question s'impose à Jonas : peut-on avoir une éthique capable d'entraver les pouvoirs extrêmes que nous possédons

[7] F. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra : un livre pour tous et pour personne*, trad. G.-A. GOLDSCHMIDT Paris, Libr. Générale Française, 2005, p. 40.
[8] H. JONAS, *Le phénomène de la vie : vers une biologie philosophique*, "Gnose existentialisme et nihilisme", trad. D. Lories, Bruxelles ; Paris, De Boeck université, 2001, p.219.
[9] H. JONAS, *Une éthique pour la nature*, trad. S. COURTINE-DENAMY, Paris, Flammarion, 2017, p.169.

aujourd'hui sans le rétablissement de la catégorie sacrée qui a été détruite de fond en comble par les lumières scientifiques ? Jonas répond à cette question par la négation, car, *« seule la crainte de porter atteinte à quelque chose de sacré est à l'abri [de la convoitise] et de la consolation tirée du caractère incertain des conséquences lointaines*[10] ». Dès lors, la tâche de la nouvelle métaphysique consiste premièrement à réhabiliter la nature dans sa dignité de sujet. Pour reconnaitre à la nature un statut moral, c'est-à-dire comme ayant droit à la responsabilité humaine, il faut reconnaitre, contre le dogmatisme scientifique, la subjectivité qui est à l'œuvre dans tous les processus naturels vitaux. Seule la reconnaissance d'une subjectivité téléologique immanente à la nature, est à même de fonder une éthique environnementale capable d'endiguer le déferlement du pouvoir que confère à l'homme l'essor des technosciences. Seule une éthique inspirée par la crainte du sacré peut être à la hauteur de la nouveauté des formes dangereusement évolutives de l'agir humain.

1.2 Singularité de la crise environnementale mise en perspective avec la pensée de Spinoza

La crise environnementale est une situation inédite, tant par l'ampleur de ses effets (sa portée planétaire), que par l'objet qu'elle menace (les conditions de possibilités de la Vie). Ce qui justifie sans doute l'angoisse ressentie. Dans ce contexte particulièrement menaçant, Hans Jonas avoue qu'il n'a pas d'illusion concernant le pouvoir de la raison sur la gestion des affaires humaines. Pour cette raison, il préfère largement compter sur le pouvoir de la peur pure et simple. Car, en situation d'extrême danger manifestement imminent, la peur éveillerait en l'homme le meilleur de lui-même. Cela explique le recours de H. Jonas, et de nombreux auteurs, comme lui, à privilégier un discours apocalyptique, mettant l'accent sur les prophéties de malheurs. L'objectif du registre apocalyptique étant que la peur éveille nos sens, attise notre intelligence, et nous incite fortement à réfléchir aux moyens d'endiguer la menace. Autrement dit, qu'elle nous dispose à la responsabilité pour ce qui doit être. Cette peur, qui ne serait pas une peur pathologique car fondée sur un diagnostic réel de l'état de santé de la nature, devrait jouer le rôle du fondement de l'éthique qui est à même d'éviter à l'homme le sort de l'apprenti sorcier. Ce serait donc une exigence de premier ordre que la réflexion d'éthique environnementale consulte nos craintes préalablement à nos désirs, afin de déterminer ce qui nous tient réellement à cœur. Cette démarche sollicite clairement la peur pour inciter l'homme à changer son comportement à l'égard de la nature. Ce qui implique donc un renversement de l'ordre des raisons dans le système éthique de l'imaginaire

[10] H. JONAS, *Le principe responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique, op.cit.*, p.61.

individuel et collectif. Le statut fondamental que H. Jonas accorde à la peur dans son éthique de la responsabilité à l'égard de la nature, joue à bien des égards un rôle analogue à celui que jouait la peur de l'enfer dans le système éthique religieux.

C'est précisément de cette thèse que nous vient notre idée de confronter les perspectives éthiques de Spinoza et H. Jonas. En effet, le hasard de sa naissance l'ayant placé à une époque marquée par les crises théologico-politiques, Spinoza réfléchit aux fondements d'une éthique capable de conduire l'homme comme par la main au salut de l'âme. Ce n'est pas par hasard si le but de l'éthique spinozienne (le salut de l'âme) coïncide avec celui de la théologie. Mais si Spinoza écrit sur la manière de conduire sa vie en vue d'accéder à la béatitude, c'est parce que les fondements de l'enseignement théologique, et les moyens mis en place pour y parvenir ne sont pas adéquats pour atteindre ce but. Sa réflexion se veut génétique, elle part de l'essence de l'homme et intronise le désir comme la valeur centrale qui doit orienter la réflexion éthique. Le désir n'est rien d'autre que le désir de vivre. Or, le désir varie suivant la nature des affects qui nous traversent : il diminue si nous sommes traversés par des affects de tristesse ; augmente si nous sommes traversés par des affects de joie. Notre désir de vivre est donc dépendant des affects joyeux. D'où l'effort de l'homme consistera à rechercher les affections joyeuses pour augmenter son désir de vivre.

La joie étant « *le passage de l'homme d'une moindre à une plus grande perfection*[11] », autrement dit, la conscience d'un accroissement de puissance de la volonté de vivre, on comprend que le désir de vivre, de vivre une vie joyeuse n'est rien d'autre chez Spinoza que le *conatus : effort de persévérer dans l'être*. Ce qui justifie que chacun s'efforce continuellement autant qu'il est en lui, de persévérer dans son être, en écartant de lui tout ce qui est, ou peut être cause de tristesse (diminution de l'énergie vitale), et en recherchant pour lui, tout ce qui est, ou peut être cause de joie (augmentation de l'énergie vitale). Ainsi, le *conatus* se développe, comme effort pour persévérer dans l'existence. Cela veut dire que la vie humaine se développe comme une succession d'affects, dont la signification profonde est de poursuivre son existence et d'accéder à la joie. Ainsi va-t-il démontrer que le registre apocalyptique, pierre angulaire du système éthique religieux (dont les leviers sont l'espoir et la crainte) constitue un poison pour une vie joyeuse. Libérer l'homme de la crainte dans laquelle nous plonge la croyance en un Dieu législateur et juge, est le but de l'entreprise spinozienne, tant la crainte constitue un véritable obstacle à la joie, et par conséquent, au salut de l'âme.

[11] B. de SPINOZA, *Œuvres 3 : éthique*, trad. C. APPUHN, Paris, Flammarion, 2002, *Eth*. III, Déf. des affections, déf. 2.

La lecture des œuvres principales de Spinoza, notamment le *Traité théologico-politique* et l'*Éthique*, nous a permis de nous affranchir de la peur suscitée par le discours eschatologique issu de la tradition judéo-chrétienne. Elle a produit sur nous un véritable effet de libération. En effet, la tradition judéo-chrétienne stipule que Dieu est le législateur et le juge suprême, qui punirait ou récompenserait les hommes, selon que leur vie aura honoré ou non ses commandements. En démontrant que Dieu n'est pas un législateur dont les décrets seraient assortis de sanction, Spinoza parvient à démontrer que la crainte a pour corollaire la superstition et surtout une ignorance totale de Dieu et du cours des choses. Par la même occasion, il prouvait la nocivité de la doctrine eschatologique qui lui paraissait infantilisante, trompeuse et asservissante. Cette approche de la religion avait pour but de contraindre l'homme à la piété par peur du châtiment éternel plutôt que par amour de Dieu. Puisque ni le paradis ni l'enfer n'attend l'homme après leur mort, la vertu doit être recherchée pour elle-même et non par peur des conséquences que l'impiété pourrait avoir sur le sort de l'homme après la mort. Spinoza conscient des dangers que représente la peur pour le salut de l'homme, exhorte à ce que l'éthique cesse d'être une méditation de la mort, pour devenir une méditation de la vie. Mais paradoxalement, c'est à cette crainte dont Spinoza s'est efforcé de nous libérer qu'Hans Jonas nous exhorte de recourir pour le fondement de l'éthique en temps de crise de l'environnement.

Certes, les situations qui engendrent les réflexions éthiques de Spinoza et H. Jonas ne sont pas comparables. De ce fait, nous souscrivons à l'affirmation hégélienne selon laquelle chaque philosophie est fille de son temps, puisque chacune est suscitée par les problèmes qui minent son époque. Suivant le principe qui fait que les mêmes causes produisent les mêmes effets, et inversement les causes différentes produisent des effets différents, il serait logique que les problèmes différents appellent des solutions différentes. Pourtant, malgré le changement réel des problèmes, on ne peut manquer de faire une analogie entre ces deux situations. Ainsi, peut-on déceler un point commun entre les pensées de ces deux auteurs, c'est leur attachement à la vie humaine. Pour Spinoza par exemple, on semble perdre de vue que son souci majeur est celui du salut de l'âme, tant sa philosophie est enveloppée dans l'idée de Dieu ou de la Nature.

Dans un séminaire intitulé « *Spinoza et la Nature* », Pierre-François Moreau explique que le concept de nature n'est jamais analysé pour lui-même chez Spinoza, mais sert d'outil d'analyse pour la politique, la théologie et l'éthique. Certes Spinoza s'intéresse sans doute à la nature dans tous ses aspects, par exemples physiques ou biologiques, comme le montre sa

correspondance, mais dans ses œuvres principales (*Éthique*, *Traité théologico-politique*), il prend ce concept surtout comme un moyen pour traiter trois questions centrales : la liberté de philosopher, la béatitude de l'individu, la concorde entre les hommes. Il dit explicitement, au début de la deuxième partie de l'*Éthique* qu'avec ce qu'il a établi (sur la nature) dans la première partie, il pourrait traiter beaucoup de questions, mais qu'ici il se limitera à ce qui peut conduire le lecteur « comme par la main » à la béatitude. La nature est donc pour cet auteur un moyen de compréhension du monde pour une théologie, une politique et une éthique rationnelles. Chez Spinoza, la nature est plus un matériau de travail permettant de comprendre la « condition humaine » donnée par la nature de l'homme, des choses et surtout donnée par la nature de Dieu pour l'éternité. Elle est le cadre dont la connaissance va éclairer et guider ces trois sciences qui sont au centre des préoccupations de l'auteur et qui déterminent le champ de l'agir humain. Or ces dernières sont au centre des préoccupations de l'auteur parce qu'elles concernent d'une manière directe ou indirecte, le salut de l'homme. C'est donc le salut de l'homme qui intéresse au plus haut point Spinoza. Si le salut de l'homme est le centre de ses préoccupations, c'est parce qu'il est menacé par les crises théologico-politiques qui affectent son siècle.

De même aussi pour Hans Jonas, on semble perdre de vue que son souci majeur est celui du salut de l'humanité, tant sa pensée est enveloppée par l'idée de nature. Damien Bazin met en garde contre la tentation de considérer Jonas comme un philosophe de la nature, *« il ne faut pas se tromper, Jonas est un philosophe de l'humanité et non pas de la nature*[12] *»*. En effet, comme on peut le lire dans *Le principe responsabilité*, la nature n'intéresse Jonas que parce qu'elle est inconditionnellement le lieu de la possibilité de l'existence humaine. Comme il l'indique lui-même, l'ultime pôle de référence qui fait de la conservation de la nature un intérêt morale est le destin de l'homme en tant qu'il dépend de l'état de la nature. Dans la perspective éthique de Jonas, l'orientation anthropocentrique de l'éthique classique est encore conservée, même si, à la différence de l'anthropocentrisme classique, la clôture de la simultanéité et de la proximité a disparu, emportée par l'extension spatiale et la longueur temporelle des séries causales que la pratique technique met en route[13]. L'éthique dont il recherche la fondation dans ce livre a donc pour but d'établir la validité de l'impératif inconditionnel de préserver l'existence humaine pour l'avenir. Si la question par excellence formulée par Leibniz est pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? – celle de Jonas est :

[12] D. BAZIN, *Sauvegarder la nature. Une introduction au Principe responsabilité de Hans Jonas*, Paris, Ellipses, 2007, p.7.
[13] H. JONAS, *Le principe responsabilité, op. cit.*, p.32.

pourquoi les hommes doivent exister au monde plutôt que pas d'hommes ? Il semble donc qu'au-delà des différences notables des crises qui ont suscitées leur réflexion éthique, au-delà de l'importance que revêt la compréhension de la nature dans leur philosophie, leur souci principal est de guider l'homme sur le chemin de la liberté, liberté à l'égard des formes de pensée (préjugés) qui sont à l'origine des maux qui accablent l'homme.

La crise à laquelle est confronté Jonas, et dans laquelle nous vivons actuellement, est certes une crise d'une nature et d'une ampleur différente de celle qui minait l'époque de Spinoza, mais dans les deux situations, ce qui est mis en jeu, c'est la condition du salut de l'homme et de l'humanité. Ainsi, la finalité des philosophies de ces auteurs coïncide dans la volonté de définir ou d'établir les fondements d'une éthique capable de guider l'homme sur le chemin d'une vie heureuse, ou de lui éviter de prendre le chemin de la condamnation à l'extinction[14], tant la vie heureuse trouve dans l'agir le chemin de sa réalisation. Pourtant, malgré cet attachement commun à la vie, Jonas déclare que la métaphysique de Spinoza est inappropriée pour accueillir la nouvelle éthique commandée par la crise environnementale, en raison de son nécessitarisme radical qui exclut l'idée du finalisme.

En outre, dans la mesure où le fondement psychologique de l'éthique découle de la métaphysique qui la fonde, il va sans dire que pour Jonas, le fondement psychologique de l'éthique spinozienne est inapproprié pour orienter la nouvelle éthique en temps de crise environnementale. En effet, contrairement à Jonas qui estime que le fondement subjectif de l'éthique devrait s'enraciner dans l'heuristique de la peur, Spinoza estimait quant à lui, que l'affect de peur était nocif à la vie humaine et en tant que tel, il ne devrait pas constituer le fondement affectif de l'éthique. Étudier le système de l'imagination dans l'effectivité éthique en considérant la théorie de l'heuristique de la peur est une manière de s'interroger sur les enjeux psychologiques du fondement subjectif de l'éthique. Cette recherche trouve sa justification dans la visée même de l'éthique, qui est de conduire l'homme à une vie heureuse. Si la question que se pose Spinoza est : que dois-je faire pour être joyeux ? on peut dire que celle de Jonas est : que dois-je faire pour éviter que la technologie ne condamne l'homme à la l'extinction ? Dans le premier cas, il s'agit de définir les conditions d'une vie joyeuse, alors que dans le second, il s'agit de préserver les conditions de cette vie. Mais au fond, la question

[14] L'extinction comme le dira clairement Jonathan Schell, se distingue de la mort en ce qu'elle supprime la possibilité même de la naissance : « la mort supprime la vie ; l'extinction de l'espèce supprimerait la naissance. La mort envoie chacun de ceux qui sont nés dans le néant d'après la vie ; l'extinction confine d'un seul coup toutes les personnes qui ne sont pas encore nées dans le néant d'avant la vie. […] c'est le commencement de la vie que l'extinction remet en question. Nous avons toujours su donner la mort, mais c'est aujourd'hui la première fois qu'il devient possible d'empêcher toute naissance et donc de condamner à la non-création tous les êtres humains à venir. […] La mort n'est que la mort ; l'extinction équivaut à la mort de la mort » Dans Hicham-Stéphane Afeissa, *La fin du monde et de l'humanité Essai de généalogie du discours écologique*, p.52.

est celle du salut de l'homme en tant qu'unité psycho-physique. Nous n'avons pas à redéployer le dualisme ici, puisque chacun des deux auteurs en présence prône un monisme ontologique et rejette le dualisme comme cause des erreurs de la pensée[15].

En effet, bien que le salut que cherche Spinoza soit avant tout le salut de l'âme, donc sur le plan psychologique, il n'en demeure pas moins que le simultanéisme de l'âme et du corps implique que l'augmentation de la puissance de l'âme équivaut à une augmentation de la puissance du corps, et inversement. Par conséquent la santé de l'âme favorise une augmentation du désir de vivre. Certes, dans son *Éthique,* Spinoza attache plus d'intérêt à l'étude du bien-être psychologique de l'homme à travers le système éthique de l'imagination, (d'où la place minimale bien qu'importante, qu'il accorde aux biens ordinaires de la vie courante), mais il n'établit pas de hiérarchie entre le corps et l'âme. Ce qui signifie qu'il considère l'homme en tant qu'unité psycho-physique et considère que toutes les conditions d'existence de cet individu se tiennent mutuellement. Et d'ailleurs, Spinoza précise dans le *Traité de la réforme de l'entendement* que pour parvenir au but qu'il s'est fixé, c'est-à-dire celui d'atteindre une nature parfaite, il est certes nécessaire de s'appliquer à la philosophie morale de même qu'à la science de l'éducation, mais comme la santé n'est pas un moyen de peu d'importance dans la réalisation de ce but, un ajustement complet de la médecine sera nécessaire.

Par ailleurs, il nous semble que le projet de Jonas est avant tout de préserver la permanence d'une vie humaine sur terre. Ce qui met donc en avant l'élément organique. Bien évidemment, la présence de l'homme dans le monde est devenue elle-même un objet d'obligation – à savoir l'obligation de garantir pour l'avenir la première prémisse de l'obligation, c'est-à-dire justement la simple présence des candidats pour l'existence d'un univers moral au sein du monde physique et cela, dit-il, implique de préserver le monde physique de manière que les conditions d'une telle présence restent intactes[16]. Il s'agit donc aussi pour Jonas, de préserver la vie dans son entièreté, c'est-à-dire dans son unité psycho-physique, puisque les conditions qui sont requises pour la permanence de la vie sur terre doivent demeurer intactes et compatibles avec la vie humaine.

Pourtant le discours apocalyptique qui imprègne la pensée de H. Jonas semble oublier que l'homme dont la continuité de la vie doit être préservée, est une unité psycho-physique.

[15] Toutefois, Jonas prend ses distances vis-à-vis du monisme spinozien qu'il juge réducteur, car fondé sur une base monolithique qui entrave la reconnaissance de la puissance de la subjectivité. Le monisme de Jonas est un monisme polarisé, qui refuse de considérer le corps et l'âme comme une seule et même réalité, sans pour autant opter pour une séparation radicale comme le faisait Descartes.

[16] H. JONAS, *Le principe responsabilité, op.cit.*, p.38.

En tant que tel, les affects jouent un rôle fondamental dans la préservation de cette vie qui, pour être préservée a besoin des affects joyeux, alors que les affects de tristesse réduisent le désir de la préserver. Face à ce discours analogue à celui de la religion, nous pensons qu'il ne serait pas inintéressant de nous pencher en ces temps de crise, sur une pensée qui exalte la joie de vivre comme source du désir de persévérer dans l'être.

Puisqu'il s'agit de sauver l'homme d'une vie misérable et de la possible extinction totale de son être, l'éthique de la joie, en raison de son attachement à la vie heureuse, nous a alors semblé intéressante pour la confronter ontologiquement et éthiquement à l'heuristique de la peur développée par Hans Jonas. Il s'agit en réalité de savoir si l'éthique de la joie développée par Spinoza peut accueillir le fondement d'une éthique lucide de la co-présence au monde. Il ne s'agira pas vraiment d'une confrontation en tant que telle, mais d'une mise à l'épreuve de l'éthique de la joie devant la réalité de la crise environnementale.

Notre hypothèse de travail est que l'éthique de la joie développée par Spinoza peut être une réponse philosophique à l'atmosphère apocalyptique nourrie et entretenue par le discours d'éthique environnementale. Dans la mesure où la vision spinoziste de la vie soutient que la peur est une passion qui affecte insidieusement le désir de vivre, l'éthique de la responsabilité à l'égard de la nature pourrait naturellement trouver une assise subjective sur l'affect qui favorise le désir de préservation de l'être. Cet affect serait l'amour, en tant qu'il exprime positivement l'attachement de l'homme à ce que l'entendement lui présente comme étant un bien pour lui, et cela d'autant plus qu'aimer vraiment, c'est vouloir le bien de ce qu'on aime. L'amour implique de faire des efforts pour que la chose aimée persévère dans l'être. Cette mise à l'épreuve permettra de tester l'efficacité de l'éthique de la joie, face au défi de responsabilité prospective qu'exige cette crise. Si elle survit à cette épreuve, il conviendra alors de démontrer que selon notre hypothèse de travail la mort de la vie joyeuse est plus odieuse que la mort de l'être. Et qu'en cela, une éthique fondée sur la peur peut s'avérer plus polluante de l'esprit humain que ne l'est la pollution atmosphérique pour les organismes vivants. Dans cette optique, Matthieu Dumont aurait, selon nous, raison de dire dans la préface de *Philosophie de la crise écologique* de Vittorio Hösle, qu'une grande partie de la littérature écologique se discrédite parfois par sa tonalité exagérément apocalyptique. À cet effet, toute l'énergie de la pensée à déployer devrait se constituer en une exhortation argumentée qui conduit à choisir un chemin qui ne soit pas une impasse[17]. Par contre, si elle ne survit pas à cette épreuve, nous serons contraints d'admettre que l'imagination

[17] M. Dumont fait allusion à l'impasse dans laquelle se trouve l'âne de Buridan, qui, arrêté à mi-chemin entre une botte de foin et un seau d'eau, ne sut pas sur lequel des deux jeter son dévolu, pp.8-9.

apocalyptique que suggère l'heuristique de la peur est la meilleure proposition affective pour fonder le sentiment d'une responsabilité prospective.

Toutefois, si on considère que l'éthique de l'environnement, « *traite avant tout et prioritairement des différentes postures morales que l'on peut adopter dans notre rapport à l'environnement. [Qu']elle discute en particulier des arguments qui viennent à l'appui de telle ou telle position et des devoir qui en découlent* [18]», alors notre thèse n'est pas directement une réflexion d'éthique environnementale, mais s'intègre dans une réflexion d'éthique au sein même du discours environnemental. Par éthique de la vie, nous entendons, une réflexion éthique qui soit compatible avec les aspirations profondes du *conatus* humain : que le fondement de l'éthique stimule le désir de vivre, plutôt que le dégoût de la vie. Il s'agit donc de reprendre le chemin tracé par Spinoza, qui fait de l'éthique une méditation de la vie, plutôt qu'une méditation de la mort.

Par ailleurs, notre examen de la question du fondement éthique dans la pensée de Spinoza et de Jonas ne saurait prétentieusement nous conduire à explorer l'œuvre des auteurs dans leur ensemble. Nous essayerons de comprendre le choix des matériaux, c'est-à-dire l'ensemble des arguments qu'ils mobilisent pour leur projet éthique, afin de pouvoir les mettre à contribution et d'en tirer le meilleur fondement psychologico-gnoséologique possible de l'éthique de la responsabilité à l'égard de la nature. Dès lors, les interrogations qui suivent peuvent nous orienter dans le cheminement de cette réflexion.

1.3 Problématique et plan de travail

Quelle est l'origine des crises auxquelles sont confrontés respectivement Spinoza et Jonas ? En quoi la connaissance des origines d'une crise est-elle fondamentale dans l'élaboration d'une éthique pour remédier à la crise ? En outre, pourquoi l'éthique environnementale ne peut-elle trouver un sol approprié dans la philosophie de Spinoza, sachant la compréhension spinozienne de la nature dépasse l'opposition rigide dans laquelle le dualisme tenait l'homme et la nature ? Sur la base de quel manquement l'ancien fondement de l'éthique, en l'occurrence celui de Spinoza, serait-il inapproprié pour accueillir la nouvelle éthique commandée par les méfaits de la technologie ? Autrement dit, qu'est-ce qui justifie la nécessité d'un autre fondement de l'éthique et de quoi serait-il constitué ? Par contre, en se servant du registre apocalyptique, le discours écologique ne court-il pas le risque de détruire ce qu'il veut pourtant sauver ? En d'autres termes, sachant que la philosophie telle que

[18] G. HESS, *Éthiques de la nature*, 2017, pp.29-30.

l'exprime Robert Misrahi, « *a pour tâche de définir les conditions de possibilité de l'accès de chacun et de tous, à une existence heureuse qui se déploie comme joie et jouissance, joie d'être et jouissance du monde, joie d'aimer, joie de fonder, de penser, de connaître, [joie de vivre, dans la joie]*[19] », peut-on encore y prétendre quand le discours écologique fait de l'heuristique de la peur le fondement psychologique de l'éthique ?

Pour bien mener cette recherche, nous avons opté pour un plan en trois parties. Sachant que selon Jonas la crise environnementale est avant tout une crise de valeur qui elle-même trouve sa racine dans la connaissance qui la fonde, et que pour Spinoza aussi, l'origine de la crise théologico-politique est consécutive à l'ignorance de Dieu et du monde, la première partie de ce travail portera essentiellement sur la nature du rapport que Dieu entretient avec le monde. Il s'agira donc d'étudier les métaphysiques et les cosmologies impliquées dans l'origine des dites crises. À partir de l'analogie que Jonas établit entre gnosticisme et métaphysique de la science moderne, nous examinerons les raisons pour lesquelles d'un point de vue jonassien la pensée de Spinoza serait inappropriée pour accueillir la nouvelle éthique commandée par la crise environnementale. Cela, nous permettra de mettre en évidence les enjeux épistémologiques et éthiques de l'antifinalisme, et de faire ressortir la particularité de l'antifinalisme spinozien, afin de nuancer la critique jonassienne de la métaphysique spinozienne. La deuxième partie sera consacrée à la reconstruction jonassienne du fondement de l'éthique par temps de crise environnementale. Nous montrerons que d'une certaine manière la philosophie de la nature spinozienne contribue à inspirer la philosophie biologique de Jonas, mais qu'en dépit de cela, la reconstruction du fondement de l'éthique est une réhabilitation des modes de penser que Spinoza taxait de préjugés avec les corollaires affectifs qui leurs sont associés. Ce qui nous permettra donc de procéder à une confrontation des thèses ontologico-éthiques dans la dernière partie, en vue d'une éthique de la valorisation de la vie joyeuse même en temps de crise environnementale. Nous avons fait le choix d'étudier chaque pensée séparément avant de les confronter par souci de compréhension, car il nous a logiquement semblé qu'on ne pouvait juger, assentir ou remettre en cause le fondement d'un projet, ainsi que le matériau utilisé pour le réaliser qu'après avoir au préalable compris les enjeux et les objectifs du projet. À cet effet, nous avons opté pour une méthode analytico-critique.

1.4 Méthode

[19] V. VERDIER, "ouverture" dans *Robert Misrahi : pour une éthique de la joie :* actes du colloque, Centre international de Cerisy du 9 *au 16 juin 2012*, Nantes, Éditions Cécile Defaut, 2013, p.12.

L'analyse en effet, est une méthode qui selon les enseignements de Descartes, permet de diviser chacune des difficultés que nous examinons, en autant de parcelles qu'il serait requis pour mieux les résoudre. Elle permet donc de procéder par moments successifs, en examinant les différentes parcelles séparément et en établissant des liaisons entre elles, afin de résoudre le problème que nous avons identifié.

En outre, si la philosophie semble se caractériser par l'esprit critique, il convient de remarquer que l'essence de la philosophie ne réside pas dans une critique abstraite qui n'aurait aucun but pratique, mais dans l'examen critique des conditions et des voies qui concourent à une existence meilleure. En d'autres termes, l'examen critique n'est pas la finalité de la philosophie, mais plutôt le moyen par lequel elle trouve des voies nouvelles pour l'existence, quand les conditions actuelles deviennent insuffisantes ou angoissantes. Comme le dit Véronique Verdier, la visée de la philosophie est de pouvoir transformer l'existence dans ce qu'elle a de plus désastreux pour instaurer les conditions de la plus haute réalisation du sujet[20]. De ce point de vue, on peut dire que l'éthique est l'objet ultime de la réflexion philosophique, car elle est toujours suscitée par les situations de crise qui minent l'existence humaine. D'ailleurs les débats qui jalonnent l'histoire de la philosophie sont autant de preuves, puisque ceux-ci se rapportent à des interrogations légitimes sur la validité des connaissances et des valeurs susceptibles de permettre une vie meilleure pour l'humanité. C'est parce que l'engagement de la philosophie pour la sagesse n'a d'autre moyen que l'esprit critique pour y parvenir que nous devons utiliser ce moyen, qui sait faire apparaître la lumière.

[20] V. VERDIER, "La problématique de la crise dans la philosophie de Robert Misrahi", dans *Robert Misrahi : pour une éthique de la joie :* actes du colloque, Centre international de Cerisy du 9 au 16 juin 2012, Nantes, Éditions Cécile Defaut, 2013, p.62.

Partie I : De la crise des valeurs à la crise environnementale : l'antifinalisme de Spinoza en cause ?

> Ce que les gens font de leur écologie dépend de ce qu'ils pensent d'eux-mêmes en relation aux choses qui les entourent. L'écologie humaine est profondément conditionnée par les croyances concernant notre nature et notre destinée – c'est-à-dire par la religion[21].

La question relative à l'origine des valeurs occupe une place essentielle dans la réflexion éthique de Spinoza ainsi que dans celle de Jonas. Cette réflexion chez les deux auteurs s'enracine dans la métaphysique, ce qui, d'une certaine manière, est une façon d'interroger le rapport de Dieu aux valeurs, ou pour reprendre les mots de Jonas, de questionner la position des valeurs dans l'être. Pour situer l'attitude humaine vis-à-vis de la nature dans le cadre affectif, les représentations de la nature jouent un rôle fondamental. Selon que la nature sera considérée comme œuvre de Dieu ou comme celle des puissances rivales de Dieu, selon que Dieu sera considéré comme immanent ou transcendant la nature, la nature sera considérée comme bonne ou mauvaise, amie ou ennemie à vaincre. Les sentiments à l'égard de la nature dépendront donc de la religion, c'est-à-dire du rapport que nous supposons entre Dieu et la nature. Nous aimerons la nature si nous pensons qu'elle est l'œuvre de Dieu et qu'à travers elle nous participons à l'œuvre divine, au contraire, nous la haïrons si nous pensons qu'elle est la production des puissances antagonistes à Dieu. Dès lors, quel rapport Dieu entretient-il avec le monde dans la cosmologie qui entraîne la crise environnementale ? Quelle est l'origine des valeurs ? Ont-elles leur fondement en Dieu ou ne sont-elles que des productions humaines ? Quel est leur statut par rapport à l'être ?

S'il y a une thèse qui semble s'imposer en éthique environnementale, c'est celle selon laquelle le rapport que les modernes ont à leur écologie viendrait du fait que les valeurs aient été délogées des catégories éternelles du ciel pour n'être considérées que comme le produit des œuvres humaines. Dans cette optique, le nihilisme serait à l'origine de la crise environnementale. Le concept de nihilisme n'apparaît pas dans l'*Éthique* de Spinoza, mais la lecture jonassienne du mythe gnostique et de l'existentialisme moderne nous fait entrevoir cet

[21] Lynn White, Jr., « Les racines historiques de notre crise écologique », dans D. BOURG et Philippe Roch (dir.), *Crise écologique, crise des valeurs?: défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, Genève, Labor et Fides, 2010, p.19.

aspect ou nous permet d'associer ce concept à certaines thèses de Spinoza. C'est donc à la lumière des travaux de Jonas sur la question des valeurs qu'on va aborder la philosophie des valeurs chez Spinoza en vue de comprendre pourquoi selon Jonas la philosophie de Spinoza est nihiliste, donc porteuse des racines de la crise écologique. En effet, dans la mesure où Jonas situe la racine de la crise environnementale dans le nihilisme, il nous apparaît primordial de comprendre pourquoi la pensée de Spinoza souscrirait à cette doctrine, quand on sait que le spinozisme est un monisme et que le nihilisme serait plutôt dérivé des doctrines qui opposent Dieu et le monde ; et le monde et l'homme. Car, on voit mal comment penser une éthique pour la vie en temps de crise environnementale avec Spinoza, si sa philosophie est indéniablement à la racine du rapport que les modernes entretiennent avec leur écologie. Le but de notre projet de réflexion n'est pas de défendre les thèses spinozistes contre la critique, mais si on parvient à montrer que la critique de Jonas à l'égard des thèses spinoziennes oublie parfois certains traits spécifiques qui démarqueraient la pensée de Spinoza des doctrines auxquelles Jonas semble indifféremment l'associer, on pourra légitimer notre recours à Spinoza pour penser une éthique de la vie en situation de crise environnementale.

Pour cela, il convient dans cette première partie, de faire une description du phénomène de crise de l'environnement avant d'exposer brièvement la métaphysique à l'origine du nihilisme et par conséquent à l'origine de la crise environnementale selon Jonas. Ensuite nous examinerons la métaphysique de Spinoza que nous comparerons à la métaphysique nihiliste, pour établir en fin de compte, les points de jonction et de disjonction entre la métaphysique de Spinoza, celle de la science moderne et de Jonas. Ce travail a pour objectif de restituer le sens spinozien de la critique du finalisme, ce qui nous permettra d'établir qu'une fois comprise dans les enjeux de son contexte, cette critique vise à destituer l'anthropocentrisme que le finalisme tend plutôt à promouvoir. Or, au-delà des divergences métaphysiques qui déterminent la rupture que Jonas opère avec Spinoza pour le fondement de l'éthique de la responsabilité, on démontrera que la restauration du finalisme par Jonas vise également à destituer l'homme de sa forte[22] attitude anthropocentrique. Dès lors, l'antifinalisme spinozien ne serait pas incompatible avec une attitude de responsabilité à l'égard de la nature, même si cette attitude trouvait sa source dans le désir humain plutôt dans un ordre transcendant.

[22] Avec cette notion, nous faisons référence par opposition à l'anthropocentrisme faible que soutient le pragmatisme méthodologique d'Andrew Light.

1 Chapitre I : Le phénomène de la crise environnementale

1.1 Approche définitionnelle

Qu'est-ce que l'environnement ? Selon Michel Serres, la notion d'environnement suppose que l'homme est au centre d'un système de choses qui gravitent autour de lui, nombril de l'univers. Cette notion dans ce sens ne serait pas, selon lui, appropriée pour désigner le monde, car elle place l'homme au milieu des choses ou à leur achèvement[23]. La nature, ce n'est donc pas ce qui nous environne, mais ce dans quoi nous sommes et sans quoi nous ne pouvons exister, « *de sorte qu'il faut bien placer les choses au centre et nous à leur périphérie, ou mieux encore elle partout et nous en leur sein, comme des parasites*[24] ». Cette méfiance pour la notion d'environnement vient de son étymologie latine « *virare* », c'est-à-dire « tourner » qui tient lui-même du terme grec *gyros* (cercle, tour). Le préfixe « en » s'est ajouté pour donner « environ » (entour, autour). D'environ, on est passé à environner (faire le tour) puis à l'environnement pour exprimer doublement l'action d'environner et le résultat de cette action. Durant ce processus d'évolution étymologique le radical *vir* a toujours exprimé la forme du tour et de l'arrondi traduisant au mieux l'idée d'alentour ou d'autour. Le rapport avec le concept de milieu fait qu'on parle de « ce qui fait le tour », « ce qui forme le tour » et « ce qui est dans l'entour ». Or dans l'idée d'environner ce qui est environné, est au centre de ce qui tourne autour. Voilà pourquoi Serres estime que cette notion ne permet pas de se rendre compte de l'anthropocentrisme qu'il conserve.

Vue ainsi, il serait mieux de parler de « crise de la nature » plutôt que de crise de l'environnement. Qu'entend-t-on par « crise de la nature » ? Une recherche (très) rapide fait remonter le concept de « crise de la nature » à Montesquieu ; *Lettres Persanes*, 39. Il l'utilise pour décrire des grands événements terrestres (tremblement de terre…), signes annonciateurs de la naissance d'hommes extraordinaires « *il me semble*, écrit l'un de ses personnages, *qu'il y a toujours des signes éclatants, qui préparent la naissance d'hommes extraordinaires ; comme si la nature souffrait une espèce de crise*[25] ». Ce phénomène auquel Montesquieu fait ironiquement allusion par le concept de « crise de la nature », est différent d'une « crise de la nature » au sens actuel qui désigne une situation d'épuisement de la nature.

[23] M. SERRES, *Le contrat naturel*, Paris, Flammarion, 2009, p.60.
[24] *Id.*, p.60.
[25] MONTESQUIEU, *Lettres persanes*, Paris, A Fayard, 1933, L. 39 (de Hagi Ibbi à Ben Josué).

Pour Michel Serres, parler de « crise de la nature » permet de sortir du vaste champ de « ce qui environne » avec ce qu'il a d'anthropocentré et de considérer singulièrement le monde non humain de la nature. La même réserve est faite par Gérald Hess qui estime aussi que le terme d'environnement renvoie à ce qui environne l'homme, au sens où l'environnement est réductible à l'homme ; puisque quand il s'agit de faune, on parle plutôt de milieu. Or en réalité, tous les êtres vivants ont un milieu qui leur est propre, leur environnement. Mais le fait qu'au sens ordinaire l'environnement renvoie à ce qui environne l'homme, l'incline à préférer le vocable de « nature » qu'il trouve moins équivoque, car il ne préjuge pas d'une séparation a *priori* entre une nature humaine et non humaine. Au contraire écrit-il, la notion de nature suggère une communauté d'êtres et l'idée que les hommes font partie intégrante de cette communauté[26].

Toutefois, bien qu'ayant un caractère polysémique, le terme d'environnement est couramment employé aujourd'hui pour désigner les conditions naturelles (physiques, biologiques et chimiques) ainsi que les ressources naturelles biotique (faune, flore) et abiotique (air, eau, sol) et leurs interactions réciproques susceptibles d'agir sur tous les organismes vivants et leurs activités. Finalement on retient que le mot environnement est parti de l'idée de tourner à celle d'exprimer la forme d'anneau ou de contour, pour désigner en fin de compte le mouvement et le contenant ainsi que le contenu des éléments d'un milieu donné[27]. Sous cet angle, l'environnement intègre – et est intégré dans – l'ensemble des éléments physiques, chimiques ou biologiques, naturels qui déterminent la présence et l'existence des êtres vivants. C'est donc indifféremment que nous emploierons les expressions de « crise de la nature » et de « crise de l'environnement », pour désigner le phénomène de dégradation de la nature, donc des conditions de vie des êtres naturels, en l'occurrence, celles des êtres humains.

Selon le dictionnaire *La philosophie de A à Z*, le mot crise, du grec *krisis*, désigne au départ un moment d'instabilité et de trouble qui appelle une prise de décision immédiate, fondée sur un jugement rapide et approprié (sagacité). Par la suite, le terme, utilisé principalement dans le domaine médical, est devenu dans l'usage courant synonyme de situation périlleuse et déterminante. Dans son étude « *La problématique de la crise dans la philosophie de Robert Misrahi* », Véronique Verdier explique que le concept de crise dans la philosophie de R. Misrahi revêt une réalité qu'il ne faut pas réduire à sa négativité. Certes,

[26] G. HESS, *Éthiques de la nature*, Puf, 2017, p.16.
[27] www.techno-science.net, Vie et terre.

une crise indique une contradiction entre un état actuel d'une chose et l'exigence d'une situation qui lui serait préférable, assurément, la crise désigne le point culminant d'une tension ; mais, selon R. Misrahi qu'elle commente, la crise ne constitue pas une simple dégradation dans la mesure où elle signifie nettement qu'une limite extrême est atteinte : celle de l'intolérable. La crise n'est donc pas une fatalité, mais un moment crucial, qui permet de prendre conscience qu'une limite au-delà de laquelle les choses ne peuvent plus continuer à l'identique est atteinte – elle porte avec elle un sentiment de dénouement imminent puisqu'elle place celui qu'elle atteint face à une alternative : se laisser déborder par elle, ou tenter de réagir ? Les questions qui s'imposent face à une crise étant toujours : comment en sortir ? Et comment faire en sorte de ne pas aller de crise en crise ?[28]. Si la crise est un révélateur d'une situation désastreuse qui indique que l'état actuel est au bord de la ruine, elle est alors l'indicateur qui oblige à changer de perspective et de se reconstruire suivant d'autres principes. Cette compréhension du concept de crise, est celle qui guide l'esprit des réflexions qui se développent en rapport avec la crise environnementale, puisqu'il s'agit, dans ces réflexions, non pas de considérer la crise comme une fatalité, sinon la réflexion n'aurait plus lieu d'être, mais comme un indicateur que quelque chose ne va plus dans nos vieux modèles de penser et d'agir ; et qu'il faut un bouleversement total : une conversion des pensées et des manières d'agir.

1.2 Crise de la nature

Parler de crise, suppose donc au préalable un état « sain », qui se serait dégradé progressivement, par l'intrusion dans le corps en crise, d'un phénomène parasite, qui bouleverse considérablement l'état de fonctionnement d'origine. Par conséquent dans le domaine de la nature, la crise écologique désigne une dégradation largement avancée de la biosphère. Elle se traduit par le dérèglement alarmant des phénomènes naturels, impacté par l'action humaine. La manifestation inhabituelle des choses qui, jusque-là, semblaient aller de soi, que l'on pouvait ignorer : *« l'air que nous respirons, l'eau que nous buvons […] les prairies ou les forêts qui nous entourent, tout cela semblait devoir être toujours là, ressources inépuisables, sur lesquelles nous avions peu de pouvoir*[29] *»*. Elle désigne l'irrégularité observée dans l'apparition des phénomènes qui, autrefois se produisaient avec une régularité quasi constante. C'est aussi le déclin de la diversité du vivant.

[28] V. VERDIER, *Robert Misrahi pour une éthique de la joie, op. cit.*, pp.63-64.
[29] C. LARRERE, *Les philosophies de l'environnement*, Paris, Presses universitaires de France, 1997, p.12.

Cette situation de dégradation de la nature, d'après les environnementalistes, est liée à la nouveauté des formes de l'action humaine, occasionnée par une représentation erronée de la nature. On apprend dans le livre de Christian Godin, *La haine de la nature*, que la Terre a connu déjà cinq extinctions massives, dont la plus célèbre à la fin du crétacé et au début de l'ère tertiaire, il y a 65 millions d'années, est la dernière. L'extinction d'espèces serait un processus naturel au même titre que l'apparition de la vie elle-même. S'il est vrai, remarque Virginie Maris, que le déclin de la biodiversité s'est accéléré à mesure qu'augmentait la puissance technologique dont disposent les êtres humains, force est de reconnaître que les disparitions d'espèces sont liées à la loi de la sélection naturelle.

> Pendant la plus grande partie de la Préhistoire, globalement des origines à l'apparition d'homo sapiens, les milieux ont été relativement peu affectés, l'évolution de l'homme, d'abord biologique, mais surtout culturelle, avec l'accumulation des acquis techniques et idéologiques, lui a permis par la suite d'exercer une influence croissante sur l'environnement ([30]).

Toutefois, accordons-nous à dire que personne ne nie que des espèces aient disparu avant l'apparition de l'homme, c'est plutôt l'accélération de ce processus, qui est attaché de façon générale aux activités anthropiques. Pourquoi dit-on actuellement que la nature est vulnérable ? Lorsque Rousseau écrit en 1755 le *Discours sur l'origine l'inégalité*, il n'est pas encore question des problèmes philosophiques et moraux que pose le développement technique, mais pourtant, il observe clairement que :

> la quantité d'arbres et de plantes de toute espèce, dont étaient remplies presque toutes les îles désertes qui ont été découvertes dans ces derniers siècles, et par ce que l'histoire nous apprend des forêts immenses qu'il a fallu abattre par toute la terre à mesure qu'elle s'est peuplée ou policée.[…] La destruction du sol, c'est-à-dire la perte de la substance propre à la végétation doit s'accélérer à proportion que la terre est plus cultivée et que les habitants plus industrieux consomment en plus grande abondance ses productions de toute espèce ([31]).

Rousseau décrit clairement dans ce propos le déclin de la diversité du vivant et l'appauvrissement des sols causé par l'occupation spatiale des hommes. Comme quoi, l'homme par son organisation a de tout temps modifié la nature. Ou peut-être devrait-on voir

[30] V. MARIS, *Philosophie de la biodiversité : petite éthique pour une nature en péril*, Paris, Buchet-Chastel, 2016, p. 55.
[31] J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur les sciences et les arts Discours sur l'origine de l'inégalité. Chronologie et introduction par Jacques Roger.*, Paris, Garnier-Flammarion, 1971, p.173.

là les prémisses de la crise, mais que l'homme n'a pas su prendre la mesure de la chose dès ses débuts.

Pour analyser l'état de la nature, Jonas part d'un constat tiré d'une comparaison entre l'état de la nature avant l'ère technologique et industriel et celui de l'ère technologique et industrielle. Sa démarche est analogue à celle du médecin, qui ausculte son patient, établit un diagnostic et formule un pronostic vital. Examiner la nature dans cette perspective, c'est l'ausculter, pour en diagnostiquer les symptômes qui révèlent les maladies dont elle est infectée afin de déterminer la cause, ainsi que le remède capable de la sauver de la destruction vers laquelle l'inclinent inexorablement les maux qui l'affectent.

Pour réaliser ce diagnostic, on suppose un état d'être de la nature qui correspond à la « santé ». Même si un individu bien portant est un malade qui s'ignore selon une expression de Jules Romain devenue populaire, nous pouvons dire que tant qu'une maladie n'a pas commencé à causer des désagréments à l'individu, ce dernier est apparemment en bonne santé. Les symptômes, comme le dit Sylvain Pourchet dans la préface de *L'euthanasie par compassion ?* constituent la première source d'inconfort pour le malade et d'inquiétude pour l'entourage. Par conséquent, la consultation médicale, exceptée la préventive, est souvent la conséquence d'un mal être. On a donc supposé que cet état « sain » fut celui des anciens, état dans lequel la nature fut considérée comme en équilibre, capable de se régénérer d'elle-même, puissante et invincible.

En effet, nombreux sont les éthiciens de l'environnement qui, comme Hans Jonas, considèrent que la naissance de la science moderne au XVIIe siècle est le tournant à partir duquel la fracture dans la relation de l'homme et de la nature s'opère. Avant cet évènement, ils considèrent qu'aucun changement majeur n'est intervenu dans le processus de l'évolution de la nature qui soit imputable aux cultures précédentes. La naissance de la science moderne a donc déclenché une dynamique de développement qui modifie de façon profonde le commerce de l'homme avec la nature. Jonas commence par exposer la relation de l'homme à la nature avant la science moderne, et montre que les techniques qui ont cours aux siècles antérieurs n'ont pas engendré des grandes irrégularités dans le système atmosphérique.

Au rythme où vont les choses, certains spécialistes, affirment que nous sommes en train d'assister à la sixième extinction. Selon les chiffres donnés par Christian Godin, « *50 à 70 espèces disparaissent chaque jour. Le processus s'auto-entretient : du fait de la solidarité objective entre espèces, les extinctions sont des coextinctions, comme des dominos, les*

espèces tombent les unes après les autres[32] ». L'accélération du développement technologique (si l'on se place du point de vue de la diversité biologique), ne permet plus de distinguer les disparitions d'espèces qui résultent d'un processus naturel (à l'exemple de celui décrit par Darwin), et celles qui résultent des processus technologiques.

Selon Virginie Maris, il n'y a plus de doute que le rythme actuel des extinctions soit particulièrement élevé. L'étude des fossiles, montre que le taux d'extinction était relativement stable dans le passé géologique. Il s'échelonne, selon les groupes taxinomiques, d'une extinction pour un million d'espèces par an à une extinction pour dix millions d'espèces par an. Ce taux est qualifié de taux naturel d'extinction. Il se distingue des taux d'extinctions extraordinaires qui marquent les transitions entre les grandes périodes géologiques, les épisodes d'extinctions de masse. Or aujourd'hui, continue-t-elle, le taux d'extinction estimé selon les différentes méthodes, parmi lesquelles se trouvent les plus optimistes, est de cent mille fois plus élevé que le taux naturel, ce qui correspond à un sixième épisode d'extinctions de masse[33]. À la vitesse où vont les choses, si la tendance ne s'inverse pas ou du moins ne se stabilise pas, la sixième extinction, à la différence des cinq précédentes, serait une tragédie absolue, puisqu'elle provoquerait la quasi-extinction de l'humanité. La question de la disparition des espèces nous semble décrire au mieux l'idée de crise de la nature, car elle représente l'appauvrissement croissant de la biodiversité, des différentes forces qui la constituaient. Or cet appauvrissement comme nous pouvons le déduire des travaux de Darwin, résulte de plusieurs facteurs. L'un d'eux est l'explosion démographique humaine dont le corrélat est l'explosion des activités anthropiques. Par ses activités industrielles, l'homme introduit dans la nature de nouveaux agents chimiques, des gaz toxiques qui mettent à mal la santé des organismes vivants.

Rousseau aurait donc eu raison de croire qu'on ferait aisément l'histoire des maladies humaines en suivant celle des sociétés civiles. Pour résumer disons avec Virginie Maris, que « *Par sa volonté de maîtriser et d'asservir le monde naturel, par son insatiable désir de terre et de richesses, par son obsession de la croissance, l'homo oeconomicus contemporain précipite le monde naturel dans un chaos […] Le diagnostic est sans appel : l'humanité est la cause d'une crise écologique sans précédent*[34] » : les catastrophes naturelles à répétition sont les signes les plus évidents d'une fragilité de la nature. Symptômes d'une lente mais inexorable agonie.

---

[32] C. GODIN, *La haine de la nature, op.cit.*, p.20.
[33] V. MARIS, *Philosophie de la biodiversité, op.cit.*, pp.43-44.
[34] *Id.*, p.43.

Il est difficile d'affirmer qu'il fut un temps où l'action de l'homme n'eut pas d'incidence sur la nature. Comme le rappelle Virginie Maris, dès les débuts de la vie humaine, les activités aussi courantes que se nourrir, boire, se protéger, se loger, se déplacer, et se reproduire, impliquent que l'homme agisse sur l'environnement, de même qu'elles ont été et demeurent encore conditionnées par l'environnement. Toutefois, si personne ne nie cette évidence, force est de reconnaitre que c'est sous le règne de la technologie, que la vulnérabilité de la nature se fait jour, cette *« vulnérabilité qui n'avait jamais été pressentie, avant qu'elle ne se soit manifestée à travers les dommages déjà causés*[35] *»*, conduit au concept et au début d'une science de l'environnement, de l'écologie. C'est donc la découverte que la production des phénomènes naturels n'est pas tout à fait indépendante de l'agir humain, qui révèle la fragilité de la nature. La nature sous le règne de la technologie n'est plus ce qu'elle était : elle est de moins en moins la grande puissance mythique sur laquelle l'homme n'a aucune prise et qui le renvoie inexorablement aux limites de son pouvoir.

Si les découvertes scientifiques et techniques sont un processus naturel dans lequel l'homme s'est trouvé entraîné par la nécessité profonde de se prémunir contre les dangers qu'il rencontre dans la nature, et pour se créer des conditions de vie humainement commodes, il apparaît aujourd'hui que ce qui était une nécessité vitale a pris des proportions extraordinaires qui tournent au cauchemar. Selon les propos de Jonas, c'est le rêve d'un monde sans misère, qui aurait conduit l'homme à ne pas fixer des limites au développement du progrès. Citant Francis Bacon, Jonas dit que ce dernier *« proclama que la connaissance est un pouvoir, et que c'est le but de la connaissance de faire progresser la condition de l'homme sur la terre, de conquérir la nécessité et la misère humaine en assujétissant la nature à son usage le plus complet*[36] *»*. Cette Déclaration de Bacon, fait écho à l'appel de Descartes qui ayant expérimenté quelques connaissances en physique constata combien l'application pratique des connaissances est fort utile à la vie. À ce propos, Descartes déclare que :

> au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on peut trouver une pratique par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux, et de tous les autres corps qui nous environnent aussi distinctement…, nous les pourrions employer à même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature. Ce qui n'est pas seulement à désirer pour l'invention d'une infinité

[35] H. JONAS, *Le principe responsabilité, op. cit.*, p.31.
[36] H. JONAS, *Essais philosophiques : du credo ancien à l'homme technologique*, trad. D. BAZIN et O. DEPRE Paris, Vrin, 2013, essai III, p.109.

> d'artifices… mais principalement aussi pour la conservation de la santé, laquelle est sans doute le premier bien, et le fondement de tous les autres biens de cette vie ([37]).

La connaissance des propriétés des choses, des lois par lesquelles elles produisent des effets, est le moyen par lequel l'homme acquiert le pouvoir de les manipuler de sorte à produire des effets qu'il souhaite et qu'il estime bénéfiques pour lui. L'amélioration continue de ses commodités de vie, passe inévitablement par la modification du milieu naturel (déforestation, assèchement des zones humides, aménagements ruraux etc. et par l'utilisation des ressources naturelles : exploitation du charbon, du pétrole, des mers, etc.) Aujourd'hui, on constate que les ressources naturelles ne sont pas aussi inépuisables qu'on l'a cru dans le passé. L'utilisation intensive de ces dernières et les transformations sans cesse de l'environnement, sont actuellement la cause du mal qui affecte la nature et menace la qualité de vie sur terre.

Hans Jonas réagit à cette situation, et écrit un livre devenu crucial dans l'histoire de la pensée. Ce livre met en cause le pouvoir de l'homme sur la nature notamment avec l'essor de la technologie. Pour lui, ce n'est pas que la technique est apparue brusquement dans la vie de l'homme, elle y a toujours constitué son mode d'existence, mais la modalité de son usage s'est considérablement transformée. Comme le dit Lucrèce, « *[…] Lois, armes, routes, vêtement, et toutes les autres inventions de ce genre, et même celles qui donnent à la vie du prix et des plaisirs délicats, tout cela a été le fruit du besoin, de l'effort et de l'expérience ; l'esprit l'a peu à peu enseigné aux hommes dans une lente marche du progrès*[38] ». Certes, l'homme agit et a toujours agi dans la nature, mais son mode d'action s'est transformé sous le règne de la technologie. Pour la définir succinctement, disons que la technologie, c'est le résultat de l'effort du travail humain sur les objets, plus précisément, c'est la connaissance des propriétés de la matière, leurs manipulations et applications dans des domaines variés de l'existence humaine. En un sens convenu, écrit Jonas, la technologie désigne

> la conception et la construction d'artefacts matériels complexes destinés à un usage humain […] La raison sous-jacente en est toujours l'usage au bénéfice d'un utilisateur, c'est-à-dire au bénéfice d'un supposé bien humain, dût-il même s'agir du fait que certains soient tués par d'autres, ou beaucoup par quelques-uns ([39]).

[37] R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, VIe partie, édition Adam et Tannery, Paris, Vrin, t. VI, p. 62 .
[38] LUCRECE, *De la nature*, *op.cit.*, p.193.
[39] H. JONAS, *Le principe responsabilité*, *op.cit.*, p.255.

Le titre du premier chapitre du *Principe responsabilité* « La transformation de l'essence de l'agir humain » est très évocateur. Ce titre énonce clairement que l'essence de l'agir humain s'est transformée. Cette affirmation pose donc qu'il y avait une manière d'agir propre à l'homme ancien qui n'est plus celle de l'homme actuel. Selon H. Jonas, entre la technique moderne et la technique ancienne, il y a une différence de degré qui est telle que la technique moderne est destructrice plutôt que bienfaisante comme l'était la technique ancienne. Avant notre époque, il semblerait que l'agir de l'homme dans la nature, était essentiellement de nature superficielle et sans pouvoir de perturbation sur l'équilibre arrêté. Bien que l'écart entre les deux formes de techniques soit abyssal, l'auteur observe que ce regard de l'homme sur ces interventions dans la nature n'était pas exact, car un *« regard rétrospectif découvre que la vérité [sur les actions de l'homme] ne fut pas toujours aussi inoffensive*[40] *»*. Mais même en affirmant que les interventions de l'homme dans la nature ont toujours été offensives pour la nature, l'auteur de ce propos pointe plutôt du doigt la technique moderne qui, visiblement, conduit dangereusement vers une extinction de la vie humaine. Michel Serres affirme que nous faisons *« face à un problème causé par une civilisation en place depuis maintenant plus d'un siècle, elle-même engendrée par des cultures longues qui la précèdent*[41] *»*.

1.3 Le paradoxe du progrès technique

Hans Jonas affirme clairement que *« le danger a son origine dans les dimensions excessives scientifique-technique-industrielle*[42] *»*. Ainsi déclare-t-il : « *nous vivons dans une situation apocalyptique, c'est-à-dire dans l'imminence d'une catastrophe universelle, au cas où nous laisserions les choses actuelles poursuivre leur cours*[43] ». En effet, l'utilisation intensive des ressources naturelles est cause de la pollution de l'air, du réchauffement climatique, de l'épuisement des énergies fossiles, du déséquilibre des écosystèmes. Or, tous ces maux conduisent inexorablement vers une destruction totale de la vie humaine. Ce changement ne va pas dans le sens voulu par le projet de la science, mais dans le sens inverse. La critique qui est adressée ici à la technologie est analogue à celle que Rousseau adresse à l'état civil, dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*. De même que le passage de l'état sauvage à l'état civil qui se caractérise par la propriété privée est pour

[40] *Id.*, p.25.
[41] M. SERRES, *Le contrat naturel*, *op. cit.*, p.55.
[42] H. JONAS, *Le principe responsabilité*, *op. cit.*, p.268.
[43] *Id.*, p.267.

Rousseau l'origine de tous les maux de l'homme, de même, pour Jonas, le passage de la technique archaïque à la technique moderne qui se caractérise par le degré de puissance des outils modernes, est l'origine de la crise de l'environnement. Selon Rousseau, la perfectibilité qui est la faculté propre de l'homme est, pour ainsi dire, la source du mal humain.

> Il serait triste dit-il, pour nous d'être forcés de convenir, que cette faculté distinctive, [perfectibilité] et presque illimitée, est la source de tous les malheurs de l'homme ; que c'est elle qui le tire, à force du temps, de cette condition d'origine, dans laquelle il coulerait des jours tranquilles et innocents ; que c'est elle qui faisant éclore avec les siècles ses lumières et ses erreurs, ses vices et ses vertus, le rend à la longue le tyran de lui-même et de la nature ([44]).

L'interrogation qui précède ce propos dans le texte, *« pourquoi l'homme seul est-il sujet à devenir imbécile*[45] *»*, laisse entrevoir clairement la thèse de l'auteur. La perfectibilité est en réalité dégénérescence puisqu'elle déprave ce que la nature a su si bien faire. De même, on lit dans *Le principe responsabilité* que le méliorisme étant la source de la démesure, est la cause de la crise environnementale. Ainsi, dit-il, « *à l'immodeste fixation de ses buts, qui fait fausse route tant du point de vue écologique que du point de vue anthropologique […] le principe responsabilité oppose la tâche plus modeste que nous ordonnent la crainte et le respect*[46] *»*. Ce que nous voulions faire ressortir à travers cette analogie, c'est que finalement le progrès sonne comme une dégénérescence, puisqu'il dégrade la qualité des conditions de vie humaine. Et risque même de détruire carrément la vie. La dynamique mondiale du progrès technologique semble oublier la nécessité des équilibres naturels, ce qui fait dire à Jonas qu'elle contient en elle un utopisme implicite par sa tendance, si ce n'est par son programme[47]. Il faut alors poser la question : qu'est-ce qu'une utopie ?

Généralement ce mot s'emploie pour désigner un idéal abstrait, une réalité transcendante à toute réalité donnée. Définie comme une chimère, un âge d'or où coulent à profusion le lait et le miel pour l'homme, l'utopie désigne un projet dont les conditions de réalisation sont nulles, donc impossibles à réaliser. Selon Hans Jonas ces idéaux abstraits exprimaient simplement les plus vieilles espérances ou les plus vieux rêves de l'humanité, dont le plus vieux, est d'échapper à la malédiction de la mortalité. La condition la plus misérable de l'homme, et contre laquelle il n'a aucun remède comme on peut le lire dans le

[44] J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur les sciences et les arts Discours sur l'origine de l'inégalité. Chronologie et introduction par Jacques Roger.*, op.cit., p.203.
[45] I*bid.*, p.183
[46] H. JONAS, *Le principe responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique*, op.cit., p.18.
[47] H. JONAS, *Le principe responsabilité, op.cit.*, p.17.

chant d'Antigone, où l'homme est présenté certes comme le plus ingénieux de tous, mais vulnérable cependant face à la mort : *« contre la mort seule, il n'aura jamais de charme permettant de lui échapper, bien qu'il ait déjà su contre les maladies les plus opiniâtres imaginer plus d'un remède*[48] *»*. Si l'homme est armé contre tout sauf contre la mort, alors son défi le plus vieux serait aussi de s'armer contre la mort. Dans la perspective de Hans Jonas, l'utopie, ou ce qu'il appelle la dérive intrinsèquement utopique de nos actions, c'est la possibilité que ce qui n'était que simple rêve, soit rendu disponible par les avancées de la science. Autrement dit, que ce qui n'était qu'un idéal abstrait, soit traduit aujourd'hui en une possibilité concrète grâce aux avancées technologiques. Ces souhaits qui autrefois n'étaient rien de plus que des chimères, sont actuellement des projets réalisables grâce aux prouesses scientifico-techniques. L'utopie ici, telle qu'elle est présentée, est la croyance que le progrès technologique fera sortir l'homme de la misère et de l'aliénation. Le bien-être matériel est ainsi posé, selon l'hypothèse ontologique du matérialisme, comme la condition impérieuse de la libération du véritable potentiel humain.

En parlant du marxisme, Jonas souligne que, *« dès le début, il a célébré la puissance de la technique, dont il attend le salut en union avec une collectivisation*[49] *»*. Mais cette foi au progrès devient utopisme chez Jonas, parce qu'il découvre avec stupeur que bien loin d'apporter la libération de tout le potentiel humain, le progrès aliène davantage, puisque, ne pouvant plus contrôler le pouvoir qu'il a lui-même inventé, l'homme se trouve exposé à la merci de ce pouvoir. *« Le pouvoir s'est rendu maître de lui-même, alors que sa promesse a viré en menace et sa perspective de salut en apocalypse*[50] *»*. Au fur et à mesure que se perfectionnent les sciences et les technologies, l'homme devient de plus en plus misérable. Il semble dès lors que le méliorisme est un espoir trompeur *: « puisqu'il n'y a pas de fin ici, une « utopie » du perpétuel dépassement de soi vers un but infini* [51]*»*. La technique tant vantée et appelée de tous nos vœux, apparaît être un poison dangereux dont il faut modérer la consommation, à défaut de l'arrêter. Croyance d'autant plus utopique qu'avec le progrès technologique, les maux auxquels l'homme est confronté seraient beaucoup plus importants que ceux auxquels il fut confronté sans progrès technologique. Ce n'est donc pas sans peine, dirait Rousseau, que l'homme est parvenu à se rendre si malheureux. En comparant les immenses progrès technologiques des hommes avec les vrais avantages qui en résultent pour

[48] SOPHOCLE, *Tragédies : théâtre complet. […] Antigone, [...]*, trad. P. Mazon, Paris, Gallimard, 2006, p.97.
[49] H. JONAS, *Le principe responsabilité, op.cit.*, p. 293.
[50] *Id.*, p.270.
[51] *Id.*, p.315.

le bonheur humain, Rousseau serait frappé de l'étonnante disproportion qui règne entre ces choses et déplorerait davantage l'aveuglement de l'homme qui, pour nourrir son fol orgueil et cette vaine admiration qu'il a de lui-même, le fait courir avec ardeur après toutes ces misères. Hans Jonas met donc en garde contre cette foi au progrès technique que le marxisme appelle de tous ses vœux.

> Allié à la technique, une des éthiques à perspective d'avenir globale qui existe déjà, le marxisme, a précisément élevé l'utopie au rang d'un but explicite. […] Puisque celui-ci a en sa faveur les plus anciens rêves de l'humanité et qu'il semble également disposer maintenant avec la technique des instruments permettant de traduire ce rêve dans une entreprise, l'utopisme qui jadis fut vain, est devenu la plus dangereuse des tentations – précisément parce que c'est la tentation la plus idéaliste - de l'humanité actuelle ([52]).

Si l'intention du marxisme est louable, on est cependant contraint d'affirmer, au regard des découvertes de l'impact du développement technologique, que les moyens qu'elle se propose pour y parvenir sont dangereux par les effets qu'ils produisent. Ainsi, Jonas met-il en garde contre cette tentation illusoire et mortifère. En réalité, les moyens qu'ils se procurent pour y arriver sont plus nuisibles que la misère qu'ils veulent combattre. On ne peut pas considérer les effets nuisibles causés par le développement technologique comme des maux acceptables en vue du bien à venir, puisqu'à l'avenir ils produisent encore d'autres maux. Ce ne sont pas des maux pour des biens, comme le voudrait l'adage « un mal nécessaire pour un bien », mais des maux pour des maux. Ce qui ne vaut donc pas la peine de risquer le présent, car l'avenir promis est encore plus sombre que le présent mis en jeu. La technologie apparaît ainsi comme un remède pire que le mal qu'elle prétend guérir, ou plutôt elle serait elle-même le pire de tous les maux de la modernité. La croyance en la puissante technologie bienfaisante au service de l'homme, s'évanouit face aux nouveaux dangers qu'engendre l'usage de la puissance technologique. Ou du moins Jonas émet une réserve au regard du paradoxe qu'on observe entre l'extension des pouvoirs technologiques pour l'épanouissement de l'humanité et les potentielles conséquences dramatiques de cette extension dans la nature, espace inconditionnel pour toute existence, pour l'existence humaine en particulier.

Le prométhéisme qui l'engendre, serait une lutte inconsciente contre le naturalisme, parce qu'elle fait la promotion du paganisme[53]. En effet, selon Maffesoli, c'est une sorte de

[52] *Id.*, pp. 17-18.
[53] Paganisme tire son origine du latin « paganus » qui signifie « paysan », qui provient lui-même du mot « pagus » qui signifie « campagne », Maffesoli donne à ce terme le sens d'autochtone pour traduire le sentiment

vision idéale de ce que devrait être le monde, la vie, la société, l'individu, elle a sa source dans la prétendue ressemblance entre l'homme et Dieu, due au fait que l'homme est censé avoir été créé à l'image de Dieu[54]. Cette ressemblance de l'homme à Dieu a pour conséquence de considérer la nature comme un objet inerte que l'on peut exploiter à volonté, et qui ne mérite pas de considération, puisque la vraie vie est à venir dans la société parfaite ou dans le paradis céleste. La nature n'est alors perçue que comme un tremplin, une zone de transit, vers un ailleurs meilleur. L'homme se voit comme un pèlerin qui n'a cure de ce monde, puisque sa destination finale est à venir. L'image des automobilistes qui laissent tomber leurs ordures parce qu'ils n'habitent pas par où ils passent et n'ont donc cure de souiller leur passage, prise par Serres, est très évocatrice pour traduire cette idée d'indifférence ou de négligence pour ce qui semble ne pas être notre demeure.

C'est donc l'attitude irascible de l'homme qui est ici mise en cause, celle d'une quête inépuisable d'un monde à venir parfait, où la misère, les inégalités, la pauvreté n'existeraient plus, où l'homme serait continuellement heureux, car débarrassé des contingences naturelles. Et d'ailleurs, Hans Jonas ne remet pas en cause l'intérêt salvateur des progrès technologiques, il interpelle sur la tentation de se laisser aller à la démesure. La technique s'est inversée en menace à cause de la démesure de son succès.

> Les succès de son intelligence l'ont rendu aveugle, et il l'est demeuré aussi longtemps que les semonces de la terre ont été masquées par l'éclat de sa victoire. Tant que l'homme ne fut pas rattrapé par les effets néfastes de sa conquête, il demeurait admiratif de son exploit, sans se soucier de la nature ([55]).

Cependant, à partir du moment où les exploits qu'il réalise endommagent ses conditions de vie, la sagesse recommande la modération, une limitation dans l'exercice de ce pouvoir. La question centrale est donc celle de la modération et de la mesure qui s'oppose à la démesure. Pour lui, il faudrait que l'homme sache se fixer des limites quant au potentiel qu'il possède. Si l'adage qui ne risque rien n'a rien, semble être le moteur de l'activité humaine dans le progrès technique, toujours en quête de plus, Hans Jonas veut nous avertir sur la possibilité de tout perdre à vouloir tout risquer. Et c'est en cela que le pouvoir technologique dérive en utopie, quant au lieu de se fixer des limites dans les buts à atteindre, il se développe continuellement dans un esprit de dépassement perpétuel de soi. Hans Jonas met en garde contre la tentation

---

d'attachement que les paysans avaient à l'égard de leur terre. Depuis le VI [-ème] ce terme est employé pour désigner ce qui pratique des religions polythéistes de l'antiquité ; ceux qui restaient fidèles à leurs traditions et à leurs racines, qui refusent de se convertir au christianisme ou au judaïsme.

[54] M. MAFFESOLI, *Écosophie*, Paris, CERF, 2017, p.42.

[55] H. JONAS, *Une éthique de la nature, op.cit., p.55*.

technologique de vouloir aller toujours plus loin *« si rien ne réussit tant que la réussite, rien ne rend davantage captif que la réussite*[56] ». Les progrès sont certes admirables, et l'homme peut être fier d'être devenu si puissant, mais attention, nous dit Jonas, attention à ce pouvoir si fièrement conquis par un long effort de travail, car il pourrait se retourner contre l'homme lui-même.

1.4 L'indifférence éthique à l'égard de la nature

Les Anciens concevaient la nature comme infiniment puissante, l'homme était en son sein comme une goutte d'eau dans l'océan.

> L'homme, comparé aux éléments, est toujours encore petit ; c'est cela qui donne toute son audace à ses incursions dans ceux-ci et ce qui leur permet de tolérer son impertinence. Toutes les libertés qu'il prend avec les habitants de la terre […] laissent portant inchangée la nature englobante de ces règnes et ne diminuent pas leur force créatrice[57].

Il découpait son petit territoire au sein de ce vaste empire qu'il considérait comme éternel et dont les changements n'étaient qu'apparents alors qu'il concevait ses propres œuvres comme passagères et destructibles. Pour garantir la stabilité de son œuvre (le petit territoire qu'il avait construit au sein du vaste empire), qui est la société, il élaborait des lois pour restreindre le droit de nature de chacun afin que la société se conserve, mais ne s'était guère penché sur la possibilité d'élargir les lois sociétales à la nature.

La société seule était placée sous la responsabilité de l'homme, car elle était créée par lui, tandis que la nature, création de la divinité, restait sous la responsabilité des dieux. En effet des lois ont toujours été élaborées pour protéger la société de ses ennemis et la préserver de la ruine. Certes des sociétés ont périclité, mais la ruine ou la destruction d'une société, entraîne la construction d'une autre, avec à son compte des lois pour assurer sa conservation. Et même au sein des sociétés traditionnelles animistes où la nature faisait partie intégrante de la société et donc placée sous la responsabilité de l'homme, cette responsabilité n'avait qu'un sens religieux et non éthique. La nature, ne faisant pas partie véritablement des préoccupations éthiques, était délaissée de ce point de vue. Avec la nature, dit Jonas, seules l'ingéniosité et l'inventivité prévalaient. La morale était considérée comme l'expression de l'intelligence dans la cité, alors qu'elle n'était point requise dans la nature. L'éthique

[56] H. JONAS, *Le principe responsabilité, op.cit.*, p.36.
[57] *Id.*, p.24.

traditionnelle ne s'intéressait donc qu'aux relations interhumaines. Et cela semblait adapté aux formes de l'agir puisque celles-ci n'affectaient visiblement que la société mais non la nature.

L'éthique s'intéressait à l'action et à ses conséquences immédiates sur la communauté présente. Cette restriction du champ éthique trouve son fondement dans l'hypothèse selon laquelle la nature environnementale et la nature de l'homme sont irréversibles. Sur cette base, ce qui est bon pour l'homme et par conséquent la portée de l'agir et celle de sa responsabilité étaient définies dans ce cadre restreint de la nature humaine ainsi établie. La responsabilité était limitée à ce qui était défini comme étant bon pour l'homme. Autrement dit, les théories n'avaient pour seul but que d'orienter l'action vers ce qui est bien pour l'homme indépendamment de sa relation avec son environnement naturel. La création de l'homme fut alors distinguée du reste des choses, confié à ses soins ; elle formait le domaine complet et unique de sa responsabilité. Là apparaît le dualisme de la société (culture) et de la nature.

L'homme était considéré comme le centre du monde, tout partait de l'homme, et tout revenait vers l'homme et la nature était un objet mis à sa disposition, à telle enseigne que toutes les formes d'agir sur la nature semblaient permises.

L'éthique telle qu'elle se concevait, non seulement ne tenait pas compte de la répercussion de l'action humaine sur les objets non humains, mais ne tenait pas compte non plus des conséquences de l'action sur le long terme, la prévisibilité étant restreinte au court terme. Les conséquences ultérieures des actions humaines étaient du ressort du hasard ou de la providence. Comme le remarque Jonas, le bras court du pouvoir humain n'exigeait pas le bras long du savoir prédictif ; la brièveté de l'un n'était pas plus coupable que la longueur de l'autre. Ce sont les conséquences de l'action à long terme dont l'éthique traditionnelle ne se souciait pas qu'il s'agit de prendre en compte pour la nouvelle éthique, car l'expérience technologique montre que la brièveté d'une action peut avoir des répercutions bien longtemps après son exécution et son achèvement dans le temps. Le caractère immédiat du bien de l'action et ses conséquences immédiates ne sont plus les critères à partir desquels on doit évaluer éthiquement l'action.

Cette idée n'advint à l'homme que tardivement avec le début des effets néfastes de son action sur la nature. Ici on peut noter que la formulation des normes éthiques est relative au niveau des connaissances et des préoccupations humaines. Jonas écrit à ce propos que la conception de la nature comme infiniment puissante et invulnérable est l'erreur qui a conduit

à exclure la nature des préoccupations éthiques chez les Anciens. « *Le savoir, aussi bien que le pouvoir, étaient trop limités pour incorporer l'avenir plus lointain dans la prévision, bien plus, pour inclure la planète entière dans la conscience de la causalité personnelle* [58] ».

Pour paraphraser Virginie Maris, dans *Philosophie de la biodiversité*, disons que si la préoccupation éthique de la nature ne devient un souci pour l'homme que tardivement, c'est parce qu'il fallait pour cela franchir plusieurs étapes dans la connaissance et la compréhension de la nature. Du point de vue conceptuel, dit-elle, deux croyances devaient être ébranlées : « *l'idée que les espèces sont éternelles et immuables, et l'idée que la nature se maintient en permanent équilibre*[59] ». L'indifférence éthique de l'homme ancien à l'égard de la nature résulte d'un défaut de connaissance du monde naturel et d'une quiétude naïve née de l'idée de l'éternité du monde.

En outre, l'idée de nature comme ennemie de l'homme développée dans la littérature philosophique antique, médiévale et même dans les philosophies modernes telles que celle de John Stuart Mill, peut se justifier par cette ignorance et cette naïveté. Dès lors, pourquoi pensait-t-on que la nature entretient une relation antagoniste avec l'homme ? Quels sont les arguments sur lesquels est établie cette thèse ?

Dans son livre *De la nature*, Lucrèce affirme que la nature est l'ennemie de l'homme ou au moins qu'elle est indifférente à son bien-être. En effet, il constate que la nature ou les choses qui la constituent sont inégalement réparties. Après avoir constaté que deux tiers du globe sont ravis aux mortels, il constate que la partie habitable est remplie de broussailles. Il faut que l'homme use de la force pour débroussailler et se construire un habitat indispensable à sa survie.

> Si la force humaine ne luttait pour vivre, et gémissant sans relâche sous le poids du hoyau, pesant sur la charrue ne déchirait le sein de la terre. C'est parce que nous retournons avec le soc la glèbe féconde, c'est parce que nous domptons le sol et appelons ses germes à la naissance, que tout peut de soi-même éclore et s'élever dans les aires limpides ([60]).

Chez Lucrèce, le fait que la nature soit si hostile ou indifférente à l'homme justifie qu'elle ne soit pas l'œuvre des dieux offerte en cadeau aux hommes. Ainsi, l'homme qui, sans le secours de sa force ne pourrait vivre, est bien contraint d'en user, pour arracher à la nature de quoi

[58] *Id*. p.17.
[59] V. MARIS, *Philosophie de la biodiversité, op.cit.*, p.33.
[60] LUCRECE, - AV J-C, *De la nature*, trad. H. Clouard, Paris, Garnier Flammarion, 1964, p.162

survivre. Mais ce qui révèle encore plus l'hostilité de la nature à l'égard de l'homme, ce n'est point qu'il doive labourer la terre à la sueur de son front pour vivre, c'est le fait qu'après tant d'effort, la nature s'acharne sur ses semences avant qu'il n'ait pu en récolter le fruit.

> Hélas, dit Lucrèce, trop souvent ces fruits de temps de travaux, quand déjà sur terre tout verdit, tout fleurit, voilà que le soleil, du haut des airs, les brûle de ses ardeurs excessives, ou bien des orages subits, des gelées, les font périr, […]. Et ces espèces sauvages et cruelles, ennemies de la race humaine, pourquoi la nature sur la terre et dans la mer veut-elle les multiplier ? ([61]).

Après avoir constaté que l'homme doit faire des efforts pour vivre, il constate dans le même temps, que *« croissent heureusement les troupeaux de petit et de grand bétail et les animaux sauvages, qui n'ont besoin ni du jeu du hochet […] ; il ne leur faut point […] d'armes pour protéger leur bien, […], puisque à tous fournissent toutes chose abondamment la terre féconde et l'industrieuse nature[62] »*. L'adverbe « heureusement » indique que ces êtres sont heureux contrairement à l'homme du fait qu'ils n'aient pas à fournir des efforts pour vivre. Dans ce cas, le malheur de l'homme viendrait des efforts qu'il doit déployer pour conserver sa vie. Mais il nous semble que ce n'est point la pensée que l'auteur veut défendre ici. Car dans la suite de son poème, il affirme que toutes les choses qui respirent l'air vivifiant, *« c'est la ruse ou la force ou encore la vitesse qui dès l'origine les a défendues et conservées[63] »*. Dans cette perspective, ce n'est point la force déployée qui est cause du malheur de l'homme, puisque *« l'espèce cruelle des lions et autre bêtes féroces, c'est dans la force et le courage qu'elle a trouvé sa sûreté[64] »*, mais l'acharnement des intempéries à rendre vain le laborieux travail de l'homme. Cela on le conclut du fait que le bétail n'a point besoin de hauts remparts pour protéger ses biens, alors que l'homme en a besoin. Alors que l'homme doit amasser des biens et les conserver pour se prémunir de la précarité, les oiseaux qui ne sèment ni ne moissonnent n'ont pas besoin d'amasser, mais trouvent quotidiennement dans la nature de quoi assurer leur survie. Et malgré ce travail l'homme n'est pas à l'abri des catastrophes naturelles qui soudainement peuvent anéantir des années de dur labeur. C'est donc sans doute, le constat que la nature dévaste très régulièrement le fruit du travail abattu par l'homme, qui va donner naissance à la thèse selon laquelle la nature est l'ennemie de l'homme

[61] *Id*., p.162.
[62] *Id*., pp. 162-163.
[63] *Id*., p.178.
[64] *Id*., 178.

A bien des égards, on retrouve cette thèse chez John Stuart Mill, dans un ouvrage intitulé *La nature*, il affirme très clairement que *« les puissances de la Nature sont souvent en position d'ennemi face à l'homme, qui doit user de force et d'ingéniosité afin de lui arracher pour son propre usage le peu dont il est capable*[65] ». Il y a dans ces mots, plus que la simple constatation que l'homme doit déployer sa force pour survivre face à l'hostilité des puissances de la nature. On y entend aussi tinter en sourdine cette idée que sans ingéniosité, l'homme serait lui-même victime de la nature. Dans cette situation, c'est : soit l'homme mange la nature, soit il est mangé par elle. L'alternative est donc : l'homme ou la nature. Mais telle que les choses sont présentées, aussi bien dans ce texte de Mill que dans celui de Lucrèce, l'attitude de l'homme est plutôt une attitude défensive qu'agressive. Autrement dit, pour user d'un langage juridique, on dira que l'attitude de l'homme face à la nature est de la légitime défense. En ce sens, l'homme n'attaque pas la nature, il se défend contre elle. Comme le remarque John Stuart Mill, *« si le cours naturel des choses était parfaitement bon et satisfaisant [pour l'homme], toute action serait une ingérence inutile qui, ne pouvant améliorer les choses, ne pourrait que les empirer*[66] *»*. Considérant que le plan de la nature est hostile à l'homme, John Stuart Mill va plus loin et dit que l'homme doit être applaudi pour son ingéniosité, puisqu'il réalise des prouesses inespérées, sa force étant insignifiante comparée à celle des puissances de la nature. *« L'homme, écrit-il, mérite d'être applaudi quand ce peu qu'il obtient dépasse ce qu'on pouvait espérer de sa faiblesse physique comparée à ces forces gigantesques*[67] *»*. Dans son texte, Mill compare d'ailleurs les atrocités commises par la Nature sur l'homme, à celles d'un meurtrier sans cœur.

> La Nature, dit-il, tue une fois chaque être vivant, souvent après des tortures prolongées, pareilles à celles qu'infligent délibérément à leur semblables les pires monstres dont l'histoire nous rapporte les méfaits. Si, par une restriction arbitraire du sens du mot, nous appelons meurtre ce qui abrège la durée que l'on suppose impartie à la vie humaine, alors la nature fait exactement cela à la plupart des vies, et elle recourt pour ce faire à toutes les méthodes, violentes ou insidieuses, qu'emploient les plus mauvais des humains pour ôter la vie à leurs semblables ([68]).

Comparer la nature à un meurtrier, c'est supposer que les châtiments qui sont infligés au meurtrier doivent aussi être infligés à la nature. À infraction égale, peine égale. Selon Mill, que l'homme détourne la foudre par des paratonnerres, qu'il détourne les inondations par des

[65] J. S. MILL, *La nature*, trad. Estiva Reus, Paris, La Découverte, 2003, p.61-62.
[66] *Id*., p.61.
[67] *Id*., p.62.
[68] *Id*., p.68.

digues, et qu'il utilise bien d'autres moyens pour se prémunir contre l'agressivité de la nature, n'est que peine méritée. S'il faut bien emprisonner le plus dangereux des hommes, pour l'empêcher d'attenter à la vie d'autrui, il faut bien, selon Mill, assujettir la nature pour l'empêcher de nuire à la vie humaine. Dans cette perspective, que l'homme contredise les plans de la nature pour les commodités de son existence, est plutôt la preuve qu'il ne veut pas se résigner à être à la merci de la nature. *« Le plan de la Nature,* conclut-il, *considéré dans son ensemble, ne peut avoir eu pour seul - ni même pour principal - objet le bien des humains ou des autres êtres sensibles. Le bien qu'il leur procure résulte principalement de leur propre efforts*[69] *»*. Cette conception du rapport de la nature à l'homme, n'est pas de celle qui suppose une finalité, ou du moins une finalité positive, dans la nature. Elle suppose plutôt que la nature est indifférente au bonheur de l'homme, d'où la nécessité de joindre ingéniosité et intelligence pour détourner les actions hostiles de la nature. Mais exposée, ainsi, cette conception ne peut que donner raison à Michel Serres qui pense que la raison humaine a vaincu la nature extérieure, dans un combat qui dure depuis la préhistoire, mais qui s'accéléra de façon sévère depuis la révolution industrielle.

> Au temps de l'Iliade et de Goya, remarque Michel Serres, le monde ne passait pas pour fragile ; au contraire menaçant, il triomphait aisément des hommes, […]. Le changement global qui s'amorce aujourd'hui non seulement amène l'histoire au monde, mais transforme aussi la puissance de ce dernier en précarité, en une infinie fragilité. Victorieuse jadis, voici la terre victime ([70]).

La nature qui, autrefois fut considérée comme le bourreau de l'homme eu égard à sa puissance, est aujourd'hui en position de vulnérabilité. Il semble que les rôles se soient inversés, le puissant d'autrefois est devenu le faible d'aujourd'hui. Le faible d'hier a gagné en puissance et, à ce qu'il paraît, exerce sur son adversaire une pression telle qu'il la tue. Dans la suite de ses idées, Michel Serres constate que la situation actuelle de crise de l'environnement n'a pu advenir que parce que l'homme s'est positionné comme ennemi de la nature. On constate que le registre langagier qui sert à définir le rapport homme-nature est emprunté à la guerre. Tous donnent à croire que l'homme est extérieur à la nature, qu'il est réellement engagé dans une guerre contre elle. Pour montrer dans quelle mesure l'attitude de l'homme envers la nature est odieuse, Michel Serres distingue l'état de guerre de celui de violence. Et il affirme que l'action de l'homme sur la nature est plus assimilable à la violence qu'à la guerre.

---

[69] *Id*., p.97.
[70] M. SERRES, *Le contrat naturel*, *op.cit*., p.28.

En effet, écrit-il, la guerre est un état de droit, car les belligérants s'accordent, même de façon implicite, au déclenchement des hostilités. Certes, cela n'est pas toujours le cas et à vrai dire, de moins en moins. La plupart des guerres actuelles ne sont pas déclarées, on n'y respecte pas le « droit de la guerre ». Mais ce que l'auteur veut dire surtout, c'est qu'aucun État, aucun parti, même pris au dépourvu, n'est jamais assez démuni pour ne pouvoir opposer aucune résistance. Chacun est préparé, du moins théoriquement, à riposter aux attaques de l'adversaire. Et plus important encore pour lui, la guerre vise à rétablir l'ordre et la paix que les violences primitives détruisent. La guerre serait donc un état de droit, puisqu'elle vise en principe à mettre un terme aux injustices et à établir le droit du respect à la vie d'autrui ; alors que la violence, en tant qu'état anarchique, détruit les vies sans but salvateur, puisqu'elle ne vise pas un processus de restauration de la paix par la mise en place du droit, mais se déchaîne continuellement dans la seule soif de saccager les vies adverses. En ce sens, l'homme, loin d'être en guerre avec la nature, exerce plutôt une violence sur elle.

> J'appellerai donc désormais dit-il, guerres subjectives celles, nucléaires ou classiques, auxquelles se livrent les nations ou les États, en vue d'une dominance temporaire - […] et violence objective celle qui oppose tous les ennemis, inconsciemment associés, à ce monde objectif […] Pour les guerres subjectives les choses n'existaient pas en elles-mêmes […] Or si la guerre, conflit armé, consciemment, volontairement et dans des formes déclarée, demeure une relation de droit, la violence objective entre dans les voies de fait sans nul contrat préalable ([71]).

Cette distinction a pour but de montrer qu'en tant que relation de droit, la guerre protège contre la reproduction indéfinie de la violence. Alors que la violence est une crise pure, déchaînée sans arrêt possible. La guerre nous protège parce qu'elle fait appel au judiciaire au sein des relations agressives les plus primitives. Alors que la violence condamne sans appel à l'extinction de ceux qui s'y adonnent, à telle enseigne que Jonas parle d'attentat technologique perpétré contre la nature par l'homme. *« Compte tenu de la supériorité unilatérale que lui confèrent ses armes non plus naturelles mais artificielles, l'homme a rompu le cercle de l'équilibre symbiotique. Il détruit les limites que le conflit ne faisait jusqu'à présent que poser*[72] ». La situation décrite par Jonas est analogue à celle d'une guerre déloyale. Mais ce qui est affligeant dans cette description, c'est que la guerre semble avoir cédé la place au massacre, puisque finalement les attaques sont unilatérales. L'homme se livre

[71] *Id*., p.26.
[72] H. JONAS, *Une éthique de la nature*, tard. S. COURTINE-DENAMY Paris, Flammarion, 2017, p.179.

ainsi à une exploitation abusive de la nature. Cette situation évoque clairement l'idée du tribut que les vainqueurs d'une guerre imposent aux vaincus comme signe de leur supériorité.

Mais ce qu'il y a de particulier ici tient au caractère paradoxal et aveugle des combattants que Michel Serres illustre avec finesse à travers les deux images de combats qui ouvrent son livre *Le contrat naturel*. Dès l'entame de son livre, Michel Serres expose deux situations de guerre analogue. L'une empruntée à un tableau du peintre Goya (*Duel au gourdin* ou *la Rixe*), et l'autre à l'*Iliade* d'Homère. Les deux situations se ressemblent parce qu'elles mettent en scène aussi bien les combattants que l'environnement dans lequel ils combattent. Mais le plus remarquable dans ces descriptions, c'est la nullité des combats. Le premier combat dans un environnement mouvant (l'œuvre de Goya) se soldera probablement par la mort simultanée des duellistes. Il n'a donc aucun mérite, puisqu'au final, il n'y aura pas de gagnant, mais seulement des perdants, et même les spectateurs qui ont parié sur ce combat seront tous perdants, s'ils ont pris parti pour l'un ou pour l'autre. Ne seront gagnants que ceux qui, avec une lucidité perçante, auront parié pour la mort certaine des duellistes au regard de la fragilité du sol sur lequel le combat se déroulait. Et même ne sont-ils gagnants que théoriquement, puisqu'étant présent sur le terrain de combat, leur vie sera aussi anéantie en même temps que celle des combattants, car la fragilité du sol sur lequel les combats ont lieu se fait aussi ressentir sous les pieds des spectateurs. En fin de compte, le combat n'est pas un combat contre un adversaire, mais contre la possibilité de l'existence des conditions de vie humaine sur terre.

Dans cette mesure, l'image du couple d'ennemis qui s'affronte au milieu des sables mouvants, et qui probablement risquent d'être absorbé avant que l'un des duellistes ait pu triompher de l'autre, illustre bien à la relation de l'homme à la nature telle qu'elle s'est orientée depuis la naissance de la science moderne. « *À chaque mouvement un trou visqueux les avale, de sorte qu'ils s'enterrent ensemble graduellement. […]* À *lutte plus chaude, mouvement plus vifs et secs, qui accélèrent l'enlisement. L'abîme où ils se précipitent, les belligérants ne le devinent pas : au contraire de l'extérieur nous le voyons bien*[73] ». Le sable mouvant représente la fragilité de l'endroit où se tient le combat (la nature), les belligérants sont l'homme et sa furie de transformer le monde, le combat c'est la transformation de la nature. Les mouvements chauds, vifs et secs représentent l'intensité des transformations. Plus ils sont violents, plus l'enlisement s'accélère et dans cette dynamique de la volonté de vaincre, les belligérants ne s'aperçoivent pas du danger qui les guette. La situation dans laquelle

[73] M. SERRES, *Le contrat naturel*, *op.cit.*, p.13.

l'homme se trouve actuellement avec la nature est celle-là, il ne se doute pas que lui-même s'enfonce et qu'à terme, c'est lui et sa culture qui risquent de se retrouver engloutis par le sable mouvant sur lequel ils se tiennent.

Dans la deuxième situation, Achille remporte le combat, mais le poids des cadavres qu'il jette dans l'eau fait augmenter le niveau de l'eau qu'il se trouve lui-même menacé de mort par noyade. La joie de la victoire se meut rapidement en amertume, puisque contre la rivière, il ne peut sortir son sabre pour empêcher les eaux de monter. Dans les deux cas, l'auteur attire l'attention sur le monde naturel auquel nos actions font violence. En même temps, il montre que les violences contre la nature sont, à terme, des violences contre nous-mêmes, puisque dans les deux cas, c'est la nature qui nous menace de mort. Ainsi, en partant d'une situation de guerre réelle, Serres remarque qu'au terme des guerres subjectives, l'homme fait le bilan des pertes matérielles et humaines qu'une guerre coûte à l'humanité. Bilan sans doute très lourd, mais qui ne tient pas compte des violences faites contre le monde lui-même : « *Nous ne parlons jamais, dans les mêmes circonstances, des dommages infligés au monde lui-même*[74] ». Alors que, « *la victoire subjective dans les guerres subjectives de tel contre tel tout à coup compte très peu face au résultat objectif de la violence déchaînée par des moyens dont les belligérants disposent contre le monde*[75] ». Autrement dit, sans en être directement la cible des belligérants, le monde subit des dommages collatéraux considérables en comparaison de ceux subis par les belligérants eux-mêmes.

Si l'auteur identifie le monde comme l'ennemi commun des hommes, c'est parce que les moyens mobilisés de part et d'autre sont autant de violences exercées contre le monde, qu'on soit dans le camp des vaincus ou des vainqueurs. Qui donc inflige au monde, ennemi objectif commun désormais, ces dommages qu'on espère encore réversibles, se demande-t-il ? Il est clair ici que le monde est employé comme synonyme de nature. De la sorte, l'interrogation de Serres se formule simplement ainsi : Qui inflige à la nature, notre ennemi commun, les dommages qu'on craint irréversibles ? Cette interrogation est en réalité une affirmation déguisée, puisque le fait de se liguer contre un ennemi commun implique que nous sommes tous en tant que participants, source des torts que nous causons à la nature. Les flottes de pétroliers coulés, les sous-marins atomiques éventrés, les bombes thermonucléaires explosées qu'on soit le commanditaire ou le destinataire de ces actions, dans la mesure où nous participons à cette guerre, font de nous des agresseurs du monde.

[74] *Id*., p.25.
[75] *Id*., p.26.

La lutte entre hommes est certes différente de la lutte de l'homme contre la nature, mais il s'agit dans les deux cas, des affrontements qui ont lieu dans la nature. En fin de compte, cette dernière en fait les frais. Autrement dit, l'auteur affirme qu'en tant qu'alliés dans cette violence contre la nature, nous sommes tous ensemble complices des dommages qu'elle subit. Nous sommes tous complices parce qu'elle réagit globalement à nos actions locales, collectives et individuelles. Cela est aussi rendu évident par ce propos : « *nous ne nous battons plus entre nous, nations dites développées, nous nous retournons tous contre le monde. Guerre à la lettre mondiale, et deux fois, puisque tout le monde au sens des hommes impose des pertes au monde, au sens des choses*[76] ». Il y a là une opposition entre l'homme et la nature et, visiblement dans cette opposition, l'homme fait subir plus de dommage à la nature que la nature ne lui en fait subir.

Or, puisque les actions humaines ne visent pas le rétablissement de l'ordre et de la paix entre l'homme et la nature, il en résulte que pour Michel Serres, ce n'est même pas une guerre que l'homme fait à la nature, mais il exerce sur elle une violence indéfinie. Violence dont le terme sera l'extinction de ceux qui s'y adonnent, donc l'extinction de l'homme et de la nature. Ainsi résume-t-il le rapport que l'homme entretient avec les choses de la nature dans la violation et l'appropriation : notre rapport fondamental avec les objets se résume dans la violence et la propriété. Ce rapport fait peser sur les conditions naturelles d'existences humaines un danger d'extinction, d'où le constat de « crise de la nature ».

La question du développement technologique et biotechnologique, est au centre de la réflexion éthico-environnementale développée par Jonas. Aujourd'hui, lorsqu'on parle de la crise de la nature, on fait la critique de l'impact du développement des activités anthropiques sur le changement climatique, de l'érosion de la biodiversité, et non des changements climatiques ou des extinctions d'espèces qu'on considère comme naturelles, c'est-à-dire résultat de l'action de la nature sur elle-même, sans que soit mis en cause l'interaction de l'homme avec la nature. En un mot, il s'agit de mettre en garde contre les dangers liés aux développements technologiques multiformes.

En conséquence, si l'homme doit vivre, les conditions naturellement nécessaires à la vie constituent un besoin vital. Ces conditions nécessaires à la vie sont menacées par la surabondance de l'efficacité des technosciences. *« Plus que la survie biologique de l'existence de l'homme, ce qui est effectivement menacé c'est son existence même, l'existence de cette*

[76] *Id*., p.59.

création grandiose qui va de pair avec la destruction croissante des conditions qui l'ont rendue possible[77] ». De sorte que protéger la nature contre l'homme, pourrait se formuler ainsi dans la perspective jonassienne : protéger l'homme de lui-même. Le projet défendu dans *Le principe responsabilité* est en effet celui d'élaborer une « *éthique qui, par des entraves librement consenties, empêche le pouvoir de l'homme de devenir une malédiction pour lui*[78] ». Le pouvoir que l'homme acquiert par la technologie est donc maléfique pour lui par sa démesure. La malédiction n'est-elle pas justement le malheur auquel on semble être voué par le sort ?

1.5 Le projet de l'éthique environnementale de Jonas

Dans le cas de la crise environnementale, ce ne serait pas au sort que l'homme devra son malheur, mais à lui-même. Puisqu'il produit lui-même le malheur qui risque de s'abattre sur lui. Lamarck prédisait cette situation en ces termes :

> l'homme, par son égoïsme trop peu clairvoyant pour ses propres intérêts, par son penchant à jouir de tout ce qui est à sa disposition, en un mot, par son insouciance pour l'avenir et pour ses semblables, semble travailler à l'anéantissement de ses moyens de conservation et à la destruction même de sa propre espèce. […] On dirait que l'homme est destiné à s'exterminer lui-même après avoir rendu le globe inhabitable ([79]).

Dès la préface du *Principe responsabilité*, l'auteur jette les bases de son projet : réfléchir à une éthique qui empêche le pouvoir de l'homme de devenir une malédiction pour lui-même. *« Le prométhéen définitivement déchainé auquel la science confère des forces jamais encore connues et l'économie son impulsion effrénée, réclame une éthique qui par des entraves librement consenties, empêche le pouvoir de l'homme de devenir une malédiction pour lui-même*[80] ». Le présupposé de cette préoccupation est que le pouvoir de l'homme est en train de devenir une malédiction pour lui. Mais plus profondément encore, ce qui est affirmé par Jonas, c'est que l'homme ne contrôle plus l'ampleur de son pouvoir. Ce pouvoir qui fut initialement recherché pour le bien être humain est en train de se convertir en véritable menace : *« ce n'est plus comme jadis la nature, mais justement notre pouvoir sur elle, qui désormais nous angoisse – et pour la nature et pour nous-mêmes. D'abord à notre service,*

[77] H. JONAS, *Le principe responsabilité, op.cit.*, p.55.
[78] *Id.*, p.25.
[79] J.-B. de LAMARCK, *Système analytique des connaissances positives de l'homme*, Paris, Presses universitaires de France, 1988, p.154-155.
[80] H. JONAS, *Le principe responsabilité, op.cit.*, p.15.

cette puissance s'est finalement imposée comme notre maître[81] ». Ou comme il l'écrit dans *Le principe responsabilité* : *« le pouvoir s'est rendu maître de lui-même, alors que sa promesse a viré en menace et sa perspective de salut en apocalypse*[82] ». Avec des moyens aussi puissants, l'homme ressemble à l'apprenti sorcier qui ne peut plus maîtriser les puissances infernales qu'il a invoquées. Constatant que les nouvelles formes de l'agir humain font peser sur l'environnement naturel et sur l'humanité toute entière des menaces d'une extrême gravité, Jonas entreprend de réfléchir à une autre forme d'agir qui peut éviter à l'homme le sort de l'apprenti sorcier.

La référence à l'apprenti sorcier est très évocatrice, et met en évidence le fait que l'homme ne contrôle plus le débordement de la puissance technologique qu'il a pourtant invoquée de tous ses vœux. Le scénario qui se profile si l'éthique, qui peut être assimilée au maître, n'intervient pas pour mettre un terme aux dégâts causés par l'apprenti, est le même que celui qu'aurait eu à subir cet apprenti si le maître n'était pas intervenu. Que ce serait-il passé alors ? La destruction complète et totale de la maison et de tout ce qui s'y trouvait, y compris de l'apprenti lui-même, par la puissance des flots. Cette image est assez forte, car elle permet de donner une vue synoptique à la relation homme-monde-technologie, dans les rôles respectifs de l'apprenti sorcier, de la maison et du pouvoir magique invoqué par l'homme pour faire les tâches à sa place.

La thèse de son livre *Le principe responsabilité* comme il le dit lui-même, est que « *la promesse de la technique moderne s'est inversée en menace ou bien que celle-ci s'est indissociablement alliée à celle-là*[83] ». La promesse de bonheur est devenue une menace par la démesure de son succès. Voilà pourquoi l'auteur affirme que la promesse s'est inversée en menace. Une menace qui pèse aussi bien sur la biosphère et sur l'image de l'homme lui-même. La puissance technique n'est plus uniquement dirigée contre la nature, mais également contre lui-même, au sens où la domination de la nature tant convoitée pour améliorer les commodités d'existence humaine participe à la dégradation des conditions fondamentales de cette existence. Ce qui veut dire, de façon triviale, qu'à côté du bonheur qu'elle promettait, elle menace d'apporter bien plus de malheur que la misère qu'elle était censée éradiquer. En d'autres termes, la promesse de bonheur est indissociable des plus infâmes malheurs.

[81] H. JONAS, *Pour une éthique du futur*, trad. S. CORNILLE et P. IVERNEL s. l., 2008, p.105.
[82] H. JONAS, *Le principe responsabilité, op.cit.*, p.270.
[83] *Id.*, p.15.

La technique se révèle alors être un couteau à double tranchant, car elle n'est pas uniquement dirigée contre la nature, mais aussi contre son auteur (l'homme) lui-même. En effet, Jonas remarque que la ligne de démarcation entre le sujet et l'objet de la technique a été franchie. Autrefois, la technologie s'appliquait uniquement aux matériaux (métaux et autres), l'homme était le sujet et la « nature » l'objet de la maîtrise technologique. Cependant avec l'apparition des biotechnologies, l'homme devient à la fois le sujet et l'objet, puisqu'il devient lui-même un champ d'application des prouesses technologiques. Ainsi peut-on définir par déduction la biotechnologie comme l'application de la technologie à des organismes vivants en vue de les transformer, de les améliorer ou d'optimiser leur rendement. En appliquant ces nouvelles technologies aux organismes vivants et notamment aux organismes humains, l'homme fait un pas nouveau dans la conception qu'il a de lui-même. Avec l'aide des développements sans cesse acérés des biotechnologies, les pratiques médicales ont maintenant le pouvoir de modifier l'intégrité même de l'homme. Ces possibilités inédites confrontent l'humanité à des problèmes d'un nouveau genre :

> non seulement au sens où de nouveaux objets de l'agir ont matériellement élargi le domaine des cas auxquels il faut appliquer les règles de conduite en vigueur, mais au sens bien plus radical que la nature qualitativement inédite de certaines de nos actions a dégagé une dimension intégralement nouvelle de la signification éthique qui n'était pas prévue dans les points de vue et les canons de l'éthique traditionnelle. Les facultés que j'ai en vue sont naturellement celles de la technique moderne (**84**).

La philosophie est face au constat que l'essor de la technique confère à l'homme un pouvoir jamais encore atteint par le passé, pouvoir qui menace à la fois la nature environnante et la nature de l'homme lui-même. En effet, il ne s'agit pas simplement d'une menace physique mais aussi d'une menace portant sur l'intégrité de la nature humaine elle-même. Face donc à ce qui est en jeu, Jonas appelle de tous ses vœux à un dessaisissement de ce pouvoir maléfique qui se retourne contre son auteur. Si le projet initial de la science est d'apporter à l'homme le bien-être, force est de constater que, « *la soumission de la nature destinée au bonheur humain a entraîné par la démesure de son succès, qui s'étend maintenant à la nature de l'homme lui-même, le plus grand défi pour l'être humain que son faire ait jamais entraîné*[85] ». En détruisant la nature, l'homme détruit en même temps les conditions de sa venue à l'être et de son maintien dans l'être. Ce qui, selon Éric Pommier, s'apparente à un suicide de l'humanité. Refusant cependant de céder au pessimisme, et encore plus au

[84] *Id*., p.21.
[85] *Id*., p.15.

fatalisme, Jonas alerte contre les limites et les dangers des technosciences. D'où la nécessité de promouvoir une éthique correspondant à l'ensemble des compétences technologiques.

En effet, dans le premier chapitre du *Principe responsabilité*, Jonas réalise un état des lieux des théories éthiques relativement à la situation actuelle de crise de l'environnement. Cette tâche est de la plus haute importance, car elle permettra en aval de justifier l'intérêt d'une nouvelle réflexion éthique. Sachant que l'éthique a affaire à l'agir de l'homme et que de tout temps des réflexions éthiques ont orienté l'action humaine, Jonas part des théories éthiques antérieures et les examine à l'aune de la nouveauté de la situation qui appelle sa réflexion. Cette nouveauté n'est rien d'autre que la vulnérabilité constatée de la nature sous le puissant règne de la technique. La thèse de ce chapitre est la suivante : « *nulle éthique traditionnelle, ne nous instruit sur les normes du « bien » et du « mal » auxquelles doivent être soumises les modalités entièrement nouvelles du pouvoir et de ses créations possibles*[86] ».

En dénonçant les lacunes de l'éthique traditionnelle relativement aux pouvoirs technologiques, Jonas affirme que l'éthique doit nous instruire sur les normes du bien et du mal. Avec cette thèse, Jonas répète, en un sens, ce que tout le monde dit – mais pour l'appliquer à un domaine nouveau, d'autant plus qu'il assigne à cette instruction, la tâche de tracer une ligne de démarcation entre ce qui est bien et ce qui est mal, afin d'orienter l'action en direction du bien pour éviter qu'elle produise le mal. En effet, comme on a pu le comprendre à travers l'hypothèse du droit de nature, en l'absence de lois communes (juridiques, morales), tout est permis. Voilà pourquoi l'auteur assigne à l'éthique, en tant que théorie raisonnée de l'agir humain, la tâche de formuler les normes du bien et du mal afin que l'homme ne se laisse pas aller à tout ce qu'il veut et peut faire. Mais qu'il examine dans l'infinité de ses possibilités factuelles, les actions dont les conséquences ne seront pas désastreuses pour lui, pour la permanence de la vie sur terre et pour son environnement.

Avec cette thèse, l'objectif de Jonas est donc de combler le vide axiologique que les éthiques traditionnelles avaient occasionné concernant la technique en développant une éthique tout à fait nouvelle, qui nous instruise sur les dangers potentiels des développements technologiques. Une éthique qui *in fine* soit à la hauteur des formes dangereusement évolutives de l'agir humain. Mais pour cela, encore faut-il qu'il identifie les lieux laissés vides par les éthiques traditionnelles, d'où la nécessité de faire un inventaire des principes éthiques antérieurs. Les arguments convoqués par Jonas, qui permettent de se rendre compte

[86] *Id.*, p.15.

de ce vide et de repenser la conception de la responsabilité, sont pour l'essentiel des comparaisons entre les modes d'agir anciens et les modes actuels de l'action humaine.

> Toute éthique jusqu'à présent- que ce soit à titre d'injonction directe de faire certaines choses et de ne pas en faire d'autres ou bien à titre de détermination des principes de telles injonctions, ou enfin à titre de mise en évidence d'un fondement de l'obligation d'obéir à tels principes – admettait tacitement des présuppositions suivantes, reliées entre elles : (1) la condition humaine donnée par la nature de l'homme et par la nature des choses, est établie une fois pour toute dans ses traits fondamentaux. (2) Sur cette base ce qui est bon pour l'homme se laisse déterminer sans difficulté et de manière évidente. (3) La portée de l'agir humain et par conséquent celle de la responsabilité humaine est étroitement définie ([87]).

En repérant les signes distinctifs des théories éthiques anciennes qui corroborent cette forme du savoir qui est propre aux anciens : neutralité éthique dans le domaine de la technique ; exclusivité éthique aux rapports interhumains ; irréversibilité de l'essence de l'homme et de la nature ; immédiateté des conséquences de l'action et de la responsabilité éthique, Jonas affirme que toute éthique traditionnelle est de fait non seulement anthropocentrique, mais aussi contemporaine. Anthropocentrique, parce que l'homme est le début et la fin de la visée éthique ; contemporaine, parce que le bien dont se préoccupait l'éthique était celui des hommes partageant le même temps. Il observe une similitude fondamentale entre tous les commandements et toutes les maximes de l'éthique traditionnelle.

Quelle que soit la différence de leurs contenus, il y a une constante entre elles, c'est cette restriction à l'environnement immédiat de l'action, tel qu'en témoignent ces maximes : *« aime ton prochain comme toi-même » ; « fais aux autres ce que tu souhaites qu'ils te fassent » ; « instruis ton fils dans le chemin de la vérité » ; « recherche la perfection par le développement et la réalisation de tes meilleures possibilités en tant qu'homme*[88] ». Remarquons, dit-il, que dans toutes ces maximes, l'auteur d'une action et l'autre de son action partagent un présent commun. Ce sont les vivants actuels et qui, d'une façon ou d'une autre, ont commerce avec moi, qui ont droit à mon comportement pour autant qu'il les affecte par le faire ou par l'omission[89]. Ainsi, la conduite juste avait-elle des critères immédiats et avait-elle son achèvement presque dans l'immédiat[90]. Ou comme il le dit dans la préface, *« plutôt que de deviner vainement les conséquences tardives, relevant d'un destin inconnu, l'éthique se*

[87] *Id*. p.21.
[88] *Id*., p.28.
[89] *Id*. p.28.
[90] *Id*. p.28.

concentrait sur la qualité morale de l'acte momentané lui-même, dans lequel on doit respecter le droit du prochain qui partage notre vie[91]», pour que lui aussi en retour respecte le nôtre. Le respect qui est dû au prochain est le prix à payer pour garantir le respect de notre propre droit. D'où la maxime « ne faites pas à autrui ce que vous n'aimeriez pas qu'il vous soit fait ». La réciprocité est évidente, autrui est pris en compte par mon comportement, parce que lui aussi me prend en compte dans son comportement.

Jusqu'à présent, dit-il, dans *Une éthique pour la nature*, « *tous les efforts moraux de la philosophie concernaient les relations d'homme à homme. La relation de l'homme vis-à-vis de la nature n'a encore jamais fait l'objet d'une réflexion éthique* [92] ». En affirmant qu'aucune théorie éthique antérieure ne s'est préoccupée des questions relatives à l'usage ou à l'application du pouvoir technique, Jonas constate que le domaine de la technique était neutre de toute prescription et évaluation éthique. Excepté, dit-il, le domaine médical.

> Du point du vue de l'objet, parce que l'art n'affectait la nature des choses, qui se préservait d'elle-même, que superficiellement, de sorte que la question d'un endommagement définitif de l'intégrité de son objet, de l'ordre naturel en sa totalité ne se posait pas ; du point de vue du sujet agissant, parce que la *technè* en tant qu'activité se comprenait elle-même comme un tribut limité payé à la nécessité et non comme le progrès auto-justificateur vers le but principal de l'humanité, dans la poursuite duquel sont engagés l'effort et la participation suprême de l'homme[93].

En effet, dans la mesure où la médecine a pour objet l'homme, les raisons qui ont suscité un regard éthique sur sa pratique sont évidentes, puisque l'homme ne cesse jamais d'être sujet, même quand il passe pour l'objet d'étude d'une science. Or, dès lors que la distinction sujet-objet fut établie, le domaine éthique devint exclusivement consacré au sujet. Cela implique, qu'en l'absence des normes éthiques pour encadrer l'action technologique, l'homme n'a de limite que sa propre impuissance. Cela justifie donc, selon l'expression de Jonas que le progrès technique ait fait de la démesure son moteur de développement. N'étant pas instruit sur les normes du bien et du mal à propos de la puissance technologique, l'homme ne s'est pas soucié de savoir si les conséquences de son action technique étaient bonnes ou mauvaises pour lui et pour son environnement.

Cette attitude serait la conséquence de la conception antifinaliste que Jonas met en cause dans sa métaphysique de l'être. Cette conception en effet affirme que la nature ne

[91] *Id*. p.17.
[92] H. JONAS, *Une éthique de la nature*, trad. S. COURTINE-DENAMY, Paris, Flammarion, 2017, p.38
[93] H. JONAS, *Le principe responsabilité, op.cit.*, p.27.

contient aucune valeur morale. Ce qui restreint la valeur morale à la seule sphère de la subjectivité humaine. Ainsi, tous les êtres qui n'entrent pas dans la catégorie humaine, sont privés d'avance de toute finalité morale. L'univers moral est ainsi limité aux relations interhumaines. On se souvient à ce sujet du texte de Kant sur le règne des fins ou l'ordre des valeurs, dans lequel il fait une distinction entre les choses et les hommes, et où il place l'homme au sommet de la pyramide des valeurs, lui seul devant toujours être traité comme une fin et jamais comme un moyen ; quant aux choses, elles ne sont toujours que des moyens[94].

La nouvelle éthique exige une évaluation à long terme des conséquences de l'action et une responsabilité qui s'étend sur le long terme. Or Jonas constate, *« nulle éthique antérieure n'avait à prendre en considération la condition globale de la vie humaine et l'avenir lointain de l'existence et de l'espèce elle-même*[95] *»*. C'est pour combler le fossé qu'il y a entre le moment où l'on exécute une action dans le temps et le moment ultérieur où apparaitront les conséquences de cette action pourtant déjà révolue, que la nouvelle éthique portée par Hans Jonas est requise. *Le principe responsabilité* est rédigé pour fournir un cadre éthique aux questions de bien et de mal que suscite le développement et l'application du pouvoir technique. La thèse déjà admise est que le progrès technique n'est pas une garantie de progrès pour l'homme, il représente un double visage, il peut basculer vers le bien comme vers le mal. Alors la question de Jonas est de savoir si l'homme a le droit de faire dans la nature tout ce qu'il peut faire grâce à son pouvoir technique. Il s'agit en réalité d'une évaluation éthique des possibilités que nous offre la technologie relativement aux concepts de bien et de mal qui structurent depuis toujours l'agir de l'homme. C'est l'objet du premier chapitre du *Principe responsabilité*, de montrer que dans la mesure où l'éthique a affaire à l'agir humain, la transformation de l'agir humain, entraîne de *facto* une révision de l'éthique. Autrement dit, qu'est-ce qui devrait être réalisé avec le pouvoir que nous confère la technique et qu'est-ce qui ne devrait pas l'être quand bien même la technologie nous offre les possibilités pratiques

[94] Nous citons un commentaire d'Anders sur cette thèse de Kant qui fait écho à la supposition de Jonas et de Lynn White selon laquelle la tradition judéo-chrétienne porte au fond les racines de la crise environnementale : « Voilà le type même d'affirmation, dont peuvent s'autoriser les exterminateurs de baleine et de phoque. On ne retrouve cette effrayante licence à portée universelle – qui ne considère rien comme tabou en dehors de l'homme et suppose que tout le reste a été créé pour lui, c'est-à-dire « mis à sa disposition » - que dans l'espace monothéiste de la tradition judéo-chrétienne […]. Elle est la lacune de notre éthique occidentale. Les sciences physiques et naturelles, la technique et finalement l'industrialisation n'aurait pas pu naître ailleurs que dans la tradition anthropocentrique […]. Cet anthropocentrisme dans lequel l'homme était fin et la nature, le moyen, a été […] le dénominateur commun aussi bien de la vision du monde de la philosophie européenne que de la vision du monde ordinaire, par ailleurs si différentes l'une de l'autre ». Anders cité par Hicham-Stéphane Aféissa, dans *La fin du monde et de l'humanité*, p.130.

[95] H. JONAS, *Le principe responsabilité, op.cit.*, p.34

de le faire ? Mais là encore, une détermination essentielle de ce qu'on entend par bien est requise, surtout lorsque le bien dont il s'agit n'est pas le bien immédiat, mais le bien à long terme.

En considérant ce que dit Jonas sur les risques de déformation que les biotechnologies font peser sur l'intégrité de l'essence humaine, on peut dire que le bien dont il s'agit se laisse déterminer par le modèle que la nature nous offre à travers ses processus de naissance, de vieillissement et de mort. En tant que telles, les possibilités séduisantes qu'offrent les biotechnologies, dans la mesure où elles contredisent le modèle offert par les processus naturels, portent atteinte à l'intégrité de vie et à l'image de l'homme.

L'éthique de l'environnement répond donc à ce problème tout à fait nouveau que pose le comportement de l'homme dans la nature, et nous oblige à interroger de nouveau notre rapport à la nature. Cette nouvelle thématique de l'environnement selon Andrew Light vise à *« élucider et à concevoir les fondements moraux de la protection, de la préservation ou de la restauration de l'environnement non humain, ainsi qu'à améliorer autant que faire se peut la relation entre les humains et le monde naturel non humain pour leurs avantages mutuels*[96]*»*. Comme le dit Philippe Ivernel dans la préface de *Pour une éthique du futur* de Hans Jonas, ce ne sera jamais pour brimer ou pour briser la vie, mais au contraire pour l'aider à parer aux plus graves dangers, afin de lui offrir un nouveau champ de développement que l'éthique est appelée à orienter les comportements humains[97].

Appliqué à l'environnement, l'éthique vise à déterminer l'agir humain, de sorte que les effets de cet agir soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre[98]. Son imbrication avec l'écologie est manifeste, car les étymologies grecques *oikos* « maison », « habitat », et *logos* « science », ont donné lieu au terme écologie qui désigne la science de l'habitat, de l'ensemble des êtres vivants et des relations qu'ils entretiennent avec leur milieu. Selon le naturaliste Ernst Haeckel, l'écologie est la science des relations de l'organisme avec l'environnement, comprenant au sens large toutes les conditions de son existence. Suivant cette orientation, l'éthique environnementale est généralement perçue comme l'ensemble des doctrines écologiques qui, face à la dégradation des conditions de vie sur Terre, se proposent de repenser le comportement des individus en questionnant les principes et les normes qui régissent les valeurs humaines. Ainsi, l'éthique environnementale

[96] A. Light, « Pragmatisme méthodologique, pluralisme et éthique de l'environnement », dans *Écosophies, la philosophie à l'épreuve de l'écologie*, sous la direction de H.-S. AFEISSA, Paris, MF, 2009, p.212.
[97] Hans Jonas, *Pour une éthique du futur*, Rivage, Paris, 1998.
[98] H. JONAS, *Le principe responsabilité*, *op.cit.*, p.40.

est-elle une réflexion philosophique qui se ressource dans le questionnement moral classique, pour tenter d'appréhender l'essence de la relation que les humains entretiennent avec leur milieu naturel. Elle porte donc sur les conduites humaines à l'égard de la nature.

Catherine Larrère relève qu'en dépit des différences relatives de leurs centres d'intérêts, les réflexions philosophiques traitant des questions environnementales se focalisent autour de trois axes : *« le premier est celui de la technique, des problèmes philosophiques et moraux que pose son développement contemporain. Le deuxième est celui de l'affirmation de soi, dans les relations avec l'environnement naturel et humain. Le troisième enfin, se préoccupe de l'environnement, de nos rapports avec la nature et de la façon dont nous appréhendons celle-ci*[99] *»*. La pensée de Jonas est fortement centrée sur le premier axe. En effet, Jonas, met en évidence deux situations inquiétantes : la dégradation croissante de la biosphère et le risque de déformation de l'image de l'homme (énigme du progrès des biotechnologies). Ces deux situations sont causées par les progrès techniques et biotechniques qui menacent aussi bien les conditions de vie que l'intégrité de la nature humaine. Les possibilités que les développements biotechnologiques offrent actuellement, alors qu'autrefois ces possibilités n'étaient que des rêves dont la teneur arborait le visage de l'impossibilité, deviennent inquiétantes pour la sauvegarde de l'intégrité de l'essence de l'homme.

Hans Jonas estime qu'il faut protéger l'homme de lui-même, comme les parents protègent les enfants d'eux-mêmes. Protéger l'enfant de lui-même, c'est admettre que cet individu n'a pas encore la maturité suffisante pour s'abstenir des comportements qui pourraient être dangereux pour lui. Un des exemples qui nous vient à l'esprit présentement, est celui des messages publicitaires qu'on trouve sur les produits de lessive ou de nettoyage : garder hors de la portée des enfants. Mettre ces produits à une distance que les enfants ne peuvent atteindre, dans l'intention de les mettre à l'abri du risque qu'une manipulation inappropriée de ces produits peut engendrer. En remplaçant ce qui doit être remplacé, le projet du *Principe responsabilité* est de mettre hors de la portée des hommes le pouvoir technologique, dans l'intention de les mettre à l'abri du risque que l'usage inapproprié de ce pouvoir peut engendrer. Comme il s'agit ici des hommes matures et non des enfants, Hans Jonas n'ordonne rien, mais sollicite que l'homme consente librement à réduire son pouvoir ou l'usage de son pouvoir. Cette sollicitude présuppose que l'homme, contrairement à l'enfant, est capable de mesurer le risque encouru par un comportement irresponsable.

[99] C. LARRERE, *Les philosophies de l'environnement*, *op.cit.*, p. 16.

C'est dans ce même état d'esprit que Maffesoli exhorte donc à passer de « *l'obsession prométhéenne, celle de la nature comme objet exploitable à la « correspondance », à la réversibilité bien holistique : celle de la culturalisation de la nature et de la naturalisation de la culture*[100] ». Il exhorte à ne plus distinguer nature et culture, mais à les considérer chacune comme le prolongement de l'autre. La culture ne doit plus être vue comme quelque chose qui s'oppose à la nature, mais comme une expérience qui vient enrichir et sublimer la nature. Et considérer la nature comme celle qui engendre le culturel.

Il s'agit de passer du sentiment d'une crainte diffuse vis-à-vis de la nature que l'utopie a éveillée, et dont l'effet pervers est la volonté de domination de la nature, au sentiment d'une nature partenaire qui « rétroagit » sur l'homme. Il faut savoir apprécier la vie telle qu'elle se présente ; la recherche d'un monde parfait est cause de tant de maux que la nature nous dévoile au travers des catastrophes naturelles qui sont autant d'expressions de sa résistance. La quête inépuisable d'un avenir meilleur finit par nous faire détruire ce qui est, au profit d'une espérance paradisiaque. Les révoltes de la nature, la prise de conscience qu'on ne peut pas impunément continuer à prélever de façon abusive les ressources naturelles, sont la preuve que la nature n'est pas à l'homme, mais que l'homme est dans la nature. Autrement dit, en tant qu'être naturel, l'existence de l'homme dépend des conditions naturelles. D'où la nécessité d'une réflexion éthique nouvellement menée sur les énigmes du progrès technologique.

Pour faire face à une entreprise de cette ampleur, H. Jonas entreprend de repenser le dualisme moderne, analogue du gnosticisme. La formulation de cette éthique nouvelle exige l'élaboration d'une philosophie de la nature, capable de surmonter la division du travail qui livre totalement le milieu naturel aux sciences de la nature. La question de la valeur accordée à la nature et à l'humanité est au cœur de son ontologie. La critique de l'antifinalisme qui occupe une bonne part de son propos, lui permettra de restaurer l'idée d'une finalité immanente à la nature et donc d'aboutir à une ontologie du bien. Ce qui permettra donc à Jonas d'établir un rapport entre la morale et la nature contre un trait caractéristique de la pensée moderne : celui d'une séparation radicale entre la nature et la morale. Ainsi va-t-il réintégrer la dimension morale de la nature dans une vision assez proche du naturalisme antique. Chez Jonas, peut-on lire dans la présentation de *Nature et transcendance*, le respect dû à la nature n'est pas séparé de la subjectivité humaine, mais se tient au contraire à la fine pointe de celle-ci. Il formule pour cela une éthique nouvelle axée sur l'exploration d'un

[100] M. MAFFESOLI, *Écosophie*, Paris, Cerf, 2017, p.31.

principe naturel commun à tout organisme : la liberté fondamentale de l'organisme ancrée dans le phénomène métabolique. Ainsi fonde-t-il la légitimité des devoirs humains à l'égard de la nature, dans une dimension ontologique qui seule permet de poser l'impératif catégorique de la permanence de l'existence d'une humanité.

Mais avant de reconstruire un nouvel ordre, il faut déconstruire la cause du désordre. Selon Jonas, la cause du désordre c'est de la naissance d'une nouvelle cosmologie au XVII^{e} siècle. Une cosmologie nihiliste qui aurait inspiré les modalités structurelles du rapport de l'homme moderne avec la nature, balayant sur son passage toutes les valeurs millénaires qui indiquaient à l'homme son cap. Cette nouvelle cosmologie aurait été inspirée par la cosmologie issue de la tradition judéo-chrétienne, mais promue par la métaphysique de la science moderne, dont la pensée de Spinoza serait une expression particulièrement forte. Dans le chapitre suivant, nous allons étudier les fondements de cette nouvelle cosmologie, pour pouvoir la comparer à celle de Spinoza.

2 Chapitre II : Le nihilisme comme origine de la crise environnementale.

Nous avons dit en début de propos que pour Jonas, la crise environnementale est une conséquence de la crise des valeurs. Pourquoi serait-elle la conséquence d'une crise des valeurs ? La réponse de Jonas est simple, le rapport que nous avons avec la nature, est tributaire de la valeur que nous lui accordons et cette dernière dépend de la compréhension que nous avons du rapport qu'elle entretient avec Dieu. Pour reprendre les mots de Dominique Bourg, la crise écologique est inséparable du socle qui met en forme et oriente notre perception du monde comme nos comportements[101]. Ainsi pouvons-nous appliquer ici ce raisonnement de Hobbes selon lequel « *nos volontés suivent nos opinions de même que nos actions suivent nos volontés ; [de sorte que] l'on a raison de dire que l'opinion gouverne le monde*[102] ». Ou dans un autre style avec Arne Naess, dire que « *nous agissons essentiellement en fonction de la façon dont nous percevons la réalité*[103] ». Il y a une relation de causalité entre la façon de penser et celle d'agir ; du moins pour un homme qui ne triche pas, écrit A. Camus, ce qu'il croit vrai doit régler son action[104]. L'action doit se produire dans la conformité avec la pensée.

C'est en vertu de cette relation de dépendance entre la pensée et l'action que la comparaison des modes d'agir anciens et modernes qu'on retrouve au début du *Principe responsabilité*, correspond à la comparaison que Jonas fait ailleurs entre la cosmologie moderne et la cosmologie grecque. Comparaison qui lui permettra justement de situer à partir de quel moment il y a eu inversion du regard que l'homme porte sur la nature. Pour comprendre les raisons pour lesquelles Jonas range la pensée de Spinoza dans la catégorie traditionnelle qui a favorisé la manipulabilité de la nature, il faut remonter à la source de la pensée qui a engendré l'idée de l'homme comme ennemi de la nature ou simplement distinct d'elle. Il s'agit de sonder la cause profonde du problème, afin de guérir le mal à la racine et non pas simplement de détruire l'effet en apparence. Cette démarche vise un bouleversement en profondeur des modes de penser modernes, en vue de leur en substituer d'autres qui seraient appropriés pour une éthique de la responsabilité à l'égard de la nature.

---

[101] D. BOURG *et al.* (éd.), *Crise écologique, crise des valeurs?*, *op. cit.*, p.75.
[102] T. HOBBES, *De la nature humaine*, trad. du baron HOLBACH, introduction d' É. NAERT , Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1999, p.124.
[103] A. NAESS, entretien avec D. ROTHENBERG, *Vers l'écologie profonde*, trad. D. BELLEC Marseille, Wildproject, 2009, p.259.
[104] ALBERT CAMUS, *Le Mythe De Sisyphe : Essai sur l'absurde*, Paris, Gallimard, 2012, p.21.

2.1 Origine du nihilisme

Dans cette sous-section, nous voulons comprendre, dans la perspective de Jonas, les considérations qui ont conduit à la situation de crise dans le domaine des valeurs et qui déteindra d'une certaine façon sur la compréhension de la nature. Dans la mesure où il estime que l'éthique n'a d'autre fondement que la métaphysique, nous estimons que cela peut nous servir dans cette recherche, de cerner les considérations métaphysiques qui selon Jonas lui-même sont à l'origine de la crise de la nature.

La question des origines occupe une place essentielle dans la pensée de Jonas. Même si elle est souvent abordée par le truchement du mythe, elle est fondamentale pour comprendre sa réflexion éco-philosophique. Peut-être gagnerons dans cette étude à remonter à ses recherches sur le gnosticisme, afin d'en dégager l'influence sur sa pensée éthique. Encore que ce que nous savons ou dirons du gnosticisme nous est fourni par la pensée de Jonas, il nous semble tout de même opportun de rappeler en quelques lignes ses travaux sur ce phénomène avant de relever l'influence exercée par son interprétation du mythe gnostique sur sa pensée éco-philosophique. Comme le note Nathalie Frogneux dans la présentation de *La gnose et l'esprit de l'antiquité tardive,* dans « *Histoire et méthodologie de la recherche, Jonas y pose non seulement les bases de son herméneutique pour analyser la gnose, mais aussi les bases de sa propre philosophie. Nous pourrions même parler* dit-elle, *de l'apparition précoce du foyer philosophique qui se déclinera ensuite selon des thèmes et des problématiques différentes*[105] ». Dès lors, qu'est-ce que le gnosticisme et quelle peut être son influence sur la pensée éco-philosophique de Jonas ?

Dans « Syndrome gnostique », Jonas part du principe selon lequel la diversité du phénomène gnostique, n'exclut pas l'unité de son principe. Il admet donc dès l'entame que l'existence du phénomène gnostique est un fait avéré, tant les éléments en faveur de l'unité de son essence ne font l'objet d'aucun doute. Pour brosser la typologie du mythe gnostique, Jonas commence par établir une définition de ce qu'est la gnose : « sa signification verbale de « connaissance » se trouve spécifiée dans notre contexte comme connaissance secrète révélée et salvatrice. Il s'agit, autrement dit, d'une connaissance des mystères, qui ne s'acquiert pas de façon naturelle et dont la possession modifie de façon décisive la condition de celui qui la

[105] N. FROGNEUX, "Présentation" dans *La gnose et l'esprit de l'Antiquité tardive : histoire et méthodologie de la recherche.*, s. l., 2017, p.17.

connaît [106]». Dans la présentation qu'elle fait du livre de Jonas *La gnose et l'esprit de l'antiquité tardive*, Nathalie Frogneux note qu'avant 1966, date à laquelle eut lieu le colloque de Messine, Jonas ne faisais pas de différence entre gnose et gnosticisme. Mais au sortir de cette rencontre dont le but était clairement de clarifier et de distinguer les concepts de gnose (comme tendance universelle de la pensée qui se fonde sur la connaissance) et gnosticisme (comme ensemble de mouvement sectaires et religieux qui se déployèrent dans l'antiquité tardive) Jonas établit lui aussi la distinction entre ces deux concepts. Puisqu'il s'agit chez Jonas non pas d'étudier la gnose comme tendance universelle de la pensée mais du gnosticisme comme ensemble de mouvements religieux qui se déployèrent dans l'antiquité, il entreprend donc de délimiter ce phénomène qui est représenté par une diversité d'individus.

Toutefois, il avise qu'il va dans ce texte (« Syndrome gnostique ») privilégier la délimitation typologique à la délimitation historique. En effet, comme le souligne Nathalie Frogneux, dans ses travaux sur le gnosticisme, Jonas cherche à établir l'unité radicale du principe gnostique au sein de la diversité apparente des positions qui l'expriment. La délimitation typologique sert bien ce but, puisqu'elle permet au-delà des divergences intellectuelles, historiques ou rituelles de cerner les constances et de les établir comme le noyau dur du gnosticisme. Ainsi énumère-t-il les traits caractéristiques du mythe gnostique en énonçant son contenu objectif : l'objet du gnosticisme c'est l'histoire de la création, c'est-à-dire l'histoire de la divinité elle-même ; le résultat de cette histoire, c'est-à-dire du système de l'univers tel qu'il existe et donc par conséquent l'histoire de l'homme, de sa nature et de sa place tant au cours de cette histoire révolue que dans le présent système.

> C'est la découverte angoissée de la solitude humaine au sein du cosmos, de la parfaite altérité de son être et de celui du monde entier. Cet état d'esprit dualiste est le fond de toute l'attitude gnostique ; il donne leur unité aux expressions fort diverses, plus ou moins systématiques, que cette attitude s'est donnée dans le rite et dans la croyance. C'est sur ce socle dualiste, sur cette expérience fondamentale passionnément vécue par l'homme, que reposent les doctrines dualistes par ailleurs distinctes. Métaphysiquement, la dualité de l'homme et du monde va de pair avec celle du monde et de Dieu. Les termes n'en sont pas complémentaires, mais opposés. C'est une polarité d'inconciliables, et cette réalité commande l'eschatologie gnostique. La doctrine gnostique explique la dualité, ou plutôt le sentiment sur lequel elle repose, sous ses différents aspects objectifs. En théologie, on professe que le divin n'a point de part aux affaires de l'univers physique : que le vrai Dieu est rigoureusement outre mondain, que rien dans le monde ne le révèle ni

[106] H. JONAS, *Essais philosophiques*, *op.cit.*, p.338.

> même n'en donne un indice, qu'il est donc l'Inconnu, l'entièrement Autre, et qu'il n'est connaissable au moyen d'aucune analogie terrestre. En cosmologie, il est affirmé pareillement que le monde n'est pas la création de Dieu, mais de quelque principe inférieur, dont l'infériorité est une perversion du divin, et dont les traits dominants sont la domination et le pouvoir. En anthropologie, on tient que le moi intérieur de l'homme ne fait point partie du monde, création et domaine du démiurge, mais qu'au sein de ce monde, il est aussi totalement transcendant et aussi incommensurable à tous modes d'êtres cosmiques que son analogue outre mondain, le Dieu inconnu, le Dieu du dehors ([107])

Le mythe se déploie en quatre épisodes : le premier relate l'histoire de la transcendance divine dans sa pureté originelle. Le deuxième retrace la genèse du monde à partir d'un bouleversement primordial de l'état de pureté qui traduit une perte d'intégrité divine et conduit à l'émergence des pouvoirs inferieurs qui fabriquent ce monde terrestre et le gouvernent. Le troisième met en scène la destinée première de l'homme qui est le centre du conflit à venir. Et enfin le salut de l'homme, mais qui est bien plus que le salut de l'homme, puisqu'il s'agit du triomphe de la dissolution définitive du système cosmique qui marque la réintégration de la divinité, donc de Dieu qui assure son salut lui-même[108]. Cette structure quaternaire exprime les thèmes évoqués par le mythe : la cosmogonie, la théologie, l'anthropologie et l'eschatologie.

En dépit des interprétations multiples et divergentes qu'a suscitées le phénomène gnostique, les travaux de Jonas établissent cette structure quaternaire comme le credo de ce phénomène. Le premier épisode du mythe, Jonas le qualifie de dramatique : « *drame intérieur divin dans le cours duquel le monde inférieur a son origine* ». Ce moment est un drame, parce qu'il y a perte de pureté originelle, perte d'intégrité et perte de connaissance : « *la Divinité subit une perte de connaissance* », ce qui justifie donc que la création soit une catastrophe. La création n'est donc pas considérée comme l'œuvre d'un Dieu omniscient et omnipotent, mais comme le résultat malheureux du drame intérieur divin qui a conduit à l'émergence des pouvoirs inférieurs qui fabriquent et gouvernent le monde. La création n'est pas parfaite, parce qu'elle n'est pas l'œuvre de Dieu, mais des pouvoirs inférieurs. D'où l'opposition entre Dieu et le monde :

> un dualisme abrupt dieu-monde, […] et le monde en tant que tel opposé au divin. Le « cosmos » comme royaume des ténèbres ; l'opposition hostile de la « lumière » et

[107] H. JONAS, *La religion gnostique : le message du dieu étranger et les débuts du christianisme*, Paris, Flammarion, 1978, p.330.
[108] H. JONAS, *Essais philosophiques*, *op.cit.*, p.342

> des « ténèbres », où les ténèbres sont une puissance active et originelle face à la lumière. La création comme une conséquence d'une dépravation ou d'une chute partielle du divin (par sa propre faute ou l'effet de la contrainte) ou comme l'œuvre des forces opposées au divin, ou les deux à la fois ([109]).

Cette cosmogonie implique une théologie dualiste : deux divinités rivales : l'une liée au monde, divinité usurpatrice et l'autre le vrai Dieu outremondain, étranger et n'intervenant pas dans le cosmos. L'acosmisme se traduit sur le plan théologique par un abime et une opposition entre Dieu et le créateur démiurgique du monde[110]. Cette théologie donne lieu à une anthropologie gnostique qui pose le cosmos comme ennemi de l'homme et non pas seulement indifférent à lui, mais réellement hostile à l'homme. Le dualisme anticosmique dresse l'homme et le monde l'un contre l'autre, bien que le principe premier soit unique et que la rupture s'opère en termes d'un processus d'émanation. Derrière le dualisme anthropo-cosmologique apparaît une métaphysique de l'être-au-monde qui, dans sa racine, rend l'action vaine, tant pour l'homme qui la pose que pour le monde qui la subit. Pour le gnostique, être au monde c'est être déchu, c'est se découvrir seul et aliéné.

Pour résumer, le principe fondateur de l'unité gnostique tient dans la thèse selon laquelle le monde est mauvais, car il n'est pas créé par Dieu, encore moins selon sa volonté. Pour les gnostiques, ce que le monde révèle, c'est une force non éclairée et donc maligne, procédant de l'esprit d'une puissance s'affirmant elle-même, de la volonté de régner et de contraindre ; les lois de l'univers sont les lois de ce règne et non celle de la sagesse divine[111]. Catherine Chalier résume le point de vue gnostique en ces termes : la contradiction entre la bonté divine et le mal, qui tranche à vif les plus humbles espoirs, disparaît évidemment si Dieu n'est pas l'auteur du monde, si hasard, nécessité et force aveugle d'être se partagent sans pitié la domination d'une terre qui est là, sans raison ni finalité divine. […] Le pessimisme gnostique envers le cosmos et l'âme qui en est captive, son sentiment d'abandon sur une terre étrangère par ceux de « l'autre monde », ne laissent pas d'espoir de rédemption sur les lieux à jamais soumis aux puissances ténébreuses où l'homme se trouve jeté, pour son malheur. Le cosmos étant selon eux régi par des lois hostiles et tyranniques, ignorantes de toute bonté, ne peut jamais se convertir en espace hospitalier aux aspirations humaines[112]. L'inhospitalité de

[109] H. JONAS, *La gnose et l'esprit de l'Antiquité tardive : histoire et méthodologie de la recherche.*, trad. N. FROGNEUX s. l., 2017, p.174.
[110] *Id.*, p.52.
[111] H. JONAS, *Le phénomène de la vie : vers une biologie philosophique*, trad. D. LORIES, Bruxelles ; [Paris, De Boeck université, 2001, essai IX, « gnose existentialisme et nihilisme », p.224.
[112] Catherine Chalier, « Dieu sans puissance », dans H. JONAS, *Le Concept de Dieu après Auschwitz: une voix juive*, Paris Ed. Payot&Rivages, 9. éd, 1994, pp. 55-56.

la nature à l'égard des humains, prouve que Dieu n'est pas l'auteur du monde, car dans sa bonté, il n'aurait pu créer un monde aussi malfaisant. D'où une eschatologie prônant le salut par la sortie du monde : *« La dimension proprement eschatologique du gnosticisme fait que le but de l'effort du gnostique est de délivrer « l'homme intérieur » des liens du monde afin qu'il retrouve son royaume natal de lumière*[113] *»*.

Même si l'homme est prisonnier d'un monde étranger et hostile, sa situation n'est pas désespérée, parce qu'il y a un fragment de la substance divine dans l'esprit humain : la nature humaine contient une étincelle divine (le moi intérieur). Grâce à cette étincelle divine, l'homme peut se délivrer par la connaissance de l'histoire de la transcendance. Connaissance qui lui permet de prendre conscience que le démiurge n'est pas Dieu et que le monde n'a pas été créé par la volonté de Dieu. Ainsi prend-t-il aussi connaissance de sa connaturalité avec le vrai Dieu :

> prenant conscience de soi, le soi découvre qu'il n'est pas réellement à soi, mais qu'il est plutôt l'exécuteur involontaire des desseins cosmiques. Le savoir, *gnosis*, peut libérer l'homme de cette servitude ; mais puisque le cosmos est contraire à la vie et à l'esprit (spirit), le savoir salvateur ne peut viser à l'intégration dans le tout cosmique et à la conformité de ses lois ([114]).

Cette conception implique donc sur le plan proprement anthropologique une distinction entre chair-âme-esprit. Parmi ces trois dimensions, seule la dernière constitue l'être authentique de l'homme. Or, comme le but de l'effort humain doit consister à retrouver son être authentique,

> la « morale » ne consistera pas à s'engager avec justesse dans le monde ou à chercher la vie bonne, mais en une simple stratégie en vue de se dégager des entraves cosmiques le plus efficacement et le plus rapidement possible, pour mener le monde à sa perte en violant systématiquement l'ordre qui y règne et se préparer ainsi à un retour de l'esprit. C'est ce qu'explique l'absence de pensée de la vertu qui présuppose en son sens classique un certain attachement de l'homme au monde et à la position qu'il y occupe ([115]).

Le salut ne dépend pas de la morale, mais d'une révélation qui ne peut être anticipée, ce qui rend la morale et l'action inutiles, puisque la révélation ne dépend ni de la force de notre intelligence, ni de la moralité de nos actions, mais uniquement de l'action de la lumière elle-même. Plus loin Nathalie Frogneux dit que la connaissance pour ceux qui en disposent, est la

[113] H. JONAS, *La gnose et l'esprit de l'Antiquité tardive : histoire et méthodologie de la recherche*., trad. N. FROGNEUX s. l., 2017, p.71.
[114] H. JONAS, *Le phénomène de la vie*, *op.cit*., essai IX, pp.225-226.
[115] H. JONAS, *La gnose et l'esprit de l'Antiquité tardive*, *op.cit*., p. 54.

prise de conscience des lois physiques et morales ennemies qui maintiennent dans l'inauthenticité. Cette seule connaissance est déjà une sortie de l'asservissement[116], puisque

> la prédestination au salut et la possession salutaire de la gnose rendent l'action morale futile, ce qui se traduit par deux attitudes opposées : l'une ascétique, consistant à fuir le monde et à se soustraire autant que possible à tout commerce avec lui, l'autre « libertine » faisant du pneumatique un être désormais délivré de toute contrainte et absolument libre ([117]).

La première attitude, l'ascétisme, consiste à dire : puisque le monde (le cosmos) est le lieu du mal, de l'impureté, de l'absence du divin, alors il faut refuser les biens et les plaisirs qu'il propose, et notamment ceux du corps. La seconde attitude, l'attitude libertine, part du même principe mais en tire une autre conséquence : puisque le monde (le cosmos) est le lieu du mal, de l'impureté, de l'absence du divin, alors il faut refuser de reconnaître ses lois (par exemple ses lois morales), donc on peut faire ce qu'il condamne. C'est ce qu'on appelle l'antinomisme (le refus des lois).

Dans les deux options, la conséquence est la même : « *il ne faut pas prendre trop au sérieux le monde ni l'appartenance au monde. Dans ces conditions, c'est le retrait maximal qui commande tant dans le versant libertin que dans le versant ascétique de la morale gnostique*[118] ». Seule la connaissance et la prise de conscience de sa condition d'étranger est un enjeu sur la voie du salut. Comme on le voit dans le deuxième moment, il faut alors trouver au sein du système de l'univers tel qu'il a été engendré par le drame divin, la nature, la place et la destinée première de l'homme. Étant donné que l'arrogance de la création démiurgique entraine une perte de connaissance qui s'atteste de façon permanente dans le monde qui en résulte, « *l'existence de l'homme se caractérise par un manque de connaissance imposé par le monde et activement maintenu par ses pouvoirs, et le moyen d'obtenir le salut passe par la restauration de la connaissance* »[119]. La connaissance dont il est question est celle de l'histoire transcendante elle-même : « *connaissance de ce que nous étions et que nous sommes devenus ; du lieu d'où nous venons et de celui où nous avons été jetés ; du lieu vers lequel nous nous hâtons et celui à partir duquel nous sommes rédimés ; de ce qu'est la naissance et de ce qu'est la renaissance*[120] »

---

[116] *Id*., 72.
[117] *Id*., p.73
[118] *Id*., p.74.
[119] H. JONAS, *Essais philosophiques*, *op.cit*., p.339.
[120] *Id*. p.347.

Si le mythe se termine sur l'épisode du salut divin par lui-même, on le voit, ce salut n'advient qu'à partir du moment où l'homme réalise son salut. Le salut de Dieu est médiatisé ici par celui de l'homme comme il l'exprime clairement dans son article *L'immortalité et l'esprit moderne* :

> ce ne sont pas les acteurs, lesquels doivent toujours disparaitre, mais leurs actions qui pénètrent la divinité en devenir et qui forment de façon indélébile son image à jamais indistincte. C'est le destin même de Dieu, son action ou sa destruction qui est en jeu dans cet univers au processus inconnu duquel il a abandonné sa substance, et l'homme est ainsi devenu le dépositaire principal de cette confiance suprême toujours susceptible d'être trahie. On peut dire en un sens que l'homme tient le sort de la déité entre ses mains. ([121])

La destinée première de l'homme dans cette histoire est de vaincre les puissances du monde afin de restaurer l'intégrité même de Dieu. Ainsi les destins humain et divin sont-ils intimement liés et leur aliénation est corrélative. En résumé, l'unité du principe gnostique tient à son caractère antimondain ou acosmique. L'idée fondamentale qui se dégage de la diversité du phénomène gnostique est celle de l'« acosmisme anthropologique », acosmisme ne signifiant pas chaos mondain, mais ordre contraignant et hostile dont l'homme doit s'extraire pour revenir à lui-même, c'est-à-dire à son être authentique[122]. Que peut-on retenir de cette interprétation jonassienne du phénomène gnostique en vue d'éclairer notre compréhension de sa pensée éco-philosophique ?

2.2 Gnosticisme et métaphysique de la science moderne

C'est encore Jonas lui-même qui nous fournit les éléments qui vont influencer sa pensée éthique à travers sa lecture « gnostique » de l'existentialisme. Le mythe gnostique tel qu'il se présente dans sa délimitation typologique, semble fonder les présupposés de la thèse selon laquelle le cosmos est l'ennemi de l'homme et donc justifier la position de l'homme contre le cosmos. La position de l'homme comme étranger dans un cosmos qui lui est indifférent ou hostile justifie le désaveu de l'homme face au monde. À travers sa lecture

[121] H. JONAS, *Entre le néant et l'éternité*, trad. S. COURTINE-DENAMY, Paris, Belin, 1996, p.120.
[122] H. JONAS, « Gnosticisme, existentialisme et nihilisme » dans *La Religion gnostique, Le message du Dieu étranger et les débuts du christianisme* (1958), trad. Louis Evrard, Paris, Flammarion, 1978, p. 423.

gnostique de l'existentialisme, Jonas établit l'arrière-plan métaphysique qui est à l'origine de la position de l'homme moderne dans la nature. Cette position émane de la nouvelle conception de l'univers physique issue de la cosmologie moderne. Laquelle cosmologie, tout comme le gnosticisme, prône un acosmisme.

Il faut remarquer que Jonas ne se présente pas comme un historien des sciences, ni même comme un historien de la philosophie au sens strict. Ce qui l'intéresse, c'est de reconstituer les principes métaphysiques généraux qui gouvernent l'attitude de l'homme envers la nature, et qui apparaissent à travers la démarche des sciences et des philosophies. Il s'autorise donc des formulations synthétiques qui peuvent paraître négliger les spécificités des différents systèmes et les différents aspects des théories scientifiques. De même, il fait un usage tout à fait spécifique des catégories historiques comme gnosticisme, acosmisme, nihilisme, existentialisme, etc. On a déjà remarqué ci-dessus, par exemple, que lorsqu'il parle de gnosticisme, il vise moins la délimitation historique que la délimitation typologique (même si dans ce cas, il avait, dans sa thèse et dans son livre de 1934, effectué de nombreuses analyses concrètes). Le terme « acosmisme » signifie chez lui non pas absence d'ordre (*cosmos*), mais ordre où l'homme est étranger, exilé. Par « nihilisme » il entend l'absence de sens dans le monde (nihilisme cosmique) ou dans la conduite humaine (nihilisme moral). Enfin, il utilise le terme d'existentialisme de façon large pour désigner l'attitude éthique qui constitue la conséquence de la science moderne, et non pas simplement les doctrines de Heidegger ou de Sartre.

2.2.1 La dimension mathématique du monde et ses deux interprétations

Pour comprendre la nouveauté de l'attitude de la science moderne, il faut, selon Jonas, envisager l'évolution de la science elle-même, ainsi que de la conception des rapports entre homme et monde qui en est le corollaire. Il nous faut donc ici nous intéresser au statut de la science et au rôle des mathématiques dans la connaissance du monde. On se tromperait si l'on admettait que le développement de la science se réduit à une accumulation continue de nouveaux savoirs. Sous cette apparente continuité, il y a en fait une profonde transformation.

On pourrait pourtant avoir l'impression d'une continuité entre science antique et science moderne, puisque chez l'une comme chez l'autre, les mathématiques constituent un instrument essentiel pour connaître l'univers, à tel point que l'on emploie parfois l'expression de « Dieu mathématicien ». Dans *Le phénomène de la vie*, à l'essai III : « Dieu est-il mathématicien ? La signification du métabolisme », Jonas analyse l'affirmation suivante de

Sir James Jeans : *« d'après le témoignage intrinsèque de sa création, le Grand Architecte de l'Univers commence à apparaître comme un pur mathématicien »*. Que signifie donc cette proposition ?

Depuis la Grèce antique, les mathématiques sont considérées pour l'esprit scientifique comme le modèle de rigueur, car ses objets sont au-delà des objets sensibles. Dans *La république* livre VII, Platon, examinant les enseignements capables de tirer l'âme de la connaissance de ce qui devient vers la connaissance de ce qui est, affirme que les mathématiques (le nombre et le calcul), conduisent naturellement à l'intellection, mais que personne n'en fait un usage correct alors que l'enseignement des mathématiques est apte à réaliser l'ascension de l'âme vers l'être[123]. C'est en effet le caractère rigoureux et stable des mathématiques qui conduit Platon à mettre son enseignement au premier rang des savoir nécessaires.

Bon nombre de scientifiques modernes, en l'occurrence Einstein, ont affirmé que Dieu ne joue pas aux dés. Cela signifie qu'il n'y a pas de hasard, que les lois de la nature ne sont pas le produit d'une loterie, mais bien le résultat d'une intelligence primordiale. H. Poincaré dit à ce sujet que « *l'astronomie ne nous a pas appris seulement qu'il y a des lois, mais que ces lois sont inéluctables, qu'on ne transige pas avec elles. […] Elle nous a appris que les lois sont infiniment précises*[124] ». L'attribution de l'adjectif « mathématicien » à Dieu a pour but depuis l'Antiquité de souligner la rigueur et la précision des lois physiques et dont on attribue la formulation à Dieu, en tant qu'auteur de la nature. Le grand livre de la nature est écrit en langage mathématique, déclarait Galilée. On pourrait donc avoir l'impression que de Platon à Galilée ou Einstein, un regard unique anime la science et la métaphysique de la science.

Il n'en est rien : selon H. Jonas, en effet, cette affirmation ne désigne pas la même réalité de la Grèce antique à la modernité scientifique : les termes « mathématiques », « univers » et « création » ne renvoient pas aux mêmes significations d'une époque à une autre. D'où la nécessité de retracer les transformations du raisonnement qui accompagnent cette proposition depuis son origine grecque jusqu'à nos jours, pour découvrir la signification qu'elle a aujourd'hui.

---

[123] PLATON, *La République*, 2. éd. corr, trad. G. Leroux, Paris, Flammarion, 2004, 522c-523a.
[124] H. Poincaré, *La valeur de la science*, Paris, s. d., Flammarion, chap. 6, p. 177.

Pour mieux comprendre le changement de sens des concept impliqués dans la proposition « Dieu est mathématicien » depuis l'Antiquité jusqu'à la modernité scientifique, il nous faut recourir à ce que dit Jonas dans d'autres textes sur l'origine de l'esprit de la science moderne. Nous ferons donc une petite digression historique pour notre propre compréhension. Quand Jonas dit que les termes « mathématiques », « univers » et « création » ne renvoient pas à la même réalité selon qu'on les considère suivant la pensée grecque ou la pensée moderne, il veut surtout montrer que le nom attaché à l'adjectif « mathématicien » dans les deux époques, ne désigne pas la même réalité, ou que les activités attribuées à cette réalité sont elles-mêmes différentes. Ce serait donc une erreur d'interprétation que de comprendre cette proposition séculaire comme si elle gardait son sens antique quand elle est professée par les scientifiques modernes.

Dans les chapitres II et III d'*Essais philosophiques*, Jonas met en évidence l'influence que la cosmologie issue de la tradition judéo-chrétienne aura sur la métaphysique du XVII^{e} siècle. Mais en réalité, ce qu'il dit, c'est que cette cosmologie va détrôner la cosmologie grecque sur un point fondamental qui va aiguiser l'esprit des pionniers de la science moderne. Ce trait fondamental se cristallise dans le concept de création du monde. On retrouve le même thème dans « Dieu est-il mathématicien ? » Comment ce concept influence-t-il la métaphysique du XVII^{e} siècle ? Jonas résume l'unité de la cosmologie grecque dans l'idée selon laquelle « *le monde sensible est en un sens (diversement modulé selon les différents systèmes) le prolongement de la nature divine. C'est-à-dire qu'il est lui-même un mode de l'être divin, même si c'est un mode dérivé et diminué*[125] ». Dans la cosmologie grecque, le monde n'est pas une création postérieure à l'existence de Dieu, il est coéternel et porte la marque de la finalité divine dans sa globalité. Ici, le Grand Architecte de l'Univers se manifeste selon un ordre d'organisation au travers d'une échelle de croissance complexe allant des minéraux aux animaux en passant par les végétaux. Dès lors, la nature est en elle-même, en tant que manifestation du Logos, porteuse des valeurs et des fins. Le Dieu du *Timée*, écrit-il :

> créait le monde en tant que l'animal « parfait » ou le dieu visible, animé et intelligent. Regardant le modèle intelligible, il formait le changeant à sa ressemblance […]. Car l'intelligible et l'intelligent sont le même. La « matière » passive à elle seule ne pouvait certainement pas être chargée de préserver au travers du changement les formes et proportions imprimées en elle, ni de procurer la force nécessaire au mouvement même de changement par lequel la copie fidèle doit imiter

[125] H. JONAS, *Essais philosophiques*, *op. cit.* chap. II, p.54.

> l'éternité dans le temps. Aussi l'âme est-elle requise en tant que cause spontanée continuelle du mouvement, et l'intelligence en tant que cause du mouvement rationnel, c'est-à-dire un mouvement qui manifeste une loi. C'est ce double aspect de l'âme – qui est la cause du mouvement et la cause de l'ordre – qui en fait un principe physique universel. L'âme pénètre le cosmos de degrés de divinité, c'est-à-dire d'intelligence. Plus grande est la cohérence rationnelle d'un mouvement, plus élevée doit être l'intelligence de l'âme motrice. De là l'intelligence supérieure des corps célestes, comparée à celle des êtres terrestres, y compris l'homme : de là la vénérabilité religieuse du Cosmos en tant que tout – non pour son ampleur, mais pour la coïncidence de l'intelligibilité et de l'intelligence qui sous-tend sa beauté visible[126].

On voit bien l'idée selon laquelle la fin poursuivie par le démiurge est la réalisation du modèle qu'il copie, et ce modèle, c'est l'idée du Bien. Donc toute chose tend vers cette idée. Par contre, avec la tradition judéo-chrétienne, le monde n'est pas coéternel à Dieu, il a un commencement et aura une fin (le jugement dernier).

La différence entre ces deux cosmologies se situe dans l'antériorité de Dieu relativement à la nature et dans le rapport qu'il entretient avec celle-ci. Suivant la cosmologie grecque, la nature est l'incarnation du Logos, qui anime et régit tout ; il n'est pas séparé de la nature. Suivant la cosmologie judéo-chrétienne, la création commence avec l'acte volontaire de Dieu, qui crée le monde et reste distinct de lui comme l'horloger l'est de la montre. Le monde dans sa globalité, à une exception près, n'est plus le prolongement de Dieu :

> le monde créé de la Genèse n'est pas un dieu et ne doit pas être adoré à la place de Dieu. Et il n'a pas d'âme propre qui rendrait compte de son activité et de son ordonnancement. Il est simplement produit, en aucun sens il n'est producteur. Le monothéisme juif avait aboli les divinités de la nature et toutes les forces intermédiaires, laissant Dieu et le monde en une division nette. La hiérarchie chrétienne d'anges et de saints ne combla pas le gouffre entre Dieu et le monde, mais celui entre Dieu et l'âme humaine qui, n'étant pas elle-même de l'ordre naturel, partage leur statut surnaturel. En effet, l'âme de l'homme est la seule entité dans le monde – mais non du monde – qui est créée à l'image de Dieu, et même est issue de Dieu et est donc en un sens divine, tandis que les cieux et la terre et tous leurs hôtes ne sont que des produits manufacturés de Dieu et non son image ([127]).

Les choses créées à l'exception de l'homme qui est à l'image de Dieu, n'ont rien de sacré en elles pour qu'elles soient considérées autrement que comme de simples objets sans valeur ni

[126] H. JONAS, *Le phénomène de la vie*, *op.cit*., essai III, p.81.
[127] *Id*., essai III, pp.81-82.

finalité divine. Le monothéisme juif conduisait donc à une dévaluation du monde en opposition avec la vénération païenne de la nature. L'analyse de cette affirmation, permet à Jonas d'établir la rupture entre la cosmologie grecque et la cosmologie judéo-chrétienne, et d'établir cette dernière comme l'arrière-plan qui a favorisé la métaphysique de la science moderne.

En effet, les perspectives qu'offrent ces deux hypothèses cosmologiques concernant le regard que l'homme porte sur la nature sont philosophiquement différentes. La cosmologie grecque oriente la pensée d'Aristote, chez qui Jonas va d'ailleurs chercher une source pour fonder les valeurs dans l'être. Le propos de Lynn White peut nous aider à expliquer cette idée. Il montre que l'influence psychologique qu'exerce notre compréhension de la nature est fondamentale pour déterminer notre rapport à elle. Ainsi, Lynn White affirme-t-il que la compréhension païenne de la nature dans l'antiquité impliquait l'animisme, ce qui se traduisait dans la pratique concrète par des rituels de vénération avant l'exploitation de la nature. Ce propos illustre bien cette idée : « *dans l'antiquité, chaque arbre, chaque source, […] avait son propre* genius loci*, son gardien spirituel […], avant de couper un arbre, d'exploiter une mine de montagne ou d'endiguer un ruisseau, il était important d'apaiser l'esprit qui avait la sauvegarde de ce lieu particulier et d'entretenir sa mansuétude*[128] ». L'idée qui se dégage ici est celle d'un Logos incarnant la loi fondamentale, laquelle régule l'ordre du monde immanent à Dieu. Joseph de Maistre écrit que « *nous accusons les Anciens d'animer toutes les parties de la nature. La postérité nous accusera peut-être de les tuer toutes*[129] ». Maffesoli estime aussi que : « *l'animisme, que le rationalisme a cru avoir dépasser, est la forme symbolique unissant les liens et les lieux sociaux*[130] ». La considération animiste de la nature favoriserait donc une attitude de respect à l'endroit de la nature. La nature qui représente Dieu était alors divinisée comme puissance sacrée.

Or cette cosmologie judéo-chrétienne va insuffler la pensée scientifique du XVII^{e} siècle. C'est donc dans cette conception de la création que la métaphysique naissante au XVII^{e} siècle va puiser ses racines. Elle récolte, dit Jonas, les fruits du dualisme qui, tout au long de sa carrière longue et variée a toujours tenté de vider la nature de ses attributs spirituels et vitaux. Mais le coup de grâce sera donné par la métaphysique de la science moderne elle-même, en produisant une version du dualisme qui va vraiment effectuer une telle opération

[128] Lynn White, « Les racines historiques de notre crise écologique », dans D. BOURG *et Philippe Roch (dir), Crise écologique, crise des valeurs?, op.cit.*, p.20
[129] Cité par M. MAFFESOLI, *Écosophie : une écologie pour notre temps,* Paris, Les éditions du Cerf, 2017, p.55.
[130] *Id.*, p.55.

jusqu'au bout. C'est le dualisme cartésien de la chose pensante et de la chose étendue : « *la nature est entièrement et exclusivement cette dernière, c'est-à-dire externe, tandis que la première n'est en aucun sens « nature », cette division procurait la charte métaphysique d'un tableau purement mécanique et quantitatif du monde naturel, avec son corollaire, la méthode mathématique en physique*[131] ». Selon Jonas, Francis Bacon l'un des pionniers de l'esprit de la science moderne, affirmait pour justifier justement la nouvelle attitude de l'homme face à la nature « *que c'était « l'opinion païenne », c'est-à-dire la philosophie antique, qui avait supposé que le monde est l'image de Dieu, alors que la « sainte vérité », c'est-à-dire l'Écriture, avait dénié cet honneur au monde et l'avait réservé à l'homme, déclarant que le monde est seulement l'ouvrage de Dieu et non son image*[132] ». Cela revenait à dire qu'il n'y a pas dans cette façon de considérer la nature un acte de profanation. Bien au contraire, c'est plutôt l'attitude inverse (par exemple l'animisme), qui serait un signe de profanation, car elle pourrait signifier que l'homme adore la nature à la place de Dieu.

Ainsi, était devenue possible l'interprétation selon laquelle la nature n'a pas d'âme en propre, mais accomplit la volonté de Dieu par laquelle elle existe. De sorte que le désir de commander à la nature trouvait sa légitimité dans l'idée que la nature est dépourvue d'âme ou « aveugle » et conserve un ordre intelligible sans être intelligente. La conséquence de cette considération des choses fut que « *le mouvement en vint à être conçu comme une dotation initiale de la création, se conservant elle-même et qui ne requiert pas de spontanéité supplémentaire de sa part*[133] », de la sorte la nature fut posée comme une intelligibilité sans intelligence, (elle pouvait être comprise par l'intelligence, mais n'était elle-même dotée d'aucune finalité propre), en mouvement mais sans être en vie. Une nature strictement sujette à la loi. Ce dualisme scelle le deuil du naturalisme antique selon Jonas, car en séparant l'intellect de l'intelligible, et l'intelligible du réel, la nature fut identifiée à la matière morte. En fait, avec ce dualisme,

> tout genre de prise de conscience, qu'elle soit sensorielle ou émotive – bref, irrationnelle –, est d'une part associée avec la raison, et, d'autre part, opposé eà tout genre d'être spatial, y compris sa forme mathématique, c'est-à-dire rationnelle. En fait la « matière » au sens de « corps », devient plus rationnelle que l'« esprit » […] le moins intelligent est devenu le plus intelligible, voire même le seul ([134]).

[131] H. JONAS, *Le phénomène de la vie*, *op.cit.*, essai III, p.83.
[132] H. JONAS, *Essais philosophiques*, *op.cit.*, chap. II, p.56.
[133] H. JONAS, *Le phénomène de la vie*, *op.cit.*, p.82.
[134] *Id.*, p.83.

En effet, si la matière inintelligente (sans subjectivité) est devenue la plus intelligible par les lois du mouvement, (de la mécanique), alors l'intelligence (la subjectivité) devient inintelligible, puisqu'elle n'est pas saisissable par les lois de la mécanique. Autrement dit, n'est intelligible que ce qui est réductible aux propriétés de la mécanique. Les phénomènes qui sortent du cadre méthodologique fixé par la mécanique restent inintelligibles, c'est-à-dire qu'ils sont frappés d'une impossibilité à être connaissables, car l'idéal mécanique, en s'imposant à l'esprit moderne, s'oppose à toute autre forme possible de compréhension. La seule compréhension objective est celle qui procède selon les critères de la méthode mécaniste, et les seuls objets intelligibles sont ceux qui correspondent aux propriétés mécaniques. L'objectivité devient l'apanage d'un modèle méthodologique, et tout ce qui ne se plie pas à ce modèle est mis hors d'état d'être connu. Jonas reproche ainsi au dualisme des substances d'avoir condamné l'intelligence (la subjectivité) à l'incompréhension alors qu'il élevait l'inintelligence (la matière morte) au rang d'objet le plus intelligible et même le seul. En procédant ainsi, il est advenu que la nature, excepté l'homme, fut réduite au rang d'objet mécanique, car la subjectivité n'était attribuée qu'aux opérations humaines — les opérations des entités non-humaines n'étant perçues que comme des phénomènes mécaniques sans plus. Comme le dit Marie-Geneviève Pinsart,

> la cosmologie copernicienne et le développement de la physique ont sonné le glas de l'ontologie de la vie en faisant de l'univers soumis aux lois physiques le seul modèle d'intelligibilité. Le rejet de l'anthropomorphisme et du zoomorphisme permet au panmécanisme de consacrer la matière inanimée comme le seul objet légitime de connaissance, et par extension comme étant la seule réalité, l'état naturel et originel de toute chose[135].

Jonas déduit alors que le concept de l'être, tel qu'il est conçu par la science moderne, ne concerne que l'être dans les catégories de la matière morte au sens que lui confère la cosmologie grecque, puisque c'est le seul qui est pour elle intelligible, ou qui constitue l'intelligibilité par excellence. Tandis que l'intelligence (la conscience) elle-même n'est pas considérée comme rentrant dans les catégories de l'être dont la science moderne a à s'occuper. Or, en déniant à la subjectivité les conditions de connaissance objective, les modernes auraient simplement négligé de considérer l'élément vital qui meut la nature. Comme l'a écrit Jonas,

---

[135] M.-G. PINSART, *Hans Jonas et la liberté : dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques*, Paris, Libr. philosophique J. Vrin, 2002, p.82.

> l'aisance de la connaissance (à laquelle Descartes fait allusion quand il dit que l'âme est mieux connue que le corps) dans le cas de l'esprit signifie simplement l'immédiateté de la contemplation de soi, qui en même temps, laisse ce qu'elle contemple sans aucun lien avec le champ entier de ce connaissable dans lequel seule la méthode opère, à savoir la *res extensa*. Puisque l'esprit n'a gardé aucun statut dans le système des objets rationnels qui constitue la Nature de Descartes, thème de sa science, il s'en suit le paradoxe que la raison elle-même est devenue une entité irrationnelle, que l'intelligence est devenue entièrement inintelligible au sein du système intellectuel du scientifiquement connaissable : en d'autres termes, le connaissant est lui-même parmi ses objets, c'est-à-dire dans le monde, l'inconnaissable par excellence ([136]).

Pour revenir à cette affirmation de Sir James Jeans, affirmation qui appartient à une longue tradition philosophique, il en résulte selon Jonas que le qualificatif mathématicien est attribué à deux Dieux différents. Le Dieu mathématicien de l'antiquité créait les formes vivantes en les animant de son âme, alors que le Dieu mathématicien de la modernité crée les formes vivantes sans y mettre un peu de son âme, ce qui fait d'elles, à l'exception de l'homme, de la matière sans aucune divinité, c'est-à-dire dans l'esprit de la science moderne, une matière inerte qui ne mérite aucune considération d'ordre moral. La création ayant changé de modalité, le qualificatif « mathématicien » attribué à Dieu, ne peut plus désigner la même chose, car l'univers des modernes n'est plus créé de la même façon ou n'a plus le même rapport avec son créateur.

L'univers des premiers est sacré, alors que celui des seconds est dépouillé de ce caractère sacré pour n'être qu'un monde sans fins ni valeurs, mais simplement l'expression des lois qui traduisent, selon les modernes, la pensée de Dieu. De la considération de la nature comme réalité mécanique, va naître une attitude qui ne sera plus celle de la vénération aux pouvoirs occultes de la nature, mais la décision de les transformer en ressources positives pour le bien humain. La nouvelle conception du monde qui émerge avec la physique de Galilée, rend propice cette entreprise. La recherche des lois de la nature avec cette nouvelle physique, a pour vocation de maîtriser le principe de l'action des choses.

La rupture de l'astronomie avec la cosmologie géocentrique va engendrer de profonds bouleversements quant au sens du rapport de l'homme à la nature. L'homme est passé de l'inutile précepte de suivre la nature à celui plus utile de l'étudier, de la connaître afin de tirer profit des propriétés des choses, puisque ces propriétés sont susceptibles de favoriser ou

[136] H. JONAS, *Le phénomène de la vie*, *op.cit.*, p.84.

d'entraver la réalisation d'un but donné. Cette attitude, qui est définie comme le principe fondamental de toute action intelligente par John Stuart Mill, est clairement énoncée par Descartes dans la sixième partie du *Discours de la méthode* lorsqu'il exhorte à passer de la connaissance spéculative à l'application pratique des connaissances dont l'utilité pour la vie est plus précieuse que la connaissance spéculative.

Comme nous le disions déjà ci-dessus, l'analyse de la cosmologie grecque et de la métaphysique moderne, a permis à Jonas de démontrer que l'objet des mathématiques n'est plus le même des Grecs aux modernes. Ce qui signifie aussi que la langue mathématique qui est utilisée pour décoder le langage mathématique de la nature n'est plus la même, ou tout simplement que le langage mathématique dans lequel la nature est écrite n'est plus le même. Pour prendre une analogie simple, on dira que le langage mathématique de la nature grecque est au langage mathématique des modernes, ce que les langues mortes sont aux langues vivantes. Comme il le dit succinctement,

> Dans les premiers pas de la science moderne, l'analyse du devenir supplante la contemplation de l'être […]. Les « formes » ici envisagées ne sont plus celles des produits finis, mais celles des processus continus de la nature. Le processus comme tel est défini uniquement par sa propre forme, la loi de la séquence, et en aucune façon par sa fin (dont il n'y a pas de loi) ni par aucune formation temporaire en cours de route… Ce qui dans le champ purement mathématique apparaissait comme l'éviction de l'examen statique au profit de l'examen fonctionnel équivalait dans le champ de la description physique à la dissolution des « formes substantielles » de l'ontologie classique en mouvement et des forces élémentaires par lesquelles on pouvait penser qu'elles sont engendrées ([137]).

Mais dans la mesure où le mode de création de l'univers a changé de l'Antiquité aux modernes, les mathématiques dont se sert aussi Dieu pour créer ont bien changé : *« c'est l'algèbre appliquée à la géométrie plutôt que la géométrie classique elle-même qui devient la mathématique de la physique nouvelle. Ceci seul suggère qu'elle (la mathématique) n'avait plus affaire aux objets intuitifs de la spéculation ontologique grecque*[138] *»*. En effet comme il l'écrit, l'intérêt de la méthode algébrique en physique moderne, est qu'elle sert à mesurer le mouvement, par opposition à la satisfaction que procurait le modèle fixe chez les anciens. Donc contrairement à Platon pour qui les mathématiques servent à connaitre l'être, chez les modernes, elles ont pour objet le mouvement, or ce qui est en mouvement est en devenir : *« le*

[137] H. JONAS, *Le phénomène de la vie*, *op.cit*., essai III, p.79.
[138] *Id*., Essai III, p.78.

mouvement devenait le principal objet de la mesure en lieu et place des proportions spatiales fixes ». La méthode algébrique en physique moderne permet de mesurer les processus continus de la nature. Donc le concept d'être dont la science moderne délimite les contours du connaissable n'est pas le même que celui des Anciens, et cela prouve selon Jonas que cette restriction n'est pas légitime, car la vie en tant qu'être du cosmos, ne peut être comprise à partir de la précision des lois que l'astronomie nous a apprise.

2.2.2 Gnosticisme et existentialisme.

Après avoir établi que les mathématiques différentes interrogent une nature différente, l'auteur rappelle que c'est la révolution métaphysique qui conduit à cette révolution méthodologique.

> On ne peut attribuer un événement comme l'élimination de la téléologie et des formes substantielles à aucune découverte particulière ni à aucun ensemble particulier de découvertes faites dans l'investigation de la nature, ni même à l'invention d'une méthode nouvelle : ce qu'il y a lieu d'expliquer c'est plutôt la révolution méthodologique elle-même que signale la soudaine obsolescence de ces vénérables concepts ([139]).

En effet, à partir de cette comparaison, ce que Jonas veut établir, c'est que la cosmologie judéo-chrétienne a préparé le terrain à l'esprit de la science moderne. En séparant le monde de Dieu, la cosmologie judéo-chrétienne a favorisé la conception instrumentale du monde. La condition métaphysique pour que le nouveau concept de nature devienne possible fut le dépouillement de la sacralité de la nature. Ce qu'a rendu possible le dualisme de la cosmologie judéo-chrétienne. Comme le résume clairement ce propos de Lynn White, *« en détruisant l'animisme païen, le christianisme a permis l'exploitation de la nature dans un climat d'indifférence à l'égard de la sensibilité des objets naturels […] Les esprits dans les objets naturels, qui protégeaient auparavant la nature contre l'homme, s'évaporèrent. Cela confirma le monopole effectif de l'homme sur l'esprit dans ce monde et les vieilles inhibitions envers l'exploitation de la nature s'effondrèrent* [140] ».

On ne peut pas dire que tel était vraiment le dessein de la cosmologie judéo-chrétienne : son but à travers cette explication était de justifier le fait que seule l'âme humaine devait être confrontée à l'eschatologie. Mais la réception de ces idées dans le milieu scientifique aura produit un effet inattendu, car, à la suite du dualisme cartésien, plusieurs

[139] *Id*., p.81.
[140] D. BOURG *et al*. (éd.), *Crise écologique, crise des valeurs?*, *op.cit*., p.20.

hypothèses sur la formation de la terre sont avancées. Ces dernières ne sont pas conformes au récit de la création, ce qui contribua à l'effritement de l'explication révélée. Pour reprendre Freud dans *Introduction à la psychanalyse*, on dira que ces nouvelles hypothèses infligent à l'humanité le démenti de son égoïsme naïf. Après ce premier démenti produit par la physique et l'astronomie, arrive un second démenti issu de la recherche biologique, qui a réduit à néant les prétentions humaines à une place privilégiée dans l'ordre de la création. L'homme qui fut longtemps considéré comme le souci de Dieu, en vue duquel le reste de la création aurait été produit, devient à l'issue des nouvelles découvertes en astronomie et en biologie, un pur et simple accident dont aucun Dieu n'a cure. L'existentialisme qui est l'ultime conséquence du dualisme cartésien, naît pour apporter une réponse à cette situation spirituelle de l'homme moderne à l'issu de la nouvelle cosmologie qui naît dans le début du XVIIe siècle. Le trait caractéristique de cette situation de l'homme moderne, est sa solitude dans l'univers physique. « *Ce qui constitue la solitude extrême de l'homme dans la somme des choses, c'est le « silence », c'est-à-dire l'indifférence de cet univers aux aspirations humaines*[141] ».

Il en résulte que la condition humaine dans l'existentialisme moderne, est peu ou prou la même que dans le gnosticisme, car dans les deux cas, la place de l'homme apparaît comme un pur et brut accident. L'homme est seul au monde : face aux puissances démoniques qui l'empêchent de retrouver son être authentique ; face à l'immensité des choses qui l'écrasent. Jonas remarque que pour Pascal comme avant lui pour Descartes, si l'homme se distingue de l'immensité des choses qui l'écrasent, c'est par sa pensée. Cette distinction particulière sert à le mettre à l'écart des autres. Et c'est justement, selon H. Jonas, cette mise à l'écart qui crée la rupture entre l'homme et la nature. Il écrit en effet : « *lui seul dans le monde pense, non pas parce qu'il est une part de la nature, mais en dépit de cette appartenance. [De ce fait] il n'a plus part à la signification de la nature, mais par son corps, à sa détermination mécanique, de même la nature n'a plus part à ses préoccupations intérieures*[142] ». Ce propos montre que cette mise à part crée une scission ontologique qui dès lors justifie l'opposition de l'homme au monde. Comme Jonas le remarque encore,

> il y a plus dans cette situation que la simple humeur de l'absence de chez soi, de l'abandon et de l'effroi. L'indifférence de la nature signifie aussi que la nature n'a pas de référence à des fins…un univers sans hiérarchie intrinsèque de l'être, comme l'est l'univers copernicien, laisse les valeurs sans support ontologique et le soi est

[141] H. JONAS, *Le phénomène de la vie*, "Gnose, existentialisme et nihilisme" *op.cit*., p.219.
[142] *Id*., p.219-220.

> entièrement renvoyé à lui-même dans sa quête de signification et de valeur… En tant que fonctions de la volonté, les fins sont seulement ma propre création ([143]).

Dès lors, H. Jonas établit une similitude ontologique entre l'attitude gnostique dans le monde et l'attitude existentialiste dans le monde. Dans la mesure où le monde est considéré comme un système de puissance, il ne peut être vaincu que par une puissance supérieure. Dans le cas du gnosticisme, cette puissance supérieure qui a le pouvoir de dépasser la puissance du monde, c'est la puissance même de Dieu. Mais « *si différente que soit cette relation de puissance qu'entretient l'homme moderne avec la causalité du monde, il y a une similitude ontologique qui réside dans le fait formel que l'opposition à la puissance par la puissance est la seule relation à la totalité de la nature qui soit dans les deux cas laissée à l'homme*[144] ».

Certes, dit-il, l'univers pascalien est encore un univers crée par Dieu, et l'homme peut encore tendre son cœur vers le Dieu transcendant, mais ce Dieu est inconnu et n'est pas repérable au travers de sa création. L'univers ne révèle plus par la structure de son ordre la fin du créateur, il révèle seulement sa puissance par sa grandeur. À travers cette lecture gnostique de l'existentialisme, Jonas identifie l'acosmisme et le nihilisme impliqués par le gnosticisme et par l'existentialisme comme cause du sentiment d'étrangeté de l'homme. Et par conséquent dit-il, le point commun des doctrines qui séparent le monde et Dieu et simultanément l'homme et le monde c'est l'acosmisme auquel elles aboutissent, et dont la conséquence est le nihilisme du cosmos. Le nihilisme du cosmos induit le mépris de ce monde, puisque le monde se trouve entre l'homme et son être authentique. Autrement dit, le monde constitue une entrave entre l'homme et Dieu, et le seul moyen de retrouver la connaturalité avec Dieu, est de mépriser le monde. Mais plus encore, il conduit à considérer la nature sans fins, ni valeurs propres.

Si H. Jonas montre clairement que la dette existentialiste à l'égard du gnosticisme est l'acosmisme et le nihilisme qu'il implique, il note cependant qu'il y a une différence cardinale entre le dualisme gnostique et le dualisme existentialiste. Alors que pour le premier l'homme est jeté dans une nature antidivine, antihumaine, pour le second, l'homme est jeté dans une nature indifférente. Et la différence entre l'antagonisme qui caractérise l'un et l'indifférence qui caractérise l'autre, tient au fait que pour les uns, le refus du monde en tant qu'il est démonique donne une orientation à l'existence, une orientation qui a, derrière elle, l'autorité de la transcendance. Alors que l'indifférence ne donne aucune orientation à l'existence. Ce

[143] *Id*., p.120.
[144] *Id*., p.226.

qui rend le nihilisme moderne plus radical que le nihilisme gnostique, puisque la cosmologie qui l'engendre rompt avec la cosmologie gnostique en ce qu'elle ne place pas en arrière-plan une autorité transcendante qui donnerait sens à son existence et qui orienterait sa manière d'être. Si dans le premier cas l'homme a encore un allié en la personne du vrai Dieu, dans le second cas, il est seul face au monde, sans allié transcendant. Il est libre de ses actes, de ses choix et du sens qu'il entend donner à sa vie, comme l'a exprimé J.P Sartre.

Dans le même ordre d'idées, Michel Maffesoli, souligne que le dualisme Dieu-monde, et par conséquent homme-monde, est à l'origine de la volonté de maîtriser la nature. Cette attitude qui est propre à l'esprit prométhéen, s'enracine dans ce qu'il a appelé la « logique du devoir-être », c'est-à-dire le refus de l'être, de ce qui est – l'être étant le monde tel qu'il est avec ses ambivalences et son clair-obscur et le devoir être étant le monde tel que l'homme voudrait qu'il soit, sans ambivalence, juste avec son aspect clair. Cette logique elle-même trouve ses racines dans le mythe de la chute du premier homme. Avec la chute d'Adam, la terre perd son caractère paradisiaque, et devient un endroit infernal qu'il faut polir et débarrasser de toute impureté. Ainsi l'homme se lance-t-il dans la conquête de ce qu'il a perdu en transformant la nature selon l'image qu'il a gardé du paradis. Pour l'auteur, la transformation de la nature traduit cette quête du paradis perdu, la société parfaite, dans laquelle il n'y aurait ni misère, ni injustice tel que l'a théorisée Karl Marx, figure emblématique des philosophies du « devoir être ».

Dans la deuxième partie de son livre consacrée à l'origine du prométhéisme : « les racines du prométhéisme », il s'agit de situer mythologiquement et philosophiquement la structure de base à partir de laquelle le prométhéisme (attitude considérée comme antinature), est né. Les représentations philosophiques et religieuses qui sont à l'origine de l'esprit prométhéen ont en commun de penser le monde comme une réalité imparfaite. Sur le plan religieux, le monde, c'est le règne du mal, sur le plan philosophique, la nature est hostile à l'homme. Dans les deux cas, ce qui est refusé ou dénié, c'est la suffisance ou l'auto-suffisance de la nature que le péché a souillé à jamais. Ainsi la nature apparaît-elle comme « *un mal qu'il faut éradiquer afin de restaurer l'homme déchu en sa dignité première : céleste ou culturelle […] c'est ainsi que l'on peut comprendre la prévalence d'un ego souverain et transcendantaliste, c'est-à-dire d'un individu projetant le sens dans le lointain et se projetant dans l'avenir*[145] ». L'avenir représentant ici la réalisation de l'idéal que l'homme s'est fixé, au

[145] M. MAFFESOLI, *Écosophie : une écologie pour notre temps*, Paris, Les éditions du Cerf, 2017 pp42-43.

détriment du présent qui symbolise l'être, donc le moment des misères et des imperfections à dépasser, à éradiquer. Les logiques du devoir être se caractérisent par le dégoût du présent.

Cette lutte contre le naturalisme, c'est-à-dire contre la vie telle qu'elle est, telle qu'elle se présente, à laquelle le prométhéen oppose la logique du « devoir être », c'est-à dire de la vie selon ce qu'elle « devrait être » idéalement, est un relent profane d'un messianisme de la tradition judéo-chrétienne. L'action prométhéenne repose donc sur cette idéologie, qui dès lors implique une scission ontologique : Dieu/monde, âme/corps, homme/monde.

En effet, selon Maffessoli, le mythe progressiste procède en manichéen, en supposant que la réalité mondaine est chaque fois dualité : le noir et blanc, le bon et le mauvais, le vrai et le faux, la lumière et les ténèbres. Le but de l'action en vue d'une vie réussie consiste dès lors à chaque fois à supprimer le pôle nuisible pour favoriser l'éclosion du pôle bénéfique. Démarche que ne partage pas l'auteur qui trouve en elle la racine de la destruction du monde. Pourquoi cette démarche est-elle destructrice du monde ? Parce qu'elle est fondée sur un principe de coupure qui consiste à détruire ce que l'humaine nature juge nuisible à son être. Le dualisme manichéen est donc posé comme le principe fondateur et générateur du mythe progressiste. Il exhorte donc, au-delà des inanités des écrits cacographiques, à faire preuve d'une pensée qui sache « déchiffrer l'avènement d'un monde en gestation[146] », et pour cela l'hypothèse fondatrice de toute anthropologie digne de ce nom, est la nature. Car en elle se compose dans une harmonie symbiotique le clair-obscur, ainsi les choses ne revêtent pas toujours un même aspect, mais agissent en alternant les différents éléments qui les constituent, ce que l'auteur nomme la réversibilité.

En résumé, le point commun des doctrines qui séparent l'homme et le monde, est le refus d'une nature déchue ou imparfaite qu'il convient de transcender ou de déjouer. L'homme ne se satisfait pas de ce qu'il possède, désire toujours encore plus, et se faisant, finit par détruire ce qu'il a dans l'espoir de trouver quelque chose de meilleur. La quête d'un monde à venir parfait est l'expression du sentiment que celui dans lequel il vit est imparfait, plein de tares, de malformations et des inégalités qu'il faut à tout prix corriger, pour offrir à l'humain un monde parfait dans lequel il s'épanouirait complètement. Autrement dit, pour offrir un monde dans lequel le meilleur de l'homme se révèlerait. Ce projet perfectionniste se traduit sur le plan social, par l'aspiration à une société parfaite telle que l'a entrevue Marx, dont le levier est le progrès technique.

[146] *Id*., p. 24.

Elle se traduit sur le plan religieux, par l'aspiration au paradis à travers la perfection morale. La vie commune sous toutes ses formes, que ce soit sociale, économique, ou politique, est régie « par la logique du devoir être, c'est-à-dire non pas ce qu'elle est concrètement mais bien selon ce qu'elle devrait être idéalement », expression patente de ce que l'auteur nomme par ailleurs coupure ontologique. Toutes ces tentatives de perfectionnements, sont des expressions d'un mépris de la nature, d'une insatisfaction à l'égard de ce qu'elle est, et de ce qu'elle offre d'elle-même. Elles expriment une forme de réclamation face à l'insatisfaction de ce qui est. L'« être naturel » n'étant pas satisfaisant, l'homme appelle ce qui selon lui devrait être. Ainsi l'« être » est confronté au « devoir être » sous forme du dualisme nature/culture. Attitude qui justement ne favorise pas le respect de l'« être » (nature). D'où l'exhortation de l'auteur à changer de conception du monde, et à s'installer dans une attitude où la nature n'est rien d'autre qu'une culturalisation du naturel et la culture, une naturalisation du culturel. La nature et la culture sont en réalité selon Maffesoli deux éléments aussi complémentaires qu'inséparables accolés l'un à l'autre. Cette vue profile à l'horizon la certitude d'un changement radical de notre rapport au monde tel qu'il est. Seul un changement de vision est capable d'opérer cette transformation de notre rapport au monde.

En résumé, c'est la scission entre la totalité de la réalité mondaine et Dieu, qui entraîne la rupture entre cette réalité et l'homme. Ces ruptures sont à la base du nihilisme. Le nihilisme désigne par conséquent, la négation de la réalité mondaine, le refus d'admettre cette réalité comme propice à l'homme, car ne relevant pas des desseins de Dieu. Deux traits sont impliqués dans la naissance du nihilisme : l'acosmisme et l'antifinalisme, causés par un dualisme ontologique. Dans le gnosticisme et dans l'existentialisme moderne, l'antifinalisme est une conséquence directe de l'acosmisme, puisque c'est l'absence de participation du divin dans le monde, ou l'absence de la marque de Dieu dans le monde qui débouche sur la considération selon laquelle la finalité du monde n'est pas le bien de l'homme. D'ailleurs on peut remarquer que s'il n'y a pas de finalisme positif, on peut au moins trouver dans le gnosticisme un finalisme négatif, qui serait la forme contraire de ce qu'aurait dû être le monde, s'il avait été créé par Dieu. Ce qui pourrait se formuler ainsi : puisque le monde n'a pas pour fin le bien de l'homme, alors sa finalité est de nuire à l'homme. D'où la recommandation de sortir du monde en s'opposant à ses lois. Le finalisme du gnosticisme consiste dans l'opposition au monde pour retrouver l'être authentique en Dieu. Tandis que chez les modernes, il n'y aurait même pas cette vocation à tendre vers Dieu. Voyons maintenant si la métaphysique de Spinoza corrobore ces thèses, avant de la mettre en rapport

avec la métaphysique de Jonas. S'il est nettement possible d'opérer une démarcation entre la cosmologie et la métaphysique chez Spinoza, chez Jonas, la cosmologie se mêle tellement à la métaphysique, qu'il ne nous sera pas possible de proposer une étude séparée. Cela n'a d'ailleurs pas d'importance, puisque ce qui nous intéresse en fin de compte, c'est d'étudier le rapport que Dieu soutient avec le monde aussi bien chez Jonas que chez Spinoza afin de saisir les points de divergences métaphysiques qui conduisent à la nécessité d'une refondation éthique en temps de crise environnementale.

3 *Chapitre III : Métaphysique de Spinoza et métaphysique de la science moderne : enjeux épistémologiques et éthiques de l'antifinalisme.*

Pour Spinoza aussi, la crise qui affecte son siècle, est une crise d'origine gnoséologique. Ainsi estime-t-il indispensable de refonder la connaissance sur des principes rationnels. Cela suppose que la connaissance sur laquelle repose la pratique morale et éthique de l'époque est inadéquate et c'est pour cette raison qu'il y a crise. La crise qui affecte le siècle de Spinoza est d'ordre théologico-politique. La problématique du droit sacré et du droit du souverain est au cœur des conflits et menace la liberté de l'homme aussi bien sur le plan psychique que sur le plan physique. L'enjeu de la crise est le salut de l'homme, et la question est : comment sortir l'homme de cette crise ? Mais en amont, quelle est la cause de cette crise ?

La réflexion éthique de Spinoza naît pour apporter une réponse aux troubles causés par les crises politico-religieuses. La cause de cette crise est le mode de penser qui gouverne les sociétés. Son projet de reformer l'entendement humain, en l'arrachant à la connaissance imaginative qui constitue parfois une sorte de poison qui affecte insidieusement notre mode de compréhension des choses, est l'expression d'une pensée en rupture avec les convictions humaines les plus enracinées. Pour purifier l'entendement humain, le diagnostic des préjugés qui font obstacle à la pensée est un préalable à la proposition d'une thérapie capable de le libérer.

Dans l'appendice de l'*Éthique* I, Spinoza déclare que tous les préjugés qu'il entreprend de signaler dépendent d'un seul : les hommes supposent communément que les choses de la nature agissent toutes, comme eux-mêmes, en vue d'une fin. C'est donc essentiellement le préjugé finaliste qui est à l'origine de la compréhension inadéquate de la nature et qui cause justement les conflits d'interprétations théologico-politiques. Pourquoi ce préjugé est-il à l'origine du conflit d'interprétations ?

3.1 Origine de l'explication finaliste du monde

Partant du principe selon lequel tous les hommes naissent ignorants des causes des choses, et que cependant tous ont un appétit de rechercher ce qui leur est utile, et qu'ils en ont

conscience, Spinoza établit un rapport entre l'ignorance, l'utilité et la conscience. Il n'y a pas un rapport de causalité entre ces trois facteurs, l'ignorance n'étant pas la cause de la recherche de l'utile, ni la recherche de l'utile celle de la conscience et inversement. Et pourtant, le préjugé peut s'expliquer par la combinaison de ces facteurs. Quel est le rapport entre ces trois facteurs ?

Commençons donc par définir ces notions principales. Dans la démonstration de la proposition 35 d'*Éthique* II, l'ignorance est distinguée de l'erreur « *car ignorer et être dans l'erreur sont deux choses distinctes* ». La distinction consiste en ce que l'ignorance est privation de connaissance, alors que l'erreur est une privation de connaissance enveloppée dans une connaissance inadéquate des choses, c'est-à-dire dans l'affirmation ou la négation d'idées inadéquates et confuses. L'erreur procède donc de l'ignorance, en tant qu'affirmation ou négation relative à une chose ne s'accordant pas avec elle. Mais l'ignorance n'est pas la cause de l'erreur ; ce qui est cause de l'erreur, c'est l'ignorance de l'ignorance. On est ignorant parce qu'on n'a pas une idée adéquate d'une chose, et on est dans l'erreur parce qu'en l'absence d'idée adéquate d'une chose, on affirme d'elle une idée inadéquate. Et nous considérons l'idée inadéquate comme étant adéquate. Si nous nous abstenions d'affirmer ou de nier d'une chose une idée inadéquate, nous ne serions jamais dans l'erreur, mais seulement dans l'ignorance. Autrement dit, si l'on avait conscience de notre ignorance, on s'abstiendrait de prendre pour vrai ce qui est faux, et on chercherait alors la vérité. C'est dans ce sens que Spinoza affirme à propos de l'imagination que

> l'âme n'est pas dans l'erreur parce qu'elle imagine, mais elle est dans l'erreur, en tant qu'elle est considérée comme privée d'une idée qui exclut l'existence des choses qu'elle imagine comme lui étant présente. Si en effet l'âme, durant qu'elle imagine comme lui étant présentes des choses n'existant pas, savait en même temps que ces choses n'existent pas en réalité, elle attribuerait cette puissance d'imaginer à une vertu de sa nature, non à un vice [147].

L'erreur commence seulement à partir du moment où, sur la base de nos connaissances élémentaires, nous affirmons d'une chose ce qu'elle n'est pas en réalité. Donc cherchant les causes de l'ignorance, Spinoza la situe dans notre état natif. Nous naissons tous ignorants des causes des choses.

Spinoza ne définit pas l'utile, mais il l'identifie au bien. Nous entendons par bien, dit-il, ce que nous savons avec certitude être utile pour la conservation de notre être. L'utile, c'est

[147] *Éthique*, II, sc prop XVII, p.95.

donc l'ensemble des choses, des moyens, des relations ou des actions entreprises par une chose et qui servent à la conservation de son être. Or tout être tend naturellement à persévérer dans son être, donc tout ce que fait une chose en vue de cette fin, est utile. Est inutile, ce qui contredit cette tendance naturelle.

La conscience n'est presque jamais définie chez Spinoza. Il l'utilise comme une notion évidente d'elle-même, alors qu'il redéfinit, implicitement ou explicitement, la quasi-totalité des concepts utilisés par ses prédécesseurs. Ce travail de redéfinition a pour objectif de vider les concepts de leur contenu ancien, afin de leur donner un contenu nouveau, conforme à l'idée qu'il a de la philosophie. L'absence de définition de ce concept signifie-t-il que Spinoza garde le sens ancien et ne trouve rien à redire sur son application dans le champ de la philosophie ? Nous pouvons répondre à cette question que l'absence de définition ne signifie pas que ce concept ait chez Spinoza le même sens qu'il a chez ces prédécesseurs, et notamment chez Descartes. Bien que ce concept ne soit pas défini, le sens qui découle de l'usage qu'il en fait montre que Spinoza prend ses distances avec ses devanciers au sujet de ce qu'est la conscience et du rôle ou de la fonction qui est la sienne.

En effet, lorsqu'au scolie de la proposition 9 de l'*Éthique* III, il définit le désir comme l'appétit avec conscience de lui-même, « conscience », ici, pourrait signifier connaissance ou ressenti du désir, mais aussi identification de l'objet désiré. Lorsque dans la proposition qui précède ce scolie, il dit que « *l'âme en tant qu'elle a des idées claires et distinctes et aussi en tant qu'elle a des idées confuses, s'efforce de persévérer dans son être pour une durée indéfinie et a conscience de cet effort*[148] », il nous semble que « conscience » veut dire connaissance des modifications de son corps, ce qui permet de satisfaire les désirs qui assurent la conservation de son être. Donc, connaissance de l'utile qui sert à la conservation de son être. Non pas forcément une connaissance claire et distincte de l'utile, mais au moins une connaissance primitive, donc parfois confuse et mutilée de l'utile. D'ailleurs dans cette proposition, aussi bien, lorsque l'âme a des idées claires des corps extérieurs que lorsqu'elle a des idées confuses de ces corps, elle a conscience de l'effort qu'elle fait pour persévérer dans son être.

La conscience apparaît donc comme la forme primaire de la connaissance de son corps propre, par les idées des affections du corps ainsi qu'il le dit dans la démonstration de la proposition 9 d'*Éthique* III : « *or comme l'âme est nécessairement consciente de soi par l'entremise des idées des affections du corps, elle est donc consciente de son effort* ». Ainsi,

[148] *Eth*. III, IX, p.144.

un nouveau-né exprime par les pleurs la conscience qu'il a des modifications de son corps, et cette action est déjà une expression du *conatus*. S'il n'avait pas conscience des modifications de son corps, il serait difficile pour lui de survivre autrement que par des moyens artificiels. La conscience est donc une sorte de connaissance des modifications de notre corps et de l'effort qu'on doit faire pour continuer d'être au monde.

Bien que Spinoza ne donne pas une définition claire de ce qu'est la conscience, il ne lui attribue clairement pas la place fondatrice de la connaissance comme le fait Descartes. Au contraire, il la considère comme la source des illusions et non de la vérité. La preuve c'est que tous ont conscience de leurs désirs, aussi bien le raisonnable que le délirant, et d'ailleurs, on peut étendre cette conscience à l'animal, puisque lui aussi manifeste des signes d'une conscience du désir et du désir de persévérer dans l'être. Certes, l'homme est conscient de son désir, d'ailleurs comme le reste du vivant dans une certaine mesure, mais il ignore les causes qui le déterminent à agir ainsi plutôt que comme cela. De sorte que loin d'être connaissance adéquate, la conscience est plutôt constitutivement productrice d'illusions et notamment de l'illusion de la liberté. Sans anticiper sur ce qui sera dit plus tard sur les différents degrés de connaissance chez Spinoza, on peut déjà relever que la conscience se rapproche plus du premier degré de connaissance, puisqu'elle révèle plus l'état de notre corps que la nature du corps affectant. On peut donc dire que la conscience reste indissociable de l'idée de connaissance chez Spinoza, mais d'une connaissance mutilée et non complète. Et qu'à ce titre, elle n'a plus le rôle de source de la connaissance et de la vérité, mais endosse le rôle de source des illusions, puisque les modifications de notre corps qu'elle nous révèle indiquent plutôt l'état de notre corps que celui du corps extérieur, et l'un des exemples qui nous vient à l'esprit est celui que nous offre les prévisions météorologiques. Les températures réelles apparaissent souvent différentes de celles ressenties par le corps. Ce fait témoigne que l'état de notre corps ne nous donne pas toujours une connaissance adéquate du corps extérieur qui nous affecte.

En partant du principe que tous les hommes naissent ignorants des causes des choses, c'est-à-dire privés de la connaissance vraie des causes, Spinoza établit un lien entre la conscience et les affirmations que nous portons sur les choses. L'ignorance est une privation de connaissance, donc une privation de la vérité sur la nature des choses. Or, étant privé de la vérité sur les causes de la nature des choses, et sur les causes qui nous déterminent à agir, l'homme qui est tout de même conscient des modifications de son corps par les corps extérieurs, est enclin à énoncer des affirmations relatives aux choses, déduites de ses propres

affections (premier genre de connaissance). Ali Chenoufi, estime que le préjugé finaliste ne s'enracine pas tant dans telle ou telle doctrine théologique ou métaphysique, ni dans telle ou telle configuration théorique, mais dans la constitution humaine elle-même. Par conséquent, « *C'est en effet la nature humaine ou le vécu humain, qui rend compte de l'existence de ce naturel finaliste. […] On peut considérer avec A. Matheron qu'il y a là deux formes de pratique humaine aliénée : une forme économique et une forme idéologique effet et cause de la première*[149] ». En ce sens, c'est la constitution de la nature humaine qui justifie que nous soyons enclins à recourir à l'explication finaliste.

3.2 La structure du préjugé finaliste

L'explication finaliste se construit en quatre stades : 1) conscience de la recherche de l'utile (nous sommes à la recherche de l'utile) ; 2) constat de la présence de l'utile (nous trouvons dans la nature l'utile que nous recherchons) ; 3) connaissance de n'être pas cause de la nature (nous ne sommes pas la cause de cet utile) ; 4) déduction de la présence d'une volonté bienveillante à notre égard (quelqu'un de bienveillant dispose cet utile pour nous).

À côté du finalisme, l'auteur de l'*Éthique* relève l'anthropomorphisme[150]. Comme son étymologie l'indique, anthropos « homme » et morphe « forme », l'anthropomorphisme est cette attitude qui consiste à se représenter Dieu ou les choses sur le modèle de l'homme, c'est-à-dire à leur attribuer les qualités et les réactions humaines. Suivant cette doctrine, « *les hommes supposent communément que toutes les choses de la nature agissent toutes, comme eux-mêmes, en vue d'une fin ; […] Ils posent comme certain que Dieu lui-même dirige tout vers une fin bien précise*[151] ». Si l'homme agit en vue d'une fin, à plus forte raison Dieu, estiment-ils. Et ce faisant, nous appliquons aux choses et à la cause première un mode de penser qui est analogue au nôtre, mais avec une différence de degré. Cette transposition du mode de penser humain sur les choses de la nature et sur la cause des choses produit une compréhension inadéquate de Dieu, et de la nature, car, en partant de là, ils supposent que la

[149] La forme économique est liée à la recherche de l'utile, recherche qui aboutit à voir dans les choses soit des maux soit des biens et la forme idéologique est liée à la conscience spontanée et à l'ignorance des causes des choses. *Le statut de l'homme chez Spinoza*, Publication de la faculté des sciences humaines et sociales. Tunis, 1991, Volume XXXVI, p.32.
[150] Le mot n'a pas été utilisé par Spinoza, mais par certains de ses commentateurs.
[151] SPINOZA, *OEUVRES IV - ETHIQUE.*, TRAD. P-F MOREAU,1re édition : avril 2020, PUF, 2020, App. *Éth*. I, p.151.

nature fut faite en vue de l'utilité humaine. C'est cette fin qu'ils supposent dans la nature, qu'ils considèrent comme étant l'ordre de la nature.

Les hommes agissent toujours en vue d'une fin, savoir l'utile qu'ils appètent. L'utilité est donc la fin visée par l'action de l'homme. Comme l'utilité est la fin de l'action de l'homme, son effort de connaissance est centré sur la finalité des choses, autrement dit, sur l'utilité que les choses peuvent avoir pour lui. Quand il use donc d'une chose à telle fin, il conclut que la chose est bonne, et a été faite pour cette fin. Quant au lieu d'user d'une chose, la chose lui est nuisible, il conclut qu'elle est mal et qu'elle a été faite pour le punir. La fin des choses correspond donc à l'usage que l'homme peut en faire. Cet usage n'étant rien d'autre que l'utilité qu'il en tire. Par conséquent, les choses ont pour finalité l'utilité de l'homme. Les choses seraient faites dans un ordre utile à l'homme. Du point de vue du finalisme, tout a été conçu et amené à l'existence, pour les commodités de l'existence humaine. Il y a donc assimilation de la raison de l'existence d'une chose, à l'utilité que l'homme en tire tel qu'en témoigne ce propos de Spinoza tiré de l'appendice de l'*Éthique* I : « *comme en outre ils trouvent en eux-mêmes et hors d'eux, un grand nombre de moyens contribuant fortement à l'atteinte de l'utile, […] ils en viennent à considérer toutes les choses existantes dans la nature, comme des moyens à leur usage* ». Selon le préjugé finaliste, cette utilité constitue l'ordre même des choses.

En outre, dans le même appendice, Spinoza observe que les hommes n'ont pu manquer de constater que pas mal de phénomènes naturels contredisent leur préjugé. « *En dépit des protestations de l'expérience quotidienne, montrant par des exemples sans nombre que les rencontres utiles et les nuisibles échoient sans distinction aux pieux et aux impies, ils n'ont pas pour cela renoncé à ce préjugé invétéré* ». Mais au lieu de se corriger, ils ont imputé les contradictions de leur préjugé à la colère de Dieu. Puisqu'ils étaient incapables de justifier logiquement la présence des faits qui ne corroborent pas leur préjugé, ils ont recouru à la colère de Dieu, pour justifier ou expliquer la présence du nuisible, du mal dans la nature. La colère de Dieu agirait donc comme un contrecoup à sa bienveillance, pour punir ceux qui s'écartent du chemin fixé par lui. Il n'y aurait pas eu de tremblement de terre, de maladie, s'il n'y avait pas eu insubordination de l'homme. « *Parmi tant de choses offertes par la Nature, ils n'ont pu manquer de trouver bon nombre de choses nuisibles, telle les tempêtes, les tremblements de terre, les maladies etc., et ils ont admis que de telles rencontres avaient pour origine la colère de Dieu excitée par les offenses des hommes envers lui* ». Ce texte nous montre à suffisance comment l'idée d'ordre est conçue par l'homme. Il y a ordre quand les choses se produisent de la manière dont les hommes sont accoutumés à les voir, et désordre,

quand quelque chose d'insolite se produit, surtout si cette chose est cause d'un dommage pour eux. Et comme ils ne peuvent concevoir que Dieu ait fait des choses sans avoir égard à leur bonheur, ils supposent que Dieu les punit pour leurs mauvaises conduites.

Donc lorsqu'il arrivait que quelque chose se produise et desserve l'homme, ces derniers recourent à la colère de Dieu pour justifier la possibilité d'un tel fait. Puisque l'intention première de Dieu est de pourvoir à l'utilité de l'homme, il ne peut y avoir contradiction de cette intention que lorsque Dieu punit l'insubordination humaine. C'est donc la colère de Dieu qui, dans ce cas de figure, explique la perturbation de l'ordre de la nature. Mais cette colère est excitée par qui ? Par les offenses de l'homme, c'est donc en dernier recours, par la faute de l'homme qu'il y a perturbation de l'ordre de la nature. Autrement dit, c'est par la faute de l'homme qu'il y a des phénomènes nuisibles dans la nature. Si l'homme était toujours obéissant, il n'y aurait jamais eu désordre, c'est-à-dire perturbation de l'ordre préalablement établi par les dieux. C'est d'ailleurs cette idée que véhicule la théologie chrétienne, notamment dans le Premier livre de la Bible. On lit clairement dans la Genèse que si l'homme n'avait pas désobéi à Dieu, il serait toujours dans le paradis conçu par Dieu pour lui. Le péché, autrement dit la désobéissance, est la cause de la maladie, de la mort et de la souffrance existentielle. « *Jéhovah Dieu donna cet ordre à l'homme : […] tu ne dois pas manger du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Car le jour où tu en mangeras tu en mourras à coup sûr*[152] ».

Pourtant, comme le remarque Spinoza, l'expérience montre que les faits nuisibles touchent aussi bien les pieux que l'impie. Ce caractère aléatoire des rencontres, comme le prouve l'expérience, montre que la nature n'est pas ordonnée pour l'utilité de l'homme, et que le désordre n'est pas l'expression de la colère des dieux, mais la contestation de ce préjugé. Autrement dit, l'« ordre » et la « confusion » ne sont pas des êtres réels, mais des êtres d'imagination, qui permettent d'exprimer notre état de satisfaction ou notre désarroi par rapport aux choses de la nature. Par conséquent, il n'y a dans la nature, ni ordre finalisé ni désordre. Ou, s'il y a un ordre, c'est l'ordre divin, qui ne correspond pas à l'ordre de la raison humaine, puisque les lois de la nature ne sont pas limitées aux lois de la raison humaine.

Souvenons-nous que l'un des objectifs de Spinoza, dans l'appendice de la première partie de l'*Éthique*, est de démontrer l'origine des préjugés relatifs « *au bien et au mal…à l'ordre et à la confusion… et à d'autres objets de même sorte* ». Dans ce texte, Spinoza pose

[152] Genèse 2 :17, traduction du Monde nouveau.

comme acquis, que les concepts d'ordre et de désordre sont des préjugés. Or les préjugés sont des jugements qui précèdent la connaissance vraie des faits jugés. Ainsi, en déclarant que ces notions dans le sens où elles sont employées couramment sont des préjugés, l'auteur nie que ces concepts conduisent à une description correcte des choses. En affirmant cela, Spinoza s'oppose à la conception finaliste de la nature développée par Aristote qui est aussi reprise dans ces traits fondamentaux par la tradition judéo-chrétienne. Pour démontrer donc que ces notions sont des préjugés, Spinoza va déterminer leur origine.

> Une fois les hommes persuadés que tout ce qui arrive, arrive à cause d'eux, il leur a bien fallu juger que le principal en chaque chose était ce qui leur était à eux même le plus utile, et tenir pour les plus excellentes toutes les choses qui les affectaient le mieux. D'où l'inévitable formation des notions suivantes, destinées à expliquer la nature des choses : bon et mauvais, ordre et confusion, chaud et froid, beauté et laideur ; […]. Tout ce qui contribue à la santé et au culte de Dieu, ils l'ont appelé bon ; et ils ont appelé mauvais ce qui leur est contraire. […]. Car ils croient, nous l'avons déjà dit, que les choses ont toutes été faites à cause d'eux ; la nature de telle ou de telle chose, ils l'appellent bonne ou mauvaise, saine ou gâtée et corrompue, selon qu'ils sont affectés ([153]).

3.3 Négativité de la notion d'ordre

Dans le *Court traité,* au chapitre X portant sur « ce qu'est le bien et le mal », Spinoza affirme que « *certaines choses sont dans notre entendement et non dans la nature, elles ne sont ainsi que notre œuvre propre et ne nous servent qu'à concevoir distinctement les choses ; parmi elles, nous comprenons toutes les relations qui ont trait à différentes choses et nous les appelons Être de Raison* ». Or, la démonstration qu'il entreprend dans ce chapitre est valable aussi bien pour les notions d'ordre et de désordre, que pour les notions de bien et mal, beau et laid. En remplaçant ce qui doit être remplacé, on dira que l'ordre et le désordre ne sont autre chose que des relations : des relations dans l'esprit, (relation de comparaison, de similitude, de différence etc.) qui se distinguent des relations réelles (relation causale). Il est hors de doute qu'il faut les ranger parmi les Êtres de Raison ; car jamais on ne dit qu'une chose est en ordre sinon par rapport à quelque chose autre qui n'est pas ordonnée. Il conclut en disant qu'« *il serait impossible que tout cela pût être dit si le bon ou le meilleur n'existait pas, par comparaison avec lequel une chose est appelée mauvaise* ». Spinoza est radical sur ce point ; il est impossible que l'ordre soit évoqué sinon par comparaison avec le désordre, et inversement. Mais cette comparaison, dit-il, ne signifie rien, sinon que l'idée que nous

[153] SPINOZA, *OEUVRES IV - ETHIQUE*, TRAD. P-F MOREAU *op.cit.*, appendice *Eth*. I.

énonçons, s'accorde avec l'idée générale que nous avons des choses de cette sorte. Donc, dire que l'ordre de la nature est perturbé, ne signifie rien sinon qu'il ne s'accorde pas avec l'idée générale que nous avons des choses de la nature.

Dans la préface de la quatrième partie de l'*Éthique*, l'auteur réitère ce propos, au sujet des notions de « perfection et d'imperfection ».

> Si on voit une œuvre sans avoir jamais vu rien de semblable et qu'on ignore la pensée de l'artisan, certes on ne pourra savoir si elle est parfaite ou imparfaite … Il est advenu que chacun appela parfait ce qu'il voyait s'accorder avec l'idée générale formée par lui des choses de même sorte, et imparfait au contraire ce qu'il voyait qui était moins conforme au modèle conçu par lui ([154]).

Ce qui se dit de la perfection et de l'imperfection, est aussi valable pour l'ordre et le désordre que nous attribuons à la nature. Ne connaissant pas réellement la pensée et le but de l'auteur de la nature, nous supposons un ordre et un désordre, selon que les choses servent, ou desservent notre utilité.

Mais la suite du texte de l'appendice désigne clairement les tenants de cette thèse : « *quiconque cherche les vraies causes des prodiges et s'applique à connaître en savant les choses naturelles…est souvent tenu pour hérétique et impie, et proclamé tel par ceux que le vulgaire adore comme des interprètes de la nature et des Dieux* ». De même aussi peut-on lire dans le chapitre II du *Traité théologico-politique* que la superstition ne hait personne plus que ceux qui mettent en œuvre la vraie science et la vraie vie[155]. De sorte que par « *interprète de la nature et des Dieux* », et « superstition », Spinoza désigne clairement les théologiens, qu'il distingue nettement du savant. Alors que jamais la prophétie n'a rendu les prophètes plus savants, mais les a laissés dans leurs opinions préconçues, de sorte qu'ils ont eu à propos de Dieu des opinions qui sont tout à fait celles du vulgaire.

C'est donc aux théologiens qui croient qu'il existe un ordre naturel finalisé, harmonieux, imposé par Dieu, dans lequel l'homme pourrait et devrait déchiffrer à la fois des fins et des normes que Spinoza s'oppose ici. C'est contre les théologiens qui soutiennent que Dieu a ordonné la nature pour l'utilité de l'homme, afin que ce dernier lui rende un culte que Spinoza s'insurge ici. C'est en définitive pour rectifier une connaissance erronée de la nature de Dieu, que Spinoza écrit ce texte.

---

[154] *Éthique*, préface Iv, p.217.
[155] B. de SPINOZA, *Traité théologico-politique*, sous la direction de P-F Moreau, Paris, Presses Univ. de France, 2005, p.113.

Dans le *Traité théologico-politique*, il dénonce clairement l'illusion des hommes, qui s'imaginent que nos actions portent atteinte à la majesté de Dieu. Une telle supposition implique que Dieu s'intéresse aux affaires humaines, et qu'en fonction des comportements humains, il pourrait soit se réjouir, soit se mettre en colère. Cette imagination dit-il, découle sans doute de la connaissance que l'homme a de Dieu à partir de lui-même. Inspiré par le finalisme qui transpose le mode de penser humain sur l'être le plus parfait, l'homme en vient à affirmer que *« Dieu se mit à créer l'homme à son image*[156] *»*, alors ce dernier déduit, inversement, la nature de Dieu à partir de la sienne. Partant de là, imagine Dieu comme ayant un corps soumis aux passions tout comme le sien : *« il y en a qui forgent un Dieu composé comme un homme d'un corps et d'une âme et soumis aux passions*[157]*»*. C'est ainsi qu'à l'image du monarque, « *on imagine la puissance de Dieu comme le pouvoir d'une majesté royale, et celle de la nature comme une force et une impulsion*[158] *»*. D'où *« on pense apparemment que tant que la nature agit selon l'ordre ordinaire, Dieu n'agit point ; et inversement que lorsque Dieu agit, la puissance de la nature et les causes naturelles demeurent oisives*[159] *»*.

La conséquence prévisible d'une telle conception est la séparation radicale entre Dieu et la Nature, *« ainsi imagine-t-on deux puissances numériquement distinctes l'une de l'autre, la puissance de Dieu et celle des choses naturelles*[160] *»* et on considère ainsi la nature comme une puissance limitée, dont les lois sont soumises au libre vouloir de Dieu, qui peut faire qu'un arbre parle pour prouver à l'homme sa puissance.

> l'origine de cela, semble-t-il, remonte aux anciens juifs : pour convaincre les païens de leur temps, adorateur de dieux visibles tel que le soleil la lune la terre l'eau, l'air etc., et leur montrer que ces dieux étaient sans force, inconstants ou changeants, et soumis au pouvoir du Dieu invisible, ils racontaient leurs miracles - par lesquels ils s'efforçaient en outre de montrer que la nature tout entière, soumise au pouvoir du Dieu qu'ils adoraient, était dirigée à leur seul avantage[161]

Lorsqu'on considère les choses sous cet angle, il est évident que l'origine du dualisme, c'est la distinction de la puissance de Dieu et celle de la nature. En effet, considérer la nature comme une puissance séparée de celle de Dieu, mais dans laquelle cet Être tout puissant jouit

---

[156] Moise, Les *Saintes Écritures*, traduction du monde nouveau, Genèse I, verset 27.
[157] Spinoza, *Éthique*, Flammarion, trad. C. Appuhn, France, 1965, prop. 15, sc, p 36
[158] B. de SPINOZA, *Traité théologico-politique*, sous la direction de. P-F Moreau, Paris, Presses Univ. de France, 2005, chap. VI, pp.239-241.
[159] *Id*. p.239.
[160] *Id*., p.239.
[161] *Id*., p.241.

d'un droit d'ingérence, c'est affirmer un dualisme des puissances actives dans le monde. Or en arrière-plan de cette affirmation, il y a deux affirmations paradoxales : 1- Dieu est bon ; 2- mais le monde est mauvais, ce qui est absurde dit Spinoza, car un être parfait ne peut rien produire qui soit contraire à sa nature. Pour contourner ce paradoxe, les gnosticismes recourent à l'idée d'un Dieu bon, mais qui n'aurait pas créé le monde. Dans leur hypothèse, le monde serait la création des puissances inférieures, et antagonistes à Dieu. Ce qui, dans la logique spinozienne est tout autant absurde, à moins de supposer que ces puissances inférieures n'ont pas pour cause Dieu. Mais cela ne résout pas le problème, car il faudra alors admettre que Dieu n'est pas cause de tout ; que ces puissances inférieures ont une autre cause. Ce qui détruit l'idée de Dieu comme cause première.

Pour éviter les écueils du finalisme, il faut partir du principe que « *la volonté de Dieu ne se distingue de son entendement que du point de vue de notre raison ; en d'autres termes, volonté et entendement de Dieu sont véritablement en soi une seule et même chose. [D'où il suit que] les affirmations ou les négations de Dieu enveloppent toujours une nécessité ou une vérité éternelle*[162] ». Dans la mesure où l'entendement et la volonté ne se distinguent pas en Dieu comme ces deux facultés se distinguent en l'homme d'après le raisonnement de Descartes, il en résulte que la volonté et l'entendement sont une seule et même chose en Dieu. Par conséquent, Dieu ne peut pas vouloir une chose autrement que comme il l'a faite. C'est par nécessité que Dieu crée la nature et non par une décision de sa volonté au sens cartésien du terme. Si c'est donc par nécessité, alors Dieu, qui n'a pas les mêmes attributs que l'homme, n'a pas non plus les mêmes passions que lui. Autrement dit, Dieu n'est pas l'homologue des monarques, sa puissance n'est donc pas analogue à la leur. Voilà pourquoi la compréhension anthropomorphique de Dieu dans l'optique finaliste est inadéquate selon Spinoza. Afin de ne pas confondre la nature divine avec la nature humaine, Spinoza refuse d'assigner à Dieu des attributs séparés tels que la volonté, l'entendement, l'attention, l'ouïe, etc. Et d'ailleurs, la plupart reconnaissent cela, lorsqu'ils disent qu'en Dieu volonté et l'entendement, essence et nature ne sont qu'une seule et même chose.

En outre, la nocivité de cette idée au plan psychologique découle des affects de tristesse qui lui sont corrélés. En effet, si Dieu est législateur et juge, et qu'il intervient dans le cours de l'histoire, on aurait alors tort de ne pas avoir peur de l'offenser. Le registre apocalyptique qui caractérise la pensée religieuse souscrit à l'explication finalisme de la nature ; elle ne peut donc que s'armer de violence psychologique pour contraindre à

[162] *Id*., chap. IV, p.193.

l'adhésion. Car ce que redoutent les interprètes de Dieu, c'est de se voir châtier s'ils ne parvenaient pas à réaliser le royaume de Dieu sur terre. En effet, comme on peut le déduire de la démonstration spinozienne de l'origine de la superstition, la croyance à la finalité a été utilisée pour contraindre les hommes à avoir des scrupules moraux, sous prétexte que c'est à Dieu qu'on obéit. C'est pour démontrer l'enjeu de cette invention manipulatrice que le projet éthique de Spinoza procède par une déconstruction de l'idée de finalisme, qui voudrait que la nature soit un ensemble de signe par lesquels Dieu indique sa volonté aux genre humain et à partir de laquelle des valeurs doivent être fondées. Étant donné que cette invention fut portée à son paroxysme par la croyance religieuse d'un Dieu législateur, et avec elle le fardeau de défendre cette législation pour ceux qui auraient été mandatés par lui-même pour faire régner sa volonté sur la terre, Spinoza démontre que la vaine religion (superstition) n'est rien d'autres que le moyen par lequel des hommes manipulent d'autres hommes.

Le cas du gouvernement monarchique en témoigne : « *son plus grand secret et son intérêt principal consistent à tromper les hommes et à masquer du nom spécieux de religion la crainte qui doit les retenir, afin qu'ils combattent pour leur servitude comme si c'était pour leur salut et tiennent non pour une honte, mais pour le plus grand honneur, de gaspiller leur sang et leur vie pour la vanité d'un seul homme*[163] ». La théorie finaliste servait donc les avantages des théologiens (interprètes de Dieu) pour faire faire aux hommes leur volonté sous prétexte que c'est celle de Dieu. En effet, dans sa critique de la religion qui n'est rien d'autre qu'une critique du finalisme tant qu'il constitue le fondement du culte, Spinoza montre que si les hommes avaient un minimum de confiance en eux, ou s'ils pouvaient supporter d'une âme égale les deux faces de la fortune, ils ne seraient pas si enclins à croire n'importe quoi. Les hommes sont en proie à la superstition surtout quand ils sont exposés à des dangers qui leur apparaissent tels qu'ils ne peuvent s'en sortir par leurs propres forces, et que le secours pourrait leur venir seulement des dieux. D'où ils les implorent par des larmes de femmes et traitent la raison d'aveugle. De là, on peut déduire que la superstition a pour cause l'impuissance humaine à gouverner ses affaires et à supporter d'une âme égale les deux faces de la fortune. Si les hommes sont en proie à la superstition, c'est parce qu'ils sont dans l'incertitude quant à l'issue de leurs affaires. Ils vacillent donc très souvent entre l'espoir et la crainte.

[163] B. de SPINOZA, préface du *Tractatus Traité théologico-politique*, 2. trad. P-F Moreau et J. Lagrée, Paris, Presses Univ. de France, 2005, p.63.

> Si, lorsqu'ils sont en proie à la crainte, ils voient arriver quelque chose qui leur rappelle un bien ou un mal passé, ils pensent y trouver l'annonce d'une issue heureuse ou malheureuse et, pour cette raison, bien que déçus cent fois, ils le nomment présage favorable ou funeste. Si en outre, ils voient avec grand étonnement quelque chose d'insolite, ils croient qu'il s'agit d'un prodige qui manifeste la colère des dieux ou de la divinité suprême ; ne pas l'apaiser par des sacrifices et des prières paraît une impiété à des hommes en proie à la superstition et éloignés de la religion. Ils forgent de cette façon d'infinies inventions et ils interprètent la nature de façon étonnante comme si toute entière elle délirait avec eux ([164]).

La cause qui engendre, conserve et alimente la superstition, c'est la crainte, mais plus encore, l'ignorance des causes des choses[165].

> comme la véritable fin des lois, d'ordinaire n'est claire que pour un petit nombre de gens et que la plupart sont presque incapable de la percevoir et plus encore de régler leur vie suivant la raison, les législateurs afin que tous soient également contraints, ont sagement établi une autre fin, fort différente de ce qui suit nécessairement de la nature des lois : ils ont promis à qui respecte la loi ce que le vulgaire aime le plus, et menacé au contraire qui violait la loi, de ce qu'il craint le plus. Ainsi se sont-ils efforcés de contenir le vulgaire comme le cheval par le mors ([166]).

Dans la mesure où les hommes transposent sur Dieu leur mode de penser et d'agir, ils ont, suivant ce principe, supposé que Dieu aurait fait des lois qui, à l'image de celle du législateur sont assorties de sanctions et de récompenses. De là naquirent les inventions relatives aux paradis et à l'enfer, récompense et châtiment qu'aurait à subir notre âme après la mort, en fonction de la nature des œuvres qu'elle aurait menées sur terre. Or dans la mesure où l'âme est mue par la peur, il est impossible qu'elle jouisse du salut qui n'est rien d'autre qu'une paix constante de l'âme. Ceux pour qui, il y a Dieu et Satan, ne connaissent pas la paix intérieure. Car ils sont continuellement ballotés entre la crainte et l'espoir. Mais, rétorquent les adversaires de Spinoza, si Dieu ne punit pas les fautes des hommes, quel motif les empêcherait de se précipiter dans toute sorte de crimes ? Ce à quoi Spinoza répond que Dieu n'est pas un juge qui loue ou blâme les comportements. Les lois de la nature ne sont pas faites expressément pour l'homme, mais pour la nature entière. Da là, il apparaît donc clairement que la béatitude de l'âme, du point de vue éthique, religieux et politique, doit procéder de la connaissance adéquate de Dieu, c'est- à-dire des lois universelles de la nature.

---

[164] B. de SPINOZA, Préface du *Traité théologico-politique*, op.cit., pp.57-59.
[165] *Ibid*., Préface, p.59.
[166] B. de SPINOZA, *Traité théologico-politique, op. cit.* chap. IV, p.185

4 Chapitre IV : Refondation spinozienne du savoir

« *Une nouvelle manière d'agir et de penser implique toujours une nouvelle manière de penser et de se concevoir. Le bonheur et l'épanouissement se méritent et ne vont pas sans un effort de réflexion*[167] ». Pourquoi Spinoza a-t-il besoin de commencer par Dieu avant d'établir l'éthique ? Le livre de Spinoza dont l'objet principal est l'éthique, a pour titre l'*Éthique*, et est structuré en cinq parties. La première partie de ce livre est consacrée à l'analyse de Dieu, et cela traduit le souci de l'auteur de faire dériver l'éthique qu'il a en vue ici, de la connaissance de Dieu. Suivant donc la structure de l'*Éthique*, il apparaît que la légitimité de l'éthique dépend de la compréhension de la nature, qui à son tour, dépend de la connaissance adéquate de Dieu. Il nous semble donc essentiel de suivre l'ordre requis pour philosopher tel que l'a l'enseigné Spinoza, afin de cerner au mieux les enjeux épistémologiques et éthiques de sa philosophie. L'analyse du fondement est notre tâche première, car elle permet de justifier le projet. Le projet est d'ailleurs inséparable du fondement, comme l'effet l'est de la cause. Nous établissons donc entre le fondement d'une pensée et le projet qu'elle porte un rapport de causalité, de sorte que l'analyse de l'un implique inévitablement celle de l'autre.

La connaissance de Dieu est pour Spinoza, le souverain bien. Dans le chapitre 4 de l'appendice de l'*Éthique* IV, il affirme que

> dans la vie, ce qui est le plus utile est de parfaire autant que nous le pouvons l'entendement ou la raison ; et c'est en cela seulement que consiste la suprême félicité ou la béatitude de l'homme : car la béatitude n'est rien d'autre que la satisfaction intérieure même, laquelle naît de la connaissance intuitive de Dieu ; or parfaire l'entendement, cela aussi n'est rien d'autre que comprendre Dieu.

Dans le deuxième scolie de la proposition X de l'*Éthique* II, revenant sur cette définition de l'essence : « *appartient à l'essence d'une chose, ce sans quoi la chose ne peut ni être, ni être conçue* », Spinoza affirme que ceux qui définissent l'essence ainsi, se contredisent eux-mêmes, car cette définition ou bien admet que la nature de Dieu appartient à l'essence des choses, ou bien supposent que les choses créées peuvent être ou être conçues sans Dieu. Ces deux hypothèses étant toutes deux absurdes, l'auteur conclut que la seule hypothèse qui vaille, c'est que les auteurs de cette définition ne s'accordent pas avec eux-mêmes. La raison de cette incohérence dit Spinoza est :

[167] B. THOMASS, *Être heureux avec Spinoza*, Ed. Eyrolles, Paris, 2019, p.7.

> qu'ils n'ont pas observé l'ordre requis pour philosopher. Au lieu de considérer avant tout la nature de Dieu, comme ils le devraient, puisqu'elle est antérieure tant dans la connaissance que par nature, ils ont cru que, dans l'ordre de la connaissance, elle était la dernière, et que les choses appelées objets de sens venaient avant toutes les autres ([168]).

À travers ce reproche adressé aux autres philosophes, Spinoza définit l'ordre requis pour philosopher : commencer par connaître Dieu, puis déduire adéquatement de la connaissance de Dieu, une compréhension légitime de la nature, des choses, et des correspondances qu'il y a entre elles. Tel est le procédé de la science intuitive, qui part de *« l'idée adéquate de l'essence de certains attributs de Dieu à la connaissance de l'essence des choses »*[169] défini dans l'*Éthique*. La nécessité de suivre cet ordre, dit-il dans le *Traité théologico-politique*, est que *« nous pouvons douter de tout tant que nous n'avons pas une idée claire et distincte de Dieu, il s'en suit que notre souverain bien et notre perfection dépendent de la seule connaissance de Dieu »*[170]. Autrement dit, nous ne serions certains de rien tant que nous n'avons pas une idée claire de Dieu. Ce qui revient à dire que nous sommes certains de la véracité des idées que nous avons des choses si et seulement si, nous les déduisons de l'idée claire que nous avons de Dieu. En ce sens, l'idée claire de Dieu est garante de la certitude des idées que nous avons sur nous-mêmes, sur les choses, sur les rapports qu'elles entretiennent entre elles et avec le tout.

Cet ordre requis pour l'entendement est la raison pour laquelle Spinoza commence l'*Éthique* par l'analyse de Dieu. La connaissance de Dieu est le souverain bien, parce qu'elle est au fondement de toute connaissance, connaissance d'où découle tout savoir et sans laquelle aucun savoir adéquat n'est possible. Comme il le dit dans l'*Éthique*, n'étant pas seulement ce en quoi et ce par quoi tout est, mais aussi ce en quoi et ce par quoi tout est conçu, Dieu est le principe de l'intelligibilité des choses. C'est-à-dire le principe à partir duquel la connaissance des choses singulières se déduit adéquatement. Dans le *Traité théologico-politique*, il dit que « *puisque, sans Dieu, rien ne peut ni être ni être conçu, il est certain que tout ce qui est dans la nature enveloppe et exprime le concept de Dieu à*

[168] Spinoza, *Éthique*, trad. C. Appuhn, GF Flammarion, Paris, 1965, Sc 2, prop. 10, *Eth*. II, pp.80-81. (Dans la première partie de notre travail, les références de l'*Éthique* sont de la traduction de C. Appuhn, dans la dernière partie, on a utilisé la traduction de P-F Moreau).
[169] *Id*., Sc. 2, prop. XL, *Eth*. II, p.115.
[170] B. de SPINOZA, *Traité théologico-politique*, sous la direction de PF Moreau, Paris, Presses Univ. de France, 2005, chap. IV, p.187

proportion de son essence et de sa perfection ; et donc, plus nous connaissons les choses naturelles, plus notre connaissance de Dieu s'accroît et devient parfaite[171] »

Comme il le dit dans l'*Éthique, « toutes les idées sont en Dieu et, considérées dans leur rapport avec Dieu, elles sont vraies et adéquates*[172] ». Il faut donc connaître les choses telles qu'elles sont en Dieu, c'est-à-dire avoir d'elles l'idée que Dieu en a, pour avoir une idée adéquate de ce qu'elles sont. Ici, les intentions de Dieu (ou plutôt ses idées) ne sont pas insondables, comme le croit la superstition ; il suffit de le connaître adéquatement pour sonder ses idées et les connaître aussi parfaitement que lui-même les connaît. Cette élévation dans la compréhension du monde n'est pas impossible à l'homme, car comme le dit Martial Gueroult, *« Chez Spinoza, notre intelligence accède au savoir absolu, car l'entendement pur est, quant à sa nature, le même en l'homme et en Dieu*[173] ».

Dans l'introduction de son livre *Spinoza I- Dieu* M. Gueroult fait remarquer que la pensée de Spinoza se distingue des trois autres grands du rationalisme classique, en ce qu'elle prône un rationalisme absolu,

> imposant la totale intelligibilité de Dieu, clef de la totale intelligibilité des choses […] Par lui seulement, l'âme, purgée des multiples superstitions dont la notion d'un Dieu incompréhensible est le superbe asile, accomplit une union parfaite de Dieu et de l'homme qui conditionne son salut ([174]).

La connaissance de l'essence de Dieu, de sa puissance, nous permettrait donc de comprendre la nature des choses dites finies et leurs modes d'action. La primauté de la connaissance de Dieu est imposée ici par la norme du vrai, laquelle prescrit de conformer l'ordre des idées à l'ordre des choses, « et *par conséquent de poser avant toutes les autres idées l'idée de la chose antérieure à toutes les autres »*[175]. Il en résulte pour Spinoza, que la connaissance procède de la cause aux effets, car la cause peut et doit être connue à priori par soi, c'est-à-dire clairement et distinctement en elle-même, abstraction faite de ses effets. Cela étant, voyons succinctement comment se construit l'essence de Dieu, avant de déduire de cette essence sa puissance, qui est le point qui nous intéresse le plus.

---

[171] *Id*., chap. IV, p.187.
[172] Spinoza, *Éthique, op.cit*., Dem de la prop.36, p.110.
[173] M. GUEROULT, *Spinoza I- Dieu*, Paris, Aubier, 1997, p. 11.
[174] *Id*., p.12
[175] *Id*., p.112

4.1.1 Métaphysique de Spinoza en rupture avec le finalisme

Si l'on compare la métaphysique de la science moderne telle qu'on vient de l'exposer à travers les pensées de Jonas et Maffesoli, avec celle de Spinoza, on constate que les trois traits qui caractérisent celle-là, le dualisme, l'acosmisme et l'antifinalisme, les deux premiers (dualisme et acosmisme) sont contraires à la métaphysique de Spinoza, alors que l'autre (l'antifinalisme) est clairement affirmé. Comment Spinoza concilie-t-il le cosmothéisme avec l'antifinalisme, alors que ces deux doctrines semblent s'exclurent mutuellement d'après ce qui précède ?

C'est la contradiction entre l'hypothèse de l'existence d'un Dieu bon, créateur du monde, et l'existence du mal qui est à l'origine de la réflexion gnostique et, d'une certaine façon, à l'origine de la situation spirituelle de l'homme moderne qui débouche sur la thèse du nihilisme cosmique, dont la conséquence est le nihilisme moral et parfois, avec les modernes, l'athéisme. L'acosmisme et l'antifinalisme selon Jonas procèdent du dualisme des doctrines qui séparent Dieu du monde et par conséquent l'homme du monde, eu égard à l'impossibilité de concilier l'idée d'un Dieu bon avec le mal qui gangrène le monde. Lorsque Spinoza réfléchit à cette problématique, il est clair que pour lui, cette difficulté vient de ce que l'homme tente de comprendre la nature à partir d'une conception téléologique de la puissance de Dieu.

Or, la question originaire, celle qui est au principe de l'acosmisme gnostique et du nihilisme qu'il implique, c'est celle de la présence du mal dans le monde ; elle est inconciliable avec la perfection et la bonté de Dieu, que tous professent. Pour surmonter cette difficulté qui conduit à l'acosmisme, Spinoza établit la connaissance de Dieu en partant de sa nature et de son essence.

Il adopte une thèse qui n'est pas simple, car il démontre que le cosmothéisme n'est pas contraire à l'antifinalisme. Par-là, il démontre que le finalisme et l'acosmisme sont, tous les deux, des compréhensions inadéquates de Dieu, de son essence et de sa puissance. Pour prouver que le dualisme et les conséquences doctrinales qui en découlent sont inadéquates, Spinoza commence par démontrer l'existence de Dieu, avant de déduire de cette existence son essence. Mais la question de la preuve de l'existence de Dieu n'est pas évidente, car il faut justifier comment nous pouvons être certains que c'est de Dieu dont on parle adéquatement et non inadéquatement. Et il faut rendre compte par ailleurs de l'épineuse question de la présence du mal.

Dans la tradition judéo-chrétienne, le dogme selon lequel la nature est une création ou une production de Dieu, est nettement affirmé. Cela implique, du point de vue de la connaissance, qu'en tant qu'expression de Dieu, la nature exprime ou manifeste ses décrets, et révèle sa toute-puissance. Puisque c'est Dieu qui a créé la nature, cette dernière doit révéler la sagesse divine. Cette hypothèse joue un rôle profond dans la structure mentale et cognitive de l'époque, puisqu'elle va offrir deux voies à l'homme pour découvrir les décrets de Dieu. La première, dit Philippe Breton, « *consistait à s'abstraire du monde pour remonter à Dieu, pour en saisir la Loi afin de la faire régner sur la terre et assurer ainsi aux hommes sinon leur salut, du moins une vie conforme à la volonté divine*[176] ». Ce fut la voie suivie par la théologie. La deuxième « *consiste à se tourner vers la nature puisqu'en elle se trouve la marque de Dieu : il faut la connaître pour trouver sa perfection, l'ordre que Dieu a voulu*[177] ». Pour ceux qui suivent la deuxième voie, la « *science est ainsi le moyen qu'a l'homme de découvrir l'ordre de la nature et de saisir ainsi l'image de Dieu ; cet ordre préside à la connaissance que l'homme peut en prendre*[178] ». On peut dire que Spinoza a suivi la deuxième voie, en tant qu'elle est la voie de la science, à condition de préciser que la démarche suivie par Spinoza inverse plutôt le cheminement décrit ci-dessus. En réalité, la démarche de Spinoza consiste plutôt à se tourner vers Dieu, afin de déduire de la théologie la connaissance de la nature. D'où la nécessité de passer par la connaissance de Dieu pour en arriver à celle de la nature et de la connaissance de la nature à l'élaboration légitime de l'éthique. Comment pouvons-nous connaître Dieu ? Et qui est cet être que nous devons connaître avant toute chose ?

4.1.2 De l'existence de Dieu

La démonstration de l'existence de Dieu n'est évoquée ici que parce qu'elle permet déjà de faire ressortir certains points fondamentaux de l'épistémologie spinozienne. En effet, dans la mesure où l'existence de Dieu n'est l'objet d'un doute ni chez les gnostiques, ni chez les métaphysiciens modernes, on aurait pu se passer de ce point dans la pensée de Spinoza. Nous ferons l'économie de cette démonstration en nous focalisant sur les points qui permettent

[176] Philippe Breton, Alain Marc Rieu, Franck Tinland, *La techno-science en question. Éléments pour une archéologie du XX^e siècle*, Champ Vallon, Seyssel, 1990, pp.31-32
[177] *Idem.*, p32
[178] *Idem.*

d'éclairer son épistémologie. Dans le *Court traité*, l'auteur commence par une démonstration de l'existence de Dieu. Cette démonstration procède de deux façons : a priori et a posteriori. A priori : il part de ce que l'entendement de l'homme connaît clairement comme appartenant à la nature d'une chose pour l'affirmer de la chose. La nature d'une chose étant ce par quoi la chose est ce qu'elle est, et ce sans quoi elle ne peut être. Autrement dit, la nature d'une chose ne peut être séparée de la chose sans que la chose ne soit du même coup anéantie. Mieux encore, la nature d'une chose affirme l'existence de la chose et ne la nie pas. Ainsi, tout ce que nous concevons comme appartenant à la nature d'un être, nous pouvons l'affirmer de cet être : « *or, que l'existence appartient à la nature de Dieu, nous pouvons le concevoir clairement et distinctement. Donc Dieu existe*[179] ». Mais comment connaissons-nous clairement et distinctement que l'existence appartient à la nature de Dieu ?

A posteriori : il part d'une condition ; « *si l'homme a une idée de Dieu, Dieu doit exister formellement*[180] ». L'auteur du *Court Traité* suppose que si l'homme a l'idée de Dieu, donc Dieu existe. Si l'homme n'avait pas l'idée de Dieu, Dieu n'existerait pas ou plutôt : il existerait mais on ne pourrait pas démontrer son existence. Mais comment l'homme a-t-il l'idée de Dieu ? D'où lui vient cette idée ? Comment l'idée de Dieu est-elle donnée aux hommes ? Ou comment les hommes l'acquièrent-ils ? Pour répondre à ces questions, l'auteur part d'un certain nombre de principes qu'il faut admettre au préalable sans quoi il nous serait impossible de comprendre ses démonstrations : *« que les choses connaissables sont infinies » ; « qu'un entendement fini ne peut concevoir l'infini » ;*

> qu'un entendement fini ne peut par lui-même rien connaître, à moins qu'il soit déterminé du dehors. Pas plus en effet qu'il est en état de tout connaître à la fois, il ne peut connaître ceci, par exemple, plutôt que cela ; ou ne peut entreprendre de commencer de connaître cela plutôt que ceci. Puis donc qu'il ne peut ni l'un ni l'autre, il ne peut absolument rien [connaître] ([181]).

Le premier principe pose l'infinité du connaissable et le deuxième déduit de la finitude de l'entendement humain, l'impossibilité de connaître la totalité du connaissable. L'entendement humain ne peut donc pas embrasser tous les champs possibles du savoir. Le troisième principe a trois niveaux : « qu'un entendement fini… déterminé du dehors », sans anticiper sur ce qui fera l'objet d'une démonstration ultérieure, cela peut s'expliquer à partir du mécanisme de la formation des idées par l'âme. L'âme n'a des idées des corps extérieurs, que parce que le

[179] B. de SPINOZA, *Œuvres : t.1*, Court traité, trad. C. APPUHN, Paris, Flammarion, 1964, p.44
[180] *Id*., p.44.
[181] *Id*.

corps qui est son objet, est affecté par les corps extérieurs. Autrement dit, sans affection causée du dehors, l'âme ne peut rien connaître.

Le deuxième niveau de ce principe « pas plus en effet… plutôt que cela », se comprend à partir des deux premiers principes. Puisque le connaissable est infini, l'entendement humain ne peut pas tout connaître à la fois. S'il ne peut pas tout connaître à la fois, c'est parce qu'il ne peut embrasser du regard l'infini. Il ne peut donc que connaître ceci plutôt que cela. Il peut posséder la totalité du savoir dans la mesure du possible, mais pas la totalité du savoir absolu.

Le dernier niveau de ce principe « ne peut entreprendre…absolument rien connaître », complète le premier, en montrant que l'entendement dans la mesure où il ne peut rien connaître de lui-même, c'est-à-dire abstraction faite des affections extérieures, ne peut commencer de connaître ceci plutôt que cela. Autrement dit, sans affection extérieure, il ne peut entreprendre de connaître quoi que ce soit. Il ne peut entreprendre de connaître quelque chose, tant qu'il n'est pas affecté par cette chose. Il n'entreprend de connaître que lorsqu'il est affecté de l'extérieur. En d'autres termes, lorsque nous commençons à chercher la vérité sur un phénomène, c'est parce que le phénomène nous a au préalable affecté. Cela suppose donc en amont l'existence du phénomène. Par exemple, nous pouvons dire que Spinoza n'a pas abordé les questions relatives à l'éthique de l'environnement parce qu'il n'a pas été affecté par le phénomène qui suscite l'éthique de l'environnement. Cette absence de réflexion sur ces questions peut s'expliquer par ce principe. Non pas que l'homme s'intéresse à tout ce qui l'affecte, mais il est fort incertain qu'il s'intéresse à ce qui ne nous affecte pas.

Spinoza conclut alors son propos en disant qu'« *il serait impossible, s'il [entendement] n'était pas déterminé par aucune cause extérieure qu'il connût quoi que ce fût*[182] ». Or, l'homme sait des choses, il faut alors conclure qu'il est déterminé du dehors à concevoir ces choses. Ainsi,

> la cause de l'idée qu'a l'homme n'est pas son pouvoir de forger [les idées], mais quelque chose d'extérieur qui l'oblige à concevoir telle chose plutôt que telle autre, et cette cause ne consiste en rien d'autre sinon que les choses existent formellement et sont plus proches de lui que d'autres dont l'essence objective est dans son entendement ([183]).

[182] *Id*., p.45.
[183] *Id*., p.46.

Autrement dit, l'entendement humain contient l'idée des choses qui existent formellement, et l'existence des choses est la cause qui meut l'entendement à se former une idée d'elles. Nous comprenons donc que si l'homme a l'idée de Dieu, c'est parce que Dieu existe, il est donc la cause de l'idée que l'homme a de lui. A. Suhamy nous permet de comprendre cette idée de l'idée de Dieu en l'homme de façon plus claire, lorsqu'il dit que « *l'homme est l'être non pas qui a l'idée de Dieu (tous les êtres l'ont en tant qu'animés), mais qui l'a à un tel degré qu'il peut en prendre conscience et en déduire une connaissance des essences singulières*[184] ». On comprend alors que si tous les êtres existants en acte ont l'idée de Dieu, l'être de l'homme l'a d'une façon plus développée qui le rend apte, comparativement aux autres, à en prendre conscience de sorte que sur ce fait on peut déduire évidemment l'existence de Dieu.

Dans l'*Éthique*, la question de l'existence de Dieu n'est pas d'abord abordée sous un mode démonstratif, mais sous un mode déclaratif. En effet, entre « cause de soi », « substance », « Dieu », on comprend que l'existence de Dieu est posée de façon absolue dans la définition de la cause de soi : « *ce dont l'essence enveloppe l'existence* ». Avec cette affirmation, il ne reste plus à Spinoza qu'à démontrer comment l'existence peut être enveloppée dans l'essence de quelque chose. Et les axiomes I et II posent ici les bases de cette démonstration : « *tout ce qui est, est ou bien en soi ou bien en autre chose* » ; « *ce qui ne peut être conçu par le moyen d'une autre chose doit être conçu par soi* ». Les deux axiomes offrent à chaque fois une alternative dans l'énonciation d'un fait. Le fait est qu'il y a des choses qui existent et des choses qui sont conçues. Dans les deux axiomes c'est-à-dire aussi bien celui de l'existence que celui de la conception, il y a deux cas. Le cas de ce qui « est en soi », et celui de ce qui « est en autre chose » ; le cas de ce qui « est conçu par soi », et celui de ce qui « est conçu en autre chose ». Or dans la définition qui ouvre l'*Éthique*, est en soi, ce dont l'essence enveloppe l'existence. Sera donc en autre chose, ce dont l'essence n'enveloppe pas l'existence. Est conçu par soi, ce dont le concept n'a pas besoin du concept d'autre chose duquel il doive être conçu. Sera conçu par autre chose ce dont le concept a besoin du concept d'autre chose pour être conçu. Or, d'après la proposition VII, « *il appartient à la nature d'une substance d'exister* », donc une substance existe par soi. Qu'est-ce qu'une substance ?

Par la définition III, une substance est « *ce qui est en soi et est conçu par soi : c'est-à-dire ce dont le concept n'a pas besoin du concept d'autre chose, duquel il doive être formé* ». Mais qu'est-ce que Dieu ? Par la définition VI « *Dieu est un être absolument infini, c'est-à-*

[184] A. SUHAMY « Le corps avant l'âme », dans *La théorie spinoziste des rapports corps-esprit et ses usages actuels*, sous la direction de C. JAQUET, P. SEVERAC (éd.), Paris, Hermann, 2009, 18.

dire une substance constituée par … ». Par conséquent, Dieu est par soi, c'est-à-dire qu'il existe en tant que cause de soi. La deuxième démonstration de la proposition XI est très instructive. L'auteur part d'un postulat du principe de la raison suffisante. Comme pour l'être et la conception, le non-être aussi doit avoir une cause ou raison pourquoi il est non-être. Cette cause doit être ou contenue dans la nature de la chose ou hors d'elle. La cause contenue dans la nature de la chose enveloppe une contradiction, car l'essence d'une chose pose son existence, mais ne pose rien en elle qui soit susceptible d'ôter son existence. La contradiction contenue dans la nature de la chose empêche donc l'existence de la chose. Donc la raison pourquoi une chose n'existe pas, est en toute rigueur, hors de la chose.

Il s'ensuit donc que pour cette chose qui existe par soi, il n'est rien, ni en elle, ni hors d'elle qui puisse ôter son existence. Puisque l'existence par soi est identique à être éternellement, il faut alors admettre que ni en Dieu ni hors de lui, il n'est donné aucune raison ou cause qui ôte ou empêche son existence. Par conséquent, Dieu existe nécessairement, non pas par rapport à une cause, mais par rapport à son essence.

En affirmant que l'essence de la cause de soi enveloppe l'existence, Spinoza pose son existence comme une nécessité absolue. D'ailleurs puisque ni en lui, ni hors de lui, il n'est donné aucune raison ou cause qui ôterait son existence, on ne peut s'empêcher de conclure qu'il est à lui-même sa propre raison d'être ; *« c'est en effet de la seule nécessité de l'essence de Dieu qu'il suit que Dieu est cause de soi-même*[185] *»*. La démonstration de l'existence de Dieu est inséparable de celle de son essence, car dans son cas c'est l'essence qui pose l'existence d'une chose.

4.1.3 De l'essence de Dieu

Dans le *Court traité*, l'auteur affirme d'emblée que « *Dieu est un être duquel tout, ou des attributs infinis sont affirmés*[186] *»*. Si Dieu est l'être duquel tous les attributs sont affirmés, alors il est tout. L'explication en note de bas de page de l'auteur est très instructive, car elle procède par comparaison du néant et de quelque chose. Le néant n'étant rien, aucun attribut ne peut être affirmé de lui ; le quelque chose étant quelque chose, des attributs doivent être affirmés de lui. Donc par loi de proportionnalité, plus une chose est, plus elle doit avoir d'attributs. Dieu étant ce quelque chose qui possède la plus haute perfection, il doit avoir des

[185] SPINOZA, *OEUVRES IV - ETHIQUE*, trad. PIERRE-FRANÇOIS MOREAU, Paris, Puf, 2020, Part. I, dém de la prop.34, p.149.
[186] B. de SPINOZA, *Œuvres : t1*, Court traité, *op.cit.*, p.49.

attributs parfaits et la totalité des attributs. Il est important de préciser que pour l'auteur, un attribut est ce qui fait connaître ce qui existe substantiellement de la chose. Il distingue donc les attributs, ce par quoi Dieu est Dieu, des propriétés de Dieu qui sont, en quelque sorte, des adjectifs qualificatifs. En fait, Spinoza considère comme de simples propriétés ce que d'autres philosophes ou les théologiens considèrent comme des attributs : la perfection, l'infinité, la nécessité etc.

Certes, dit-il, sans ces propriétés (infinité, perfection, immuabilité, nécessité…), Dieu ne serait pas Dieu, mais il ne l'est point par elles. Dieu est donc Dieu par ses attributs, Dieu est ce que sont ses attributs. Dieu est la totalité de ses attributs. Pour démontrer cette affirmation, l'auteur énonce les quatre propositions suivantes : « *aucune substance finie n'existe, mais chaque substance doit être en son genre infiniment parfaite… Il n'existe pas deux substances égales. L'une [substance] ne peut produire l'autre. Il n'existe dans l'entendement infini de Dieu aucune substance qui ne soit formellement dans la Nature* [187] ». La première de ces propositions vise l'infinité et la perfection de chaque substance, la deuxième l'incommensurabilité des substances, la troisième l'existence par soi et la quatrième l'identification de Dieu et de la Nature. En effet, l'infinité et la perfection de chaque substance est relative au fait que chaque substance, étant cause de soi, ne peut se faire limitée et imparfaite. Or, si elle est limitée par sa cause, à supposer qu'elle en ait, il faut alors soupçonner que soit la cause n'a pas pu la rendre illimitée, soit elle ne l'a pas voulu.

Cela met donc en cause le pouvoir et la volonté de la cause. Si elle n'a pas pu, c'est qu'elle n'est pas toute puissante, et si elle n'a pas voulu alors qu'elle le pouvait, c'est qu'elle est malveillante. Or ces deux attitudes ne font pas partie des propriétés de Dieu. Donc, ni d'elle-même, ni de leur cause, les substances ne peuvent être limitées et imparfaites. Elles sont donc nécessairement illimitées et parfaites dans leur genre. L'incommensurabilité des substances est relative à leur infinité : si elles étaient égales, elles ne seraient pas infinies, mais limitées chacune par l'autre. L'infinité est garante de l'incommensurabilité et l'incommensurabilité est la condition de leur infinité. L'existence par soi est relative à l'incommensurabilité.

Si une substance devait en produire une autre, la substance produite serait soit identique à sa cause, soit différente d'elle. Spinoza exclut la seconde possibilité. « *Il ne peut y avoir dans la Nature deux substances de même attribut qui aient quelque chose de commun*

[187] *Id*., pp. 49-50.

entre elles. Et ainsi l'une ne peut être cause de l'autre, autrement dit l'une ne peut pas être produite par l'autre[188] ». En effet, dit-il, une chose créée ne peut pas ne pas avoir quelques ressemblances avec sa cause. Elle aura donc plus ou moins les mêmes perfections que sa cause. Or, elle ne peut avoir moins que la cause, car comme nous le disions plus haut, cela relève de la malveillance. Elle ne peut non plus avoir plus, car aucune chose ne peut donner plus que ce qu'elle possède. Il ne reste donc que la possibilité de l'égalité. Mais comme nous le disions tantôt, deux substances égales seraient finies, ce qui est incompatible avec la nature d'une substance.

Dans l'*Éthique*, Spinoza procède autrement. Il part, comme nous le disions plus haut, de la définition des éléments simples qui constituent l'essence de Dieu. Nous ne reprendrons pas en détail les explications et les justifications des propositions faites par M. Gueroult, nous essayerons plutôt de résumer la logique de la construction de l'essence de Dieu, en partant bien sûr de tout le travail qu'il a déjà effectué.

Suivant la structuration qu'il fait de l'*Éthique*, les propositions 1-15 sont consacrées à la construction de l'essence de Dieu, et se divisent en deux sections. Les propositions 1-8, sont celles qui sont consacrées à la déduction des éléments de l'essence de Dieu. Ces propositions mettent l'accent sur la substance en son genre, c'est-à-dire, sur la substance constituée d'un seul attribut. Alors que les propositions 9-15 construisent l'essence de Dieu par l'intégration des substances à un seul attribut en une substance constituée d'une infinité d'attributs. Qu'est-ce qu'un attribut ?

Selon la définition qu'il donne dans l'*Éthique*, un attribut « *est ce que l'entendement perçoit d'une substance comme constituant son essence* ». Cette définition accorde un rôle essentiel à l'entendement, puisque c'est ce que l'entendement perçoit comme faisant partie de l'essence d'une substance, qui est nommée attribut. Autrement dit, l'attribut est la détermination essentielle d'une substance selon l'entendement.

La proposition 1 nous semble un peu détachée des autres, en ce qu'elle ne concerne pas directement la construction de l'essence de Dieu, mais pose le rapport de causalité entre la substance et ses modes. En fait c'est elle qui, par la suite, permettra de comprendre ce qu'est la nature : l'ensemble des modes – c'est-à-dire les « choses » en tant qu'elles sont réglées par les lois de la Nature, autrement dit, la Substance, c'est le système de lois qui produit les choses. La substance est antérieure à ces modes. Cela est évident par soi, car la cause est

[188] SPINOZA, *OEUVRES IV - ETHIQUE.*, TRAD. PIERRE-FRANÇOIS MOREAU *op.cit.*, dém. Prop. 6, p.107.

toujours antérieure à l'effet. Pour qu'il y ait modification de la substance, il faut logiquement, en fait comme en droit, que la substance existe d'abord. Par conséquent : « *une substance est antérieure en nature à ses affections* ». Les affections sont donc les effets de la substance. Cela se comprend aussi par l'axiome 3 : « *D'une cause déterminée que l'on suppose donnée, suit nécessairement un effet, et au contraire si nulle cause déterminée n'est donnée, il est impossible qu'un effet suive* ».

La proposition 2 pose l'incommensurabilité des substances. Et le raisonnement pourrait être ainsi : à supposer qu'il existe dans la nature plusieurs substances, elles se distinguent les unes des autres par leurs attributs. Conséquence : deux substances ayant des attributs différents sont différentes entre elles. Ce qui veut dire que les attributs sont propres à une substance, et ne peuvent appartenir à une autre substance. Les attributs sont donc des propriétés exclusives d'une substance. S'il existe plusieurs substances, chaque substance a son propre attribut, c'est d'ailleurs ce qui permet de les distinguer. L'attribut est donc l'essence de la substance. La proposition 5 confirme la 2, car si les substances se distinguent par la différence des attributs, alors il ne peut exister deux substances de même attribut, l'attribut est l'identité de la substance. La proposition 3 infère de l'incommensurabilité des substances, l'impossibilité d'un rapport causal entre elles. Ce qui nous permet aussi de comprendre que les attributs sont incommensurables entre eux. Puisque les attributs sont ce qui distingue les substances, alors, ils n'ont rien de commun entre eux, ainsi, l'un ne peut être la cause de l'autre. Chaque attribut existe donc en soi. La démonstration tire de l'incommensurabilité des choses, l'impossibilité de connaître l'une par l'autre. La proposition 4 réitère et complète la proposition 2. Les choses distinctes se différencient – soit par la différence des attributs des substances, - soit par la différence des modifications de la substance. La proposition 6 réitère l'impossibilité d'un rapport causal, entre deux choses incommensurables. Si elles sont incommensurables, alors l'une ne peut être la cause de l'autre, mais chacune doit exister par soi.

La proposition 7 déduit des propositions précédentes l'existence par soi de la substance : « *il appartient à la nature d'une substance d'exister* ». Or, si l'on suit bien le raisonnement, étant donné que la substance en son genre n'est rien d'autre que l'attribut qui la constitue, alors on peut comprendre qu'en réalité, il appartient à la nature d'un attribut d'exister. Autrement dit, l'attribut est la substance en son genre. Mais absolument parlant, il ne peut pas être substance, puisque la substance est infiniment infinie. Donc, lorsque dans l'explication qui suit la définition de Dieu, Spinoza attire l'attention, sur ce qui est en son

genre et ce qui est absolu, il veut marquer les attributs lorsqu'ils sont pris isolement. Pris isolément chaque attribut peut être considéré comme substance en son genre, puisqu'on trouve bien d'autres genres que lui. Dit comme ceci, la démarche de Gueroult nous paraît correcte ; nous ne pensons pas qu'il y ait des « substances à un attribut » (Spinoza n'emploie jamais cette expression), mais on peut dire que si l'on considère un attribut isolément, alors on le considère *comme* une substance à un attribut (ce que Gueroult appelle une « substance en son genre »). Bien que n'étant pas absolument infini, chaque attribut est infini en son genre, cela est évident par la définition 2. Et la 8 réaffirme l'infinité des substances en leur genre : « *toute substance est nécessairement infinie* ». Ces huit propositions servent à la construction de l'essence de Dieu à partir des éléments simples qui la constituent : les attributs, ou ce qui revient au même, les substances constituées d'un seul attribut (en leur genre). Or, comme les substances à un seul attribut sont incommensurables entre elles, si ces substances étaient absolument infinies, il existerait autant de Dieux que de substance à un seul attribut. Ce qui est absurde pour peu qu'on ait l'idée adéquate de Dieu. Il faut donc conclure que toutes ces substances sont des attributs appartenant à une seule substance, « *une substance constituée d'une infinité d'attributs* », et qui est infiniment absolue.

La proposition 9 pose une règle de proportionnalité entre la réalité d'une chose et le nombre d'attributs lui appartenant. « A *proportion de la réalité ou de l'être que possède chaque chose, un grand nombre d'attribut lui appartiennent* ». Donc, plus une chose a de perfection, plus elle a d'attributs. Par conséquent, scolie de la proposition 10, « un *être absolument infini doit être nécessairement défini [comme] un être (…) constitué par une infinité d'attributs* ». Voici donc exposé de façon succincte la logique de la construction de l'essence de Dieu. L'essence de Dieu ainsi construite, nous donne de lui, la connaissance de ce qu'est Dieu. Le but de cette démonstration est d'établir le lien entre l'essence de Dieu et sa puissance en vue de mettre en évidence le processus de production et d'existence des choses. L'affirmation « *Deus sive natura* » est le pont qui permet le passage de l'essence à la puissance. Or la puissance de Dieu n'est rien d'autre que son pouvoir causal. En quel sens Dieu est-il cause des choses ?

4.1.4 Intelligibilité de la causalité divine

Qui est cet être que nous devons connaître avant toute chose ? « *Nul en effet ne pourra percevoir correctement ce que je veux dire, s'il ne prend garde à ne pas confondre la*

puissance de Dieu avec la puissance humaine ou le droit des rois[189] ». Comment Spinoza construit-il le concept de puissance de Dieu ? Et pourquoi consacre-t-il une réflexion à cet aspect de Dieu ? La définition de la puissance de Dieu chez Spinoza part des considérations traditionnelles des différents aspects de la causalité. Notamment, dit Martial Gueroult, il reprend le tableau synoptique de Adrien Heerebord dans son *Hermenéia logica*. Ce tableau envisage la causalité sous huit aspects distincts, dont chacun comporte deux termes opposés. Pour mieux saisir le sens de la causalité de Dieu chez Spinoza, il nous semble opportun de reprendre ici de façon succincte les aspects de cette classification, en soulignant les corrections faites par Spinoza. Cette première étape nous permettra de comprendre le principe du déploiement de la puissance de Dieu en tant qu'effet.

4.1.4.1 De cause émanative /cause active à cause immanente.

Dans le *Court traité*, Spinoza fait observer que les anciens divisaient la cause efficiente en huit aspects, dont chacun comprenait un terme opposé. Le premier couple de cette division est composé de la cause émanatrice et la cause active. L'opposition consiste dans le fait que la première fait voir ostensiblement ses effets, alors que la production de l'effet est du ressort de la seconde. Si bien que pour la première, la cause étant posée, il est contradictoire que l'effet ne soit pas. Alors que dans le second cas, l'effet peut être nié sans contradiction bien que la cause soit posée. Cette contradiction, si elle reste rigide, divise la causalité divine en deux pôles distincts, qui ferait que la cause émanative ne serait pas capable de produire, mais seulement de concevoir, ce que la cause active devrait produire. On aurait donc d'un côté la cause conceptrice et de l'autre la cause productive. Cette séparation pourrait en effet affecter le pouvoir de la première, car elle devrait, pour réaliser ce qu'elle conçoit, avoir la garantie que la cause productive contienne assez de puissance pour produire ce qu'elle conçoit. Ce qui pourrait alors limiter son travail de conception aux capacités de la cause productive. Ou bien cela pourrait avoir une autre conséquence : que tout ce qui est conçu ne soit pas produit, s'il s'avérait que la cause productive ne possède pas assez de puissance pour produire ce qui est conçu par l'émanative. Dans ce cas, la cause productive pourrait constituer un frein ou une restriction à l'amplitude de la cause émanative. Il faut donc surmonter cette opposition, pour que l'amplitude de la cause émanative soit totale.

[189] Sc de la prop III, *Éthique* II, p.73.

Spinoza pense que ces deux aspects de la causalité ne peuvent s'opposer en Dieu, mais sont nécessairement corrélatifs de sorte que sans l'un, l'autre est nul. Pourquoi ? Parce que cette opposition affecte la puissance de Dieu. En tant que cause émanative, les choses sont en Dieu et conçues par Dieu. En tant que cause active, les choses sont causées par lui. Si Dieu est cause émanative sans être active, il pourrait ne pas produire parfaitement ce qu'il conçoit à la perfection. Autrement dit, la cause active pourrait ne pas produire les choses telles qu'elles sont conçues par l'émanative. Ce qui aurait pour conséquence que les choses produites ne soient pas conformes à l'idée que la cause émanative en a. Ainsi, les choses ne seraient pas aussi parfaites qu'elles aient été conçues par l'émanative, mais aussi parfaites qu'elles aient pu être produites par l'active. En tant que cause émanative, Dieu expose ostensiblement ses effets, et cette cause est active en tant que l'effet se produit, comme on peut le lire dans le *Court traité* : « *nous disons donc qu'il est une cause émanative ou présentante de ses effets et, en ayant égard à ce que l'effet à lieu, une cause active ou efficiente ; c'est un tout, posons-nous parce qu'il y a entre ces choses réciprocité*[190] ». En tant que ses effets sont en lui et conçus par lui, Dieu est cause émanative, il devient cause active, en tant qu'il les produit, c'est-à-dire les cause. Or, en Dieu émanation et action vont de pair, car il ne peut exposer ou concevoir, sans pouvoir produire aussi parfaitement qu'il conçoit. Dieu est alors contrairement à la considération traditionnelle, à la fois cause émanative et active, puisqu'il ne peut ne pas produire un effet qui est en lui.

Les scolastiques mettaient entre ces deux causes une grande différence, dit M. Gueroult, car ils estimaient qu'une cause donnée peut ne pas produire d'effet, si elle se trouvait empêchée de l'extérieur. Cependant, remarque-t-il, de même qu'« *aucun obstacle ne saurait faire qu'un triangle rectiligne n'eût pas ses angles égaux à deux droits*[191] », de même, aucun obstacle au monde ne peut empêcher Dieu de produire ce qui est en lui. En unifiant les deux causes, Spinoza confère à l'active, le caractère nécessaire de l'émanative, et confère à l'émanative l'activité productrice de l'active. L'émanative semble donc être logiquement antérieure à l'active, mais une antériorité logique n'est pas une antériorité ontologique puisque, nous le verrons plus bas, il n'y a pas un temps de conception et un temps de production en Dieu. Ainsi la cause active ne pourrait être séparée de l'émanative. Ce qui paraît tout à fait juste, car la première sans la seconde est nulle, et la seconde sans la première

[190] Spinoza, *Court traité*, chap. I, p.63.
[191] Martial Gueroult, *Spinoza* I, p.252.

ne peut être. Les deux causes sont inséparables en Dieu. Autrement dit, il confère à Dieu, la totalité de l'activité productive, sachant que la production est précédée par la conception.

Ces deux causes sont donc les propriétés de la puissance de Dieu et ne sont désignées distinctement que pour des raisons logiques et non ontologiques. En lisant Hans Jonas[192], nous découvrons un exposé détaillé des conséquences de cet aspect de la causalité. Ce texte porte sur l'héritage des éléments juifs et chrétiens dans l'émergence de l'esprit moderne. Après avoir écarté la difficulté qu'il y a à entrevoir ces deux moments de l'histoire séparément, puisque le second contient des éléments du premier, Hans Jonas considère que si l'incarnation est la question chrétienne par excellence, celle de la création est juive. Ainsi, va-t-il esquisser les éléments de la controverse sur cette question (création) entre la philosophie grecque et la pensée juive. La philosophie concevait le monde comme éternel alors que la pensée juive affirmait qu'il a eu un commencement. Ce qui nous intéresse, ce sont les présupposés de la position philosophique, que nous voyons comme des conséquences de cet aspect de la causalité. Hans Jonas explique que la signification philosophique de l'opinion selon laquelle le monde est éternel implique que la nature naturée (monde sensible) est un mode d'être de Dieu, puisqu'elle en dérive directement aussi bien par son existence que par son essence. Ce rapport de dérivation est un rapport de nécessité, puisque le monde apparaît être une conséquence nécessaire de la nature de Dieu, et « *cela en un double sens qu'il (monde sensible) existe parce que le divin existe, et qu'il est tel qu'il est parce que la nature divine est telle qu'elle est*[193] ». La nécessité de l'existence du monde implique donc sa co-éternité avec Dieu ; cela signifie que l'essence du monde dérivant de la nature divine est éternelle ainsi que son existence dérivant de la réalité divine. « *Le sens plein de cette proposition que le monde ne peut pas ne pas être, est qu'il ne peut être autre qu'il est*[194] ». La nécessité de l'essence du monde est fondée sur la nécessité de l'essence de Dieu – l'éternité du monde sur l'immutabilité de Dieu. En conséquence, l'impossibilité intrinsèque « d'être autrement » relève de la nécessité logique ou rationnelle. De ce fait, la nécessité « essentielle » du monde équivaut à sa rationalité, et est appréhendée par le savoir. En somme, le monde a une relation d'analogie ou d'image avec le modèle divin. Ce qui chez Spinoza n'est pas seulement une analogie : le monde est en Dieu. D'où l'idée que celui-ci est cause immanente.

En outre, les anciens opposaient la cause immanente et la cause transitive. Cette opposition consiste dans le fait que la cause immanente produise ses effets en elle-même,

[192] H. Jonas, *Essais philosophiques : du credo ancien à l'homme technologique*, *op.cit.*, partie I, chapitre II, p.54.
[193] *Ibid.*, p.54.
[194] *Ibid.*, p.55.

alors que la cause transitive produit son effet hors d'elle. Cette distinction traditionnelle est conservée par Spinoza. Pourquoi ? Spinoza part du principe que seul Dieu existe nécessairement par soi. Existant nécessairement par soi, rien n'existe hors de lui, il ne peut donc agir qu'en lui. Par conséquent, les choses qu'il produit restent immanentes en lui. C'est ce qu'énonce déjà la proposition 15, et que M. Gueroult va désigner sous le concept de panenthéisme. Tandis que la cause transitive produit hors d'elle, dans un autre être qui reçoit son influence. Elle se caractérise par trois traits, observe M. Gueroult : distinction réelle entre elle et le patient ; jonction extérieure avec le patient soit par contact direct, soit par contact intermédiaire ; dissemblance entre eux (la cause transitive et l'effet). Or, la production immanente exclut ces facteurs, puisque « *produisant les choses en lui, [Dieu] n'en est jamais séparé et ne fait qu'un avec elles*[195] ». Dans la production immanente, il n'y a pas de distinction agent/ patient, puisque l'effet ne se produit pas à l'extérieur de l'agent, mais exprime l'action interne de l'agent en lui-même.

Mais comme la cause diffère nécessairement de l'effet qu'elle produit, les choses produites diffèrent de Dieu nécessairement quant à l'essence et à l'existence. En ce sens, Dieu est distinct de ses effets, mais une dissemblance qui n'implique pas leur séparation. Gueroult observe que l'immanence des choses en Dieu ne va pas sans une certaine transcendance puisque, du point de vue de la causalité et du point de vue de son essence, Dieu apparaît comme absolument distinct de ses modes, d'où une certaine transcendance[196]. Mais une transcendance non transitive puisque cette différence est atténuée du fait que l'effet se produit dans l'agent même qui le cause.

On peut constater qu'il y a une ressemblance entre la cause immanente et la cause émanative : dans les deux cas, l'effet et la cause sont dans le même être. Toutefois, elles se distinguent en tant que toute cause immanente n'est pas émanative, alors que toute cause émanative est immanente.

4.1.4.2 De cause libre/ cause nécessaire à cause de soi

La troisième colonne du tableau oppose cause libre à cause nécessaire. Cette opposition consiste dans le fait que la cause libre agit selon la raison sans être déterminée par une loi étrangère à sa nature, alors que la cause nécessaire obéit à la nécessité naturelle. Si Spinoza ne

[195] Gueroult, Spinoza I - Dieu, *op. cit.*, p.299
[196] *Idid.*, p.300.

dépasse pas cette opposition traditionnelle, c'est parce qu'il n'en voit pas la nécessité, puisque pour lui, la nécessité ne s'oppose pas à la liberté ou à la raison, mais à la contrainte. En effet, chez lui, raison et nécessité naturelle signifient exactement la même chose, car la raison ne commande rien qui soit contre la nécessité naturelle. Au contraire, ce que prescrit la raison doit être conforme à ce qu'implique la nécessité naturelle, c'est-à-dire aux lois de la nature d'une chose considérée absolument. En effet, selon Spinoza, nécessité et liberté loin d'être des concepts contradictoires, sont au contraire conciliables. Il faut donc, selon Spinoza, considérer que cause libre et cause nécessaire signifient la même chose, et s'opposent à la contrainte.

Ainsi la nouvelle opposition serait entre cause nécessaire (libre) et cause contrainte. Une cause est dite nécessaire lorsqu'elle agit librement, sans être incitée par une autre, mais suivant les lois de sa nature, alors qu'une cause contrainte, serait incitée par une autre à l'action, et parfois contre son intérêt. Or, en tant que cause à la fois émanative et active, Dieu est nécessairement cause libre. Cause libre, non au sens où nous l'entendons couramment, c'est-à-dire ayant le pouvoir de faire ou de ne pas faire selon son bon vouloir, mais au sens où il est et agit par la seule nécessité des lois de sa nature, sans y être contraint par une affection quelconque, ni être mû par une cause étrangère à sa nature. Par conséquent, Spinoza affirme que *« la vraie liberté n'est rien autre chose que la première cause, qui n'est nullement pressée ou contrainte par aucune cause extérieure, et qui par sa seule perfection est cause de toute perfection*[197] ».

Le déplacement de l'opposition liberté – nécessité à liberté – contrainte, permettra à Spinoza de démontrer l'illusion du libre arbitre qu'on attribuait au plus haut point à Dieu et à l'homme proportionnellement à sa nature. Cette propension à attribuer à Dieu le libre arbitre, selon lui, viendrait « *seulement de ce qu'ils ne voient pas en quoi consiste la vraie liberté, laquelle ne peut en aucune façon consister, comme ils se l'imaginent, en ce que l'on pourrait agir ou ne pas agir à son gré*[198] ». La liberté de Dieu chez Spinoza, ne consiste donc pas dans l'inconstance de ses décrets, mais dans l'immutabilité de ceux-ci, garantie par la perfection de sa nature. C'est précisément la perfection de sa nature qui justifie l'immutabilité de ses décrets, comme en témoigne ce propos qui résume la thèse principale de Spinoza : *« Dieu agit par les seules lois de sa nature sans subir aucune contrainte*[199] ». Il nous semble en fait que c'est vraiment l'omniscience de Dieu chez Spinoza qui garantit l'immutabilité de ses décrets.

[197] Spinoza, *Court traité sur Dieu l'homme et la béatitude, op.cit.*, p. 11.
[198] Spinoza, *Court traité sur Dieu l'homme et la béatitude, op.cit.*, p. 11.
[199] Spinoza, *Éthique, op.cit.*, part. I, prop. VII, p. 40.

Puisque, étant omniscient, il ne peut se reprendre de ce qu'il a fait. Par-là, il identifie l'être et la nature avec l'activité divine, d'où le caractère immanent de sa philosophie, dit Ohad Nachtomy. Ce qui implique donc selon ce dernier, que toute description adéquate de la nature doit éviter tout terme à connotation normative comme bon ou mauvais, correct ou incorrect, juste ou injuste, puisque ces concepts impliquent d'évaluer ou d'apprécier une activité que Spinoza considère en fait nécessaire et donc neutre. Ils supposent des critères humains, des désirs et des fins qui sont étrangers à la nécessité et à la neutralité de l'activité divine[200]. Considérant donc toutes les déterminations ci-dessus de la causalité divine, il devient évident que pour Spinoza, Dieu est absolument cause par soi. Cela est évident par sa nécessité.

Ainsi, l'opposition de la quatrième colonne portant entre cause par soi et cause par accident, est facilement résolue. L'opposition tient en ce que la cause par soi produit ses effets conformément à la raison ou à l'impulsion de sa nature, tandis que la cause par accident produit ses effets indépendamment de l'un comme de l'autre. Considérant ce que nous avons dit plus haut, il est évident que Dieu ne peut jamais être cause par accident, mais toujours cause par soi. Spinoza conserve donc la distinction traditionnelle, qui sied bien ici à l'idée qu'il a de Dieu. En effet, puisque toutes les choses qui existent sont nécessairement déterminées par la nature même de Dieu, et qu'aucune chose ne peut se rendre indéterminée, il faut alors conclure que Dieu est absolument cause par soi. Cela est clairement résumé en *Éthique* I, 29 : « *Il n'est rien donné de contingent dans la Nature, mais tout y est déterminé par la nécessité de la nature divine à exister et à produire quelque effet d'une certaine manière* ». Tout ce qui existe, existe par la nécessité de la nature divine, et doit exister tel que cela est déterminé par Dieu. Aucune chose n'existe d'elle-même, mais est telle que Dieu l'a conçue et causée. Dans la mesure où Dieu est cause de lui-même, on doit absolument admettre qu'il est aussi cause par soi des choses, non seulement de leur existence, mais aussi de leur manière d'exister. La causalité par soi, pose déjà le rejet de la contingence, et pose la nécessité des modes d'être. Ici, on peut constater que la cause par soi est une cause libre, puisqu'elle existe par soi et agit par soi. On ne peut donc envisager la possibilité que quelque chose puisse entraver son existence et sa productivité. Exister nécessairement par soi, est alors identique à être libre. Autrement dit, la liberté est une propriété de la cause par soi, tel qu'en témoigne ce propos de l'auteur : *« cette chose est dite libre qui existe par la seule nécessité de sa nature et est déterminée par soi seule à agir*[201] ». En conséquence de quoi, au sens strict, la

[200] Ohad Nachtomy, « Spinoza et les normes de la logique », *in Spinoza et la norme,* Paris, Presses universitaires France-Comtoises, 2002, p.23.
[201] Spinoza, *Éthique, op.cit*., part. I, déf. II, p. 21.

liberté n'est pas une propriété de ce qui existe par autre chose, mais de ce qui est par soi. En toute logique, seul Dieu est absolument libre.

4.1.4.3 De cause principale /cause moins principale à cause première.

La cause principale se distingue de la cause non principale, en ce que la première produit son effet par sa propre force, mais peut être aidée par d'autres causes qui sont, soit son instrument, soit son excitatrice, soit sa prédisposante interne. Tandis que la cause moins principale n'a pas assez de force pour produire un effet, mais peut être l'instrument ou l'excitatrice de la principale. Suivant ce qui précède, il est évident que Dieu est la cause principale de ses effets. Comme le souligne assez clairement Gueroult,

> Dieu est cause principale des ouvrages qu'il crée immédiatement, comme le mouvement dans la matière ; excluant l'intervention d'une cause moins principale instrumentale, laquelle, confinée dans les choses particulières, est ramenée aux effets de la principale, comme le fort vent qui dessécha la mer (lors de l'Exode) ; excluant aussi toute cause moins principale excitatrice externe, car rien ne peut l'exciter du dehors à agir ; absorbant en lui la cause moins principale prédisposante interne, réduite à la perfection qui fait de lui la cause de soi et par conséquent la cause de toute chose ([202]).

En tant que cause principale, Dieu est donc aussi la première cause. En effet, la cause première se distingue de la cause seconde par son antériorité logique et ontologique tout comme l'est la cause principale par rapport à la cause moins principale. La cause première ne dépend d'aucune cause antérieure, elle est cause sans être causée : la cause absolument première qui n'est précédée dans l'univers par aucune autre cause. Alors que la cause seconde dépend de la première. Suivant ce qui précède, il est évident que Dieu est la cause absolument première. Cela se conçoit aisément dans la mesure où il est cause par soi.

Certes, on peut envisager l'hypothèse de l'existence de deux causes par soi, qui se seraient ensuite combinées pour produire des effets ensemble. Mais cette hypothèse correspondrait plutôt à ce que nous avons dit dans le chapitre précédent, à propos de l'existence de substanceS en leur genre. En effet, comme chaque substance en son genre doit être conçue par soi, il s'avère que toutes les substances qui constituent l'être de Dieu, sont des causes premières en leur genre, puisqu'elles existent par soi. Mais rappelons que pour

[202]M. Gueroult, *Spinoza I – Dieu*, *op. cit.*, p.249.

Spinoza, ces substances en leur genre, ne sont pas absolument infinies, mais seulement infinies dans leur genre. Lorsque l'auteur arrive à la proposition XVI de l'*Éthique*, proposition qui aborde la question de la puissance de Dieu, il a déjà défini dans les propositions précédentes ce que Dieu est. « *Une substance constituée d'une infinité d'attributs* ». Il est évident que lorsque nous affirmons ici que Dieu est la cause première, nous ne pensons pas aux substances qui le constituent, mais à lui dans son homogénéité radicale. Cela est d'autant plus vrai que chez notre auteur, les substances ne peuvent être dites réellement distinctes, puisque chacune ne peut subsister sans l'autre. En effet, le recours de Spinoza aux substances en leur genre pour démontrer l'essence de Dieu, ne signifie pas qu'elles soient réellement distinctes, mais comme notre raison procède souvent par analyse, elle décompose les choses complexes pour les mieux appréhender. Comme il nous l'enseigne dans la deuxième partie des pensées métaphysiques, « *toutes les distinctions que nous faisons entre les attributs de Dieu, ne sont que de raison et [qu'] ils ne se distinguent réellement entre eux… d'où*, conclut-il, *Dieu est un être réellement simple*[203] ».

Et, en ce point précis, Spinoza va s'écarter de la tradition et particulièrement de Descartes, pour qui substance pensante et substance étendue sont deux substances distinctes. Pour lui, ces substances ne sont autres que les attributs de Dieu, tel que nous l'avons démontré plus haut. Ainsi, Dieu est-il absolument parlant, cause première de tout, puisque rien ne lui est préexistant. Ce qui est donc cohérent avec le fait qu'il est cause prochaine de tout.

4.1.4.4 De cause universelle/cause particulière à cause prochaine

Pour ces deux causes, l'opposition repose sur l'amplitude de la production. Alors que la première, produit des effets de plusieurs espèces, la seconde, produit des effets d'une seule espèce. Du point de vue de l'existence et de l'essence, nous disons que Dieu est cause universelle, car il produit une infinité de choses en une infinité d'espèces différentes, sans le concours d'une cause particulière. La proposition XVI de la première partie de l'*Éthique* énonce cette idée en ces termes : « *de la nécessité de la nature divine doivent suivre en une infinité de modes, une infinité de choses, c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous un entendement infini* ». Cela implique que Dieu produit nécessairement des choses, en une infinité infiniment infinie, d'une infinité de manières. Car si Dieu ne pouvait pas produire une infinité infinie de choses en une infinité de manières, sa puissance ne serait pas infinie. Rien

[203] Spinoza, *Pensée métaphysiques*, deuxième partie, trad. Appuhn, chap. V, p.367.

ne prouve mieux, dit Gueroult, l'amplitude et la plénitude de Dieu, que la production par lui de tout ce qui peut se concevoir. En mettant l'accent ici sur l'amplitude du pouvoir de Dieu, Spinoza ne l'entend pas de la même façon que les théologiens, pour qui Dieu peut faire tout, ou ne pas faire ce qu'il peut faire selon son bon plaisir, pour démontrer l'étendue de sa puissance aux hommes. Pour les théologiens par exemple, Dieu pourrait faire parler un arbre, pour démontrer sa toute-puissance. Cette conception, comme l'explique Spinoza, révèle plutôt de l'impuissance que de la puissance. En effet, pouvoir faire quelque chose et ne point le faire résulte de la malveillance, ce qui est plutôt un caractère de l'impuissance, puisque cela implique qu'on est incité de l'extérieur à agir. Comme le montre la proposition 35 d'*Éthique* I, « *tout ce que nous concevons au pouvoir de Dieu est nécessairement* ». Or, ce qui est au « pouvoir de Dieu » correspond à Dieu en tant que cause émanative, comme on peut le supputer du scolie de la proposition 17 : « *bien qu'ils conçoivent Dieu comme un être souverainement connaissant, ils ne croient cependant pas qu'il puisse rendre existant tout ce dont il a une connaissance actuelle…*[204] ». Autrement dit, ce que nous concevons au pouvoir de Dieu, est ce que Dieu conçoit. Mais pour ceux à qui Spinoza s'adresse dans ce scolie, Dieu ne peut pas produire tout ce qu'il conçoit, bien qu'ils le considèrent comme « souverainement connaissant ». Ces derniers distinguent donc le pouvoir de concevoir les choses, et la puissance de les créer. Ce qui paraît absurde aux yeux de Spinoza, pour qui pouvoir de concevoir et puissance de produire sont en Dieu corrélatifs, comme nous l'avons démontré à partir de la cause émanative et de la cause active. Ainsi, ce que Dieu peut, signifie :1) ce qu'il peut selon son pouvoir de concevoir en vertu du fait qu'il soit souverainement connaissant et 2) ce qu'il peut selon sa puissance actuelle de production. À la lumière de ce qui précède, il est impossible de se représenter que le pouvoir de concevoir puisse excéder la puissance de production. À cet effet, dit Martial Gueroult, ce qui en premier lieu définit la *potestas*, c'est la capacité de produire des choses, la *potentia* étant la force qui les produit actuellement, de sorte qu'on peut dire que la *potentia* en tant qu'identique à l'*essentia*, produit nécessairement tout ce qui est circonscrit *a priori* dans le cercle de la *potestas*[205].

L'idée de puissance chez Spinoza se distingue nettement de celle d'Aristote, pour qui la puissance est seulement une potentialité que l'actualisation rendrait effective. C'est d'ailleurs sur fond de cette idée couplée au facteur de l'anthropomorphisme, que les anciens pensaient qu'il n'y avait pas de corrélation entre ce que Dieu produit et ce qu'il conçoit. En effet, l'idée

[204] *Eth*. I, Sc prop17, p.42
[205] M.GUEROULT, *Spinoza T.1 - Dieu, op.cit.*, pp.387-388.

de puissance telle que conçue par Aristote, suppose bien un écart entre le possible et le réel. De sorte que la puissance traduit seulement tout ce qui est possible en vertu de l'essence d'une chose, c'est-à-dire tout ce que son essence peut impliquer, et non le réel effet produit par cette essence. Tandis que pour Spinoza, la puissance est l'expression concrète de l'affirmation d'une essence actuelle, toujours en actualisation. Comme le dit Spinoza, « *la toute puissance de Dieu a été en acte de toute éternité et demeure pour l'éternité dans la même actualité*[206] ». La puissance est actualité concrète, et non simplement une actualisation possible. Ainsi qu'on le lit aussi au corollaire de la proposition 7 d'*Éthique* II, « *la puissance de penser de Dieu est égale à sa puissance actuelle d'agir, c'est-à-dire tout ce qui suit formellement de la nature infinie de Dieu suit aussi en Dieu objectivement dans le même ordre et avec la même connexion de l'idée de Dieu* ».

Ainsi, comprenons-nous mieux l'énoncé du début de la proposition 15 d'*Éthique* I : « tout ce qui est, est en Dieu », car la puissance de la nature est la puissance même de Dieu. « Tout ce qui est, est en Dieu », signifie que la nature est en Dieu, car la puissance infinie de Dieu, pour paraphraser Saverio Ansaldi, ne demeure pas une possibilité en partie exprimée, mais une puissance complètement et totalement exprimée dans l'univers infini. Ici est exprimée l'idée de panenthéisme découverte par M. Gueroult dans la pensée de Spinoza, qui est plutôt une propriété de l'essence de Dieu, différente de l'idée de panthéisme qui est une propriété de la puissance divine. Mais il était important de le souligner, car cela permet de comprendre comment d'une part les choses sont en Dieu (panenthéisme), et d'autre part comment Dieu est dans les choses (panthéisme). En somme, celui *« qui sait droitement que tout suit de la nécessité de la nature divine et arrive suivant les lois et règles éternelles de la Nature, ne trouvera […] rien qui soit digne de haine, de raillerie ou de mépris*[207] ».

De fait, l'opposition entre la cause prochaine et la cause éloignée, n'est qu'une opposition logique et non une opposition ontologique. Si la cause prochaine produit immédiatement son effet, la cause éloignée ne produit d'effets que par l'intermédiaire d'une autre cause. Si bien qu'elle n'est liée à cet effet, ni par son existence, ni par sa vertu efficiente. Mais cette dernière phrase soulève tout de même une difficulté dans le système de l'auteur. En effet, dire que la cause éloignée n'est point liée à son effet, alors que nous avons dit plus haut que les choses restent immanentes en Dieu, revient à supposer que Dieu est la cause prochaine de toutes choses.

---

[206] *Eth*. I, sc. De la prop. 17.
[207] Spinoza, *Éthique*, *Op.cit*., part. IV, scolie de la prop. L, p. 267.

Cette supposition semble vraie, si l'on supprime la causalité qui va des modes infinis aux modes finis et des modes finis aux modes finis. Cela fait que Dieu crée immédiatement les modes finis. Ce qui ne peut être vrai, puisqu'entre les attributs et les modes finis, il y a des êtres intermédiaires : les modes infinis. On voit bien que Dieu ne crée pas les modes finis immédiatement, mais par l'intermédiaire des modes infinis. Est-ce pour autant qu'on doit le considérer comme cause éloignée des modes finis ? Cela ne se peut sans contradiction de l'affirmation de Dieu comme cause immanente.

Il faut donc repenser cette opposition telle que l'entrevoit le *Court traité*. Ainsi, Dieu sera à la fois cause prochaine et cause éloignée. Dieu est la cause prochaine des choses qui sont infinies et immuables, et de celles-là nous disons aussi qu'elles sont créées immédiatement par lui. Il est en revanche la cause dernière, en un certain sens, de toutes les choses particulières. En ce sens seulement, écrit M. Gueroult, qu'il ne les crée pas immédiatement, mais par l'intermédiaire de celles dont il est cause prochaine.[208]

Dans cette optique, une cause éloignée ne peut être pensée comme radicalement séparée de ses effets, mais seulement comme cause non immédiate qui reste liée à ses effets par l'enchaînement des causes qui va de la cause prochaine aux causes éloignées. Ainsi que l'a lumineusement dit Gueroult, Dieu est

> cause absolument prochaine des choses qu'il produit immédiatement et cause prochaine en son genre des choses particulières ; en effet, pour ce qui est de ces dernières, d'une part il ne les produit pas de façon absolument immédiate, puisqu'il les produit par un intermédiaire : la chaîne infinie des causes finies comprise dans des modes infinis, et, d'autre part, il est leur cause prochaine en son genre, puisque ces intermédiaires ne sont pas du même genre que lui. C'est seulement en tant qu'il n'est pas leur cause absolument prochaine qu'il peut être dit cause éloignée ; il ne peut l'être au sens ordinaire du terme, qui est celui d'une cause sans contact, ni lien avec son effet, []. Tout autre est le cas des choses particulières que la cause divine produit par l'intermédiaire des modes infinis, car elles ne sauraient subsister actuellement que par son être et par sa force, - laquelle leur est immanente ([209]).

La causalité apparaît dès lors chez Spinoza comme un circuit en série, qui fait que chaque effet est lié à sa cause, qui elle-même est un effet d'une cause et ainsi en remontant jusqu'à la cause prochaine. Et inversement, un effet produit, devient cause d'un autre effet, et ainsi de suite à l'infini. Ce qui justifie que de la cause prochaine aux causes particulières, chaque effet

[208] Gueroult, *Spinoza I – Dieu*, *op.cit.*, p.249
[209] *Id.*, p.256

reste en quelque sorte lié à la cause prochaine, puisqu'il n'y a pas rupture dans l'enchaînement causal. C'est ce qu'énonce ce propos de Gueroult d'après lequel en tant que cause émanative de toute chose en un certain sens, il ne saurait y avoir finalement aucun intermédiaire au sens fort du terme entre lui et elles, et à ce point de vue, il doit être nécessairement la cause prochaine.

Cette idée de causalité par consécution, est résumée clairement par la proposition 36 de la première partie de l'*Éthique* : « *Rien n'existe de la nature de quoi ne suive quelque effet* ». Cette proposition peut aussi se formuler ainsi : aucun effet dans la nature n'existe sans cause. Elle implique le rejet de la contingence, et établit le principe du déploiement de la causalité chez Spinoza. Excepté la cause absolument première, chaque chose est un effet, qui devient à son tour cause d'un autre effet, cet effet à son tour devient cause, etc. Ainsi, toute chose est-elle une cause productrice, c'est-à-dire, un mode de la productivité divine. Autrement dit, rien n'existe de Dieu, qui ne produise à son tour quelque effet. Dit de façon simple, tout ce qui existe de Dieu, produit nécessairement certains effets. Donc des effets deviennent à leur tour causes de certains effets et ainsi de suite à l'infini, comme l'indique la proposition 28 d'*Éthique* I, *« […] Toute chose qui est finie et a une existence déterminée, ne peut exister et être déterminée à produire quelque effet, si elle n'est déterminée à exister et à produire cet effet par une autre cause qui est elle-même finie et a une existence déterminée […] et ainsi à l'infini* ». La conciliation de la cause prochaine et la cause éloignée permet donc de garantir l'actualité de la productivité divine. À partir de là se dessine clairement la cosmologie de Spinoza. Dans la mesure où Dieu est cause immanente, et non transitive, nécessaire et non contrainte, alors la nature ne peut être séparée de Dieu, mais demeure en lui suivant les lois de la nécessité divine. La métaphysique de Spinoza libère Dieu des qualités occultes qui parasitaient sa compréhension. En épurant le concept de Dieu des qualités humaines, Dieu devient intelligible, ce qui rend aussi possible la connaissance de la nature.

L'enjeu de cette refondation métaphysique est de démontrer que la liberté n'est pas synonyme d'inconstance ou d'autocontradiction. Dieu est libre, cette liberté est absolue parce qu'elle est corrélée à l'omniscience. Cela signifie que Dieu n'agit que par nécessité ; nécessité ne s'oppose pas la liberté, mais à la possibilité. Or, qui dit possibilité, dit alternative entre plusieurs options, ce qui suppose donc une multitude de possibilités parmi lesquelles ce monde aurait été choisi. Si cette nature est la meilleure possibilité parmi tant de possibilités offertes à Dieu, comme le soutenait Leibniz, alors Dieu devrait être autre qu'une substance infinie. Le possibilisme infirme l'idée de nécessitarisme, car il prétend que Dieu aurait

plusieurs possibilités, mais impose son choix selon son désir. Ce qui est incompatible avec le concept de Dieu suivant les différents sens de sa causalité.

Le nécessitarisme et le déterminisme que cela implique, signifie du point de vue métaphysique, que contrairement à l'acception courante, tout se produit suivant les lois de la nature divine. Autrement dit les lois de la nature divines sont des nécessités et non des possibilités. Une fois qu'on a compris que tout est nécessaire, la connaissance de la nature devient possible, car on peut établir des rapports constants entre les choses et les traduire en lois. Le nécessitarisme est donc pensé par Spinoza comme la forme *a priori* de la connaissance objective de la nature. Car dans un univers où les choses seraient régies selon la volonté inconstante de Dieu, on n'aurait rien de fixe sur quoi s'appuyer pour atteindre quelque certitude sur les choses. Du point de vue moral, cette refondation a pour but de libérer l'homme de la superstition d'un Dieu législateur et juge. Puisque Dieu est absolument cause de la totalité du réel, le mal et le bien sont relatifs à nos aspirations et non des êtres réels. Autrement dit, le mal n'ayant pas de cause, ne peut être et par conséquent l'homme n'offense pas Dieu, de quelque manière qu'il se comporte. De même aussi le bien n'a pas de cause, et donc n'est pas, de sorte que Dieu ne se réjouit pas de nos actions que nous jugeons nous-mêmes bonnes. Ce qui veut dire que pour Spinoza, le fait que Dieu soit cause absolument, invalide le discours normatif appliqué à la nature et par conséquent, annihile la conception des valeurs transcendantes. Qu'en est-il du concept de Dieu chez Jonas ? Étudions la métaphysique de Jonas afin d'analyser les philosophies de la nature qui se déduisent de ces métaphysiques respectives.

5 Chapitre V : Métaphysique et cosmologie de Jonas : éléments fondateurs de la responsabilité humaine à l'égard du devenir cosmique.

Il n'est pas évident d'étudier séparément la métaphysique et la cosmologie jonassiennes, car elle se confondent, dans son mythe décrivant l'être de Dieu et de son devenir dans le monde. Voilà pourquoi ce chapitre combine les deux aspects alors que la cosmologie de Spinoza fera l'objet d'un chapitre séparé de sa métaphysique.

« *Tout problème est essentiellement le choc entre une vue englobante (hypothèse, croyance), et un fait particulier qui ne s'y accorde pas*[210] ». Dans le contexte d'Auschwitz, la vue englobante ici est la croyance judéo-chrétienne en un Dieu bon, infiniment puissant, capable de changer le temps et les circonstances en faveur de ceux qui le craignent. Le fait particulier qui ne s'y accorde pas est la présence du mal, que l'expérience d'Auschwitz rend encore plus flagrante. Le problème que pose ce paradoxe devient alors celui de la crédibilité des vielles catégories théologiques d'un Dieu tout puissant, intervenant dans le cours de l'histoire pour secourir son peuple. La virulence frappante qu'ajoute l'expérience d'Auschwitz à l'histoire juive, oblige donc à repenser le concept de Dieu, car les vieilles catégories théologiques (omnipotence, miséricorde), s'avèrent incompatibles avec la cruauté dont ont été victime les juifs, et la non intervention de Dieu. Auschwitz oblige de repenser *ad hoc* le concept de Dieu au risque de s'en séparer. Pour proposer un concept de Dieu qui puisse rendre compte des atrocités commises à Auschwitz dans l'indifférence totale de Dieu, Jonas recourt à un mythe de son invention. Certes, le mythe ne vise pas la vérité, mais ce que dit le philosophe a du sens, car l'image contient une interprétation de la responsabilité humaine à l'égard de l'histoire. Ce n'est donc pas sous le signe de la vérité que Jonas exploite ce mythe, mais sous l'angle du sens et de la signification.

5.1 L'apport du mythe dans la construction du fondement métaphysique de la responsabilité

Par souci de compréhension, nous avons estimé qu'étant donné que les travaux de Jonas sur le mythe gnostique nous ont permis de comprendre le trait caractéristique de la

[210] H. JONAS, *Le phénomène de la vie*, *op.cit.*, p.20.

métaphysique moderne qui fait naître l'esprit de la science moderne, il serait peut-être plus facile pour nous, de cerner la métaphysique de Jonas en partant du mythe qu'il construit par opposition au mythe gnostique.

En pénétrant la pensée métaphysique de Jonas par le mythe de la création développé dans *Le concept de Dieu après Auschwitz*, nous espérons comprendre le fondement métaphysique de la responsabilité de l'homme à l'égard de la nature. Pour y arriver, nous proposons de reprendre ici les grandes lignes du mythe jonassien qui dessinent sa réflexion théologique et cosmologique en les mettant en comparaison avec les grandes lignes du mythe gnostique, qui lui ont permis de lire l'existentialisme, et donc de situer métaphysiquement l'origine de la crise environnementale. En partant de ce mythe, nous voulons pouvoir situer aussi métaphysiquement l'origine de l'éthique de la responsabilité à l'égard des générations futures. Pour éviter de faire ensuite une étude comparée séparément, nous proposons d'établir à chaque fois qu'il sera possible, des points de convergences et de divergences avec ce que nous savons déjà de la pensée de Spinoza.

Il faut remarquer que le mythe de Jonas peut être découpé en quatre moments comme le mythe gnostique. Les thèmes impliqués dans ce mythe sont les mêmes impliqués dans le mythe gnostique et développés dans le même ordre : la cosmologie, la théologie, l'anthropologie et l'eschatologie. Si la structure du mythe de Jonas imite celle du mythe gnostique sur la forme, il faut noter que, dans le fond, le mythe jonassien est opposé presque de tout point de vue au mythe gnostique. Notamment sur les trois premiers points, car en ce qui concerne l'eschatologie, qu'on soit dans l'un comme dans l'autre, le salut de Dieu est corrélé à celui de l'homme, même si la conduite requise du côté de l'homme pour que Dieu retrouve son être primordial n'est pas la même dans chaque cas.

Le mythe s'ouvre aussi sur l'origine du monde et de l'homme. Le premier moment c'est le renoncement de Dieu à l'intégrité de son être, pour se livrer dans la grande aventure du devenir. Au commencement écrit-il, « *par un choix insondable, le fond de l'Être divin décida de se livrer au hasard, au risque, à la diversité infinie du devenir*[211] ». Dieu fait l'expérience de lui-même en devenir à travers la formation de la matière, puis l'apparition de la vie et son développement en une infinité de forme variées. Une aventure qui met en jeu l'entièreté de l'être divin. Aucune parcelle de son être n'est épargnée. Dans ce renoncement qui engage l'être total, Dieu s'en remet au hasard du devenir cosmique. Dans ce premier

[211] H. JONAS, *Le Concept de Dieu après Auschwitz : une voix juive*, trad. P. Ivernel, Paris Ed. Payot & Rivages, 9. éd, 1994, p.15.

moment, on peut noter que le « s'en remettre au hasard cosmique » signifie que, dès le moment où Dieu s'est engagé dans cette gigantesque aventure, il a renoncé aux propriétés d'omniscience et d'omnipotence. Comme le dit Marie-Geneviève Pinsart, bien que Jonas ne décrive pas l'essence de Dieu avant la création, on peut, à partir de la description qu'il fait de l'état divin au moment de la création, déduire que « *Dieu possédait auparavant une ''intégrité'' dont il s'est départi avec la création, qu'il y avait un ''fond divin de l'Être'' et que Dieu avait un ''Être propre''. Si la création est un « acte de souveraineté absolue », nous pouvons supposer que la puissance divine était auparavant illimitée*[212] ».

Ce qu'il adviendra de lui au cours de cette aventure, il ne peut le prédire à l'avance. Il peut tout au plus espérer regagner son intégrité au terme de cette aventure, mais assume aussi le risque de la perdre comme dans un pari. Pour que le monde soit et qu'il existe par lui-même, Dieu a renoncé à son Être propre ; « *il s'est dépouillé de sa divinité, afin d'obtenir celle-ci en retour, de l'odyssée des temps, donc chargé de la récolte fortuite d'une imprévisible expérience temporelle*[213] ». L'aventure dans laquelle il se lance lui est totalement inconnue et imprédictible, il s'engage à créer le monde non pas dans l'ignorance totale de la situation dans laquelle il se met, mais dans l'incertitude de l'issue de cette situation. En fait la situation ressemble à celle d'un parieur, qui met en jeu tout ce qu'il possède ; l'enjeu est énorme, puisque s'il perd, il perd tout, mais s'il gagne, il regagne tout.

Du point de vue théologique, le mythe jonassien rejette l'idée d'une théologie dualiste. Ce ne sont pas des puissances opposées à la sagesse de Dieu qui ont créé le monde, mais Dieu dans sa volonté, sans y être poussé ou contraint de l'extérieur. Conséquence immédiate et en opposition avec le mythe gnostique, Dieu ayant voulu volontairement le monde, il n'y a pas de puissances contre lesquelles l'homme et lui devraient faire bloc pour triompher. Mais comme le fait remarquer Marie-Geneviève Pinsart, « *Jonas recourt indistinctement à deux appellations : ''Dieu'' et ''l'être qui possède un fond divin''. Il envisage d'emblée dit-elle, l'intégrité divine sous l'angle problématique de la dualité sous-jacente, d'une ouverture possible à l'altérité* ». Certes elle explique que la possibilité d'une articulation entre l'Être et le fond divin de l'être peut être comprise comme l'indice d'une finalité divine, celle d'actualiser cette actualisation jusqu'alors potentielle en Dieu par l'acte créateur du monde. Au sens où la création du monde et le devenir de celui-ci auraient pour finalité de conférer à

[212] Marie-Geneviève Pinsart, Jonas et la liberté, Dimension théologiques ontologiques éthiques et politiques, Vrin, Paris, 2002, p.39.
[213] H. JONAS, *Le Concept de Dieu après Auschwitz, op.cit*., p.16.

Dieu une intégrité véritable, intégrité qui serait acquise par la concrétisation de tous les modes possibles de déterminations.

Pour le gnosticisme le monde provient d'un drame divin, d'une chute, donc d'un accident. Alors que pour Jonas le monde est voulu par Dieu lui-même et valorisé en tant que lieu de sa renaissance. Dieu juge que la création est bonne. Ce jugement signifie que Dieu est satisfait de son expérience, ou que les premiers résultats de cette expérience le réjouissent. Ce moment marque surtout la valorisation du monde par Dieu lui-même. Ainsi la conséquence du mythe de Jonas pour la relation Dieu, l'homme et le monde sera différente de celle qui découle du drame pré-cosmique. Logiquement, puisque le monde est voulu par Dieu, alors l'homme n'est pas opposé au monde, au contraire, comme le monde est valorisé par Dieu lui-même, l'homme aussi valorise le monde. C'est donc un rapport Dieu, monde et homme harmonieux et interdépendant. Le rapport de Dieu au monde est identique au rapport homme monde. Puisque Dieu a voulu le monde, l'homme aussi veut le monde. Ce moment est en effet l'élément important de la théorie de Jonas, car il permet justement de rejeter le nihilisme et de fonder dans l'être même de Dieu la valeur du monde. La valorisation du monde par Dieu lui-même amène Jonas à chercher l'unité ontologique et épistémologique.

Du point de vue anthropologique, la méfiance à l'égard du corps et des sentiments humains exprimée par le gnosticisme, n'aura pas lieu d'être chez Jonas, puisque le corps et les sentiments étant voulus, si on peut le dire ainsi, par Dieu lui-même d'une certaine manière, constituent une source épistémologique de première importance. Aussi, la vertu n'est plus à rejeter chez Jonas, car elle constitue le seul espoir que Dieu retrouve son intégrité. Ainsi, le dualisme anthropologique est rejeté au profit d'un monisme où le corps et l'esprit sont une totalité existentielle, ce qui permet justement de fonder l'unité de l'ontologie et de l'épistémologie.

En outre, ce moment introduit l'idée d'inquiétude divine qui surgit avec l'apparition de l'homme. Avec l'homme, Dieu commence à trembler. Dieu commence à craindre, à appréhender le dénouement de cette aventure. Jonas écrit à cet effet qu'avec l'apparition de l'homme, la transcendance s'est éveillée à elle-même, « *et elle accompagne désormais les actions de ce dernier en retenant son souffle, avec l'espoir du demandeur, dans la joie et dans la tristesse, dans la satisfaction et dans la désillusion, se rendant […] sensible à lui, sans pourtant intervenir dans la dynamique du théâtre du monde*[214] ». Pourquoi l'apparition de

[214] *Id*., p.22.

l'homme fit-elle peur à Dieu ? parce qu'à la différence d'autres formes de vie, l'homme dispose de la faculté de connaitre, du pouvoir et de la liberté. La question que se pose Dieu qui n'a rien prévu à l'avance de ce qui adviendrait et qui n'a gardé aucun pouvoir d'intervention dans le cours du devenir cosmique est : comment l'homme va-t-il utiliser le pouvoir et la liberté dont il dispose ? Cela signifie aussi que Dieu n'a pas planifié de mode d'emploi des potentialités avec lesquelles la vie émergerait. Il s'est lancé dans cette aventure sans précaution aucune. Dieu souffre désormais, car il réalise que l'homme peine à assurer convenablement cette tâche, alors qu'il est tenu par l'incapacité de réagir, au nom de son propre principe d'auto-retrait irrémédiable de sa toute puissance dans le temps et l'espace. L'effacement du pouvoir divin, pour une immanence non troublée par l'ingérence de sa transcendance, annonce les thèmes de pouvoir et de liberté qui serviront de principes essentiels à Jonas, pour l'ancrage ontologique de la responsabilité de l'homme.

Ce qu'on comprend dans ce mythe cosmique, en partant des éléments qui par comparaison s'opposent au gnosticisme, c'est le souci de Jonas, d'enraciner la liberté de l'homme, non dans un dessein volontaire de Dieu, mais dans le hasard du devenir. En effet, si la création chez Jonas est voulue par Dieu, elle ne l'est pas en un sens radical comme chez Spinoza, où les modes d'êtres sont aussi voulus tels qu'ils sont, mais elle est voulue seulement au niveau de la prise de la décision de créer. Une décision prise et ensuite livrée au hasard du devenir. Le résultat de la création n'est voulu que comme acte assumé, puisque rien n'a été engendré en connaissance de cause. Cette cosmologie dépouille Dieu de tous ses attributs anciens, notamment de son omniscience et de son omnipuissance.

Le Dieu ainsi décrit, diffère profondément du Dieu spinozien sous le rapport de la puissance, de la connaissance et de l'être. Et d'ailleurs, Jonas dans l'explication de son mythe, sape le concept cher à Spinoza de la toute-puissance de Dieu. En effet, il démontre que le concept de toute puissance est vide en dehors d'une relation de force, tout comme le concept de liberté est creux en l'absence de la nécessité. Loin de là, dit-il, la liberté ne commence pas où s'arrête la nécessité. Elle existe et s'anime en se mesurant à cette nécessité. De même aussi, la puissance existe et s'affirme en se mesurant à la puissance. Comme il le dit, « *séparer la liberté du règne de la nécessité, c'est lui enlever son objet, elle devient aussi nulle, hors cet empire, qu'une force ne rencontrant pas de résistance*[215] ». Sa démonstration est rigoureusement logique, car il montre que la puissance n'est telle que par rapport à de la résistance, extérieure ou intérieure. Mais si rien n'oppose de résistance à une puissance, alors

[215] *Id*., p.31.

cette puissance est vaine. Ainsi, le concept de toute puissance est une notion en soi contradictoire, vouée à s'abolir elle-même, voire dépourvu de sens :

> la puissance absolue, totale, signifie une puissance qui n'est limitée par rien, pas même par l'existence de quelque chose d'autre en soi, de quelque chose d'extérieur à elle qui soit différente d'elle. Car la simple existence d'un tel autre représenterait déjà une limitation, et l'unique puissance devrait forcement anéantir cet autre afin de persévérer dans l'absoluité. La puissance absolue dès lors n'a dans sa solitude aucun objet sur lequel agir. Puissance dépourvue d'objet, c'est alors une puissance dépourvue de pouvoir, qui s'abolit elle-même. « Tout », ici, équivaut à rien. Pour qu'elle puisse agir, il faut qu'existe quelque chose d'autre ; et aussitôt que cet autre est là, elle n'est plus toute puissante, bien que sa puissance, comparée au reste, puisse se montrer aussi supérieure qu'on le veut ([216]).

C'est vrai que cette démonstration est infaillible, car parler de toute puissance s'il n'y a rien contre quoi cette puissance résiste, et sur quoi elle l'emporte en force, c'est quand même difficile à concevoir. Car on ne peut dire d'une chose qu'elle est plus qu'une autre qu'en comparaison d'une autre. En effet dans le langage ordinaire, dire de quelque chose qu'elle est toute puissante, c'est affirmer qu'elle ne succombe à aucune autre force, ou qu'aucune autre force ne lui résiste. La puissance est donc un concept relationnel qu'on utilise pour comparer des forces en présence entre elles. Si donc aucun objet n'oppose de la résistance à une puissance, cette puissance est aussi inexistante qu'un talent caché. Jonas a raison de dire que

> la puissance est un concept relationnel et exige une relation à plusieurs pôles. [De sorte que], la puissance qui ne rencontre aucune résistance chez son partenaire de référence équivaut en soi à une non-puissance. La puissance ne vient à s'exercer qu'en rapport avec quelque chose qui de son côté a puissance. Car la puissance si elle ne doit pas rester vaine, réside dans la capacité de vaincre quelque chose ; et l'existence d'un autre suffit à fournir cette condition ([217]).

Le concept de toute puissance, cher à Spinoza, est révoqué comme une absurdité logique et ontologique au profit de la conception judéo-chrétienne qui consacre la toute-puissance de Dieu par comparaison à celle des forces du mal. Si la toute-puissance se dit d'une force qui vainc tout, alors c'est à juste titre que le Dieu judéo-chrétien est dit tout puissant, car il a fait montre de cette toute puissance en vainquant les forces contraires. Bien que cela ne soit pas le sens que Jonas donne à ce terme, il s'en rapproche tout de même, car il dit que ce sur quoi la puissance agit doit avoir une puissance intrinsèque, même si cette

[216] *Id*., p.32.
[217] *Id*., p.33.

dernière provient de la première, et fut originairement dispensée à son détenteur en même temps que l'existence par un renoncement à soi de la puissance illimitée, cela dans l'acte de création justement[218].

Cette idée corrobore celle déjà énoncée précédemment d'un Dieu qui, en renonçant à son être propre pour que le monde soit, délègue à d'autres acteurs quelque chose à faire de sorte que son souci dépende d'eux. « *Par un acte insondable, ou d'amour, ou qu'elle qu'ait pu être la divine motivation, il a renoncé à garantir sa propre satisfaction envers lui-même et par sa propre puissance, après qu'il eut déjà renoncé, par la création elle-même, à être tout en tout*[219] ». Le projet de Jonas ici, est d'expliquer la non intervention de Dieu lors des massacres à Auschwitz. Plutôt que de réduire toutes les idées fondatrices de la croyance en un Dieu hyper puissant qui délivre toujours son peuple des situations périlleuses, il lui faut construire un autre concept de Dieu, qui pourrait justifier la foi juive, en même temps qu'il rend intelligibles les massacres d'Auschwitz. Jonas interprète alors la non-intervention de Dieu à Auschwitz non comme le signe de son absence, mais comme l'indice de son impuissance : si Dieu n'est pas intervenu, ce n'est point qu'il ne le voulait pas, mais parce qu'il ne le pouvait pas. Si Dieu ne peut pas intervenir dans le cours du devenir, c'est parce qu'il a légué à d'autres acteurs le soin de son souci, cela justifie que ces autres acteurs doivent en prendre soin.

La critique du concept de toute puissance divine, telle qu'elle est ressort à travers cette démonstration, est clairement infaillible si les vieilles catégories théologiques dont il est question visent le concept du Dieu judéo-chrétien. Mais à condition de préciser comme le fait Jonas, que cette expérience n'est pas l'expression d'une sanction divine pour les fautes commises, encore moins une expérience de martyre au nom de la foi. En outre, bien que le concept de « toute puissance de Dieu » se rencontre aussi dans la métaphysique de Spinoza, à y voir de près, cette critique ne touche pas le concept spinozien. En effet, chez Spinoza, la puissance ne se dit pas, par comparaison à une autre puissance, mais par la perfection d'une chose relativement à sa propre nature. La toute-puissance de Dieu ne se dit pas par comparaison à une autre puissance, mais par comparaison à la définition du concept même de Dieu. Par réalité et par perfection, Spinoza n'entend qu'une seule chose ; or, la puissance se dit par rapport à la perfection d'une chose considérée selon sa nature seule. Donc, lorsque Spinoza dit que Dieu est tout puissant, il ne dit pas autre chose sinon que Dieu est tout parfait,

[218] *Id*., p.33.
[219] *Id*., p.30.

c'est-à-dire qu'on ne peut concevoir selon la définition de son concept aucune imperfection en lui. Parfait au plus haut point, de sorte que nulle imperfection, c'est-à-dire impuissance n'est à imputer à Dieu. Il faut remarquer que chez Spinoza, la comparaison est un mode de penser humain, qui nous permet d'évaluer des choses entre elles ; alors qu'en réalité, chaque chose est singulière, et n'est comparable à aucune autre d'un point de vue de la puissance de Dieu. De sorte que si on se place du point de vue de la métaphysique de Spinoza, il serait sans doute difficile de concevoir l'idée d'une responsabilité humaine à l'égard du destin divin. Toutefois, la reconstruction du concept de Dieu dans les catégories d'impuissance et de vulnérabilité, permet d'expliquer la vulnérabilité de la nature et donc de légitimer ontologiquement la responsabilité de l'homme à son égard.

5.2 Impuissance de Dieu et vulnérabilité de la nature chez Jonas

L'idée originale qui ressort de ce mythe, c'est celle de la déconstruction des propriétés traditionnelles de Dieu comme l'omnipotence et l'omniscience. Celle-ci prépare l'idée de la responsabilité à l'égard de la nature, car Dieu ne peut assurer la préservation de son œuvre, dans la mesure où en renonçant à l'entièreté de son être divin, il a concédé à d'autres le pouvoir d'agir dans son œuvre. Ce mythe implique que d'un point de vue théologique, Dieu n'est pas, comme le Dieu chrétien, le même de toute éternité, il est en devenir. Son devenir étant entre les mains de l'homme, Dieu est vulnérable, car il n'a pas le pouvoir d'intervenir dans le cours de son aventure pour modifier les choses de sorte à se garantir au terme le salut. Non seulement le Dieu pensé après Auschwitz se distingue du Dieu de la tradition judéo-chrétienne, mais il se distingue aussi du Dieu selon le concept de Spinoza, puisque c'est un Dieu qui pâtit des actions de l'homme, et dont le salut dépend du souci de l'homme à son égard. Contre la tradition judéo-chrétienne qui affirme la toute-puissance de Dieu à agir dans le cours de l'histoire en le modifiant en faveur de ses élus, Jonas déclare Dieu impuissant à intervenir dans le cours des événements. Mais à la différence des modernes qui suppriment l'idée d'une finalité divine dans la nature, il réintègre cette idée dans la nature, mais en inversant cette fois-ci les rôles respectifs de Dieu et de l'homme. C'était l'homme qui attendait quelque chose de Dieu, maintenant c'est Dieu qui attend de l'homme le souci à son égard.

Ce qui confère donc à l'homme une responsabilité à l'égard de Dieu lui-même, puisque le salut de ce dernier, repose sur les seules épaules de l'homme. Aussi, bien que les

facultés qui échoient à l'homme dans ce devenir hasardeux ne soient que le résultat hasardeux d'une activité hasardeuse, il n'en demeure pas moins que l'homme doit assumer la tâche qui lui incombe eu égard à la spécificité de son être (image de Dieu) à l'égard de Dieu en guise de solidarité. Un heureux hasard ou un malheureux hasard, on ne le saura qu'au terme de cette aventure du devenir. Ce que nous voulions dire à travers ceci, c'est que dans de telles conditions, la liberté est donc le sort de l'homme, et c'est sans doute pour cela que Jonas parle du fardeau de la liberté. Finalement Dieu lui-même ne peut plus rien pour son salut, mais l'homme, grâce à la vertu, pourra assurer le salut divin.

C'est le deuxième moment qui révèle que Dieu est privé de toute possibilité d'intervention dans le cours de cette aventure. Jonas estime qu'il est plus raisonnable d'admettre que Dieu a laissé à d'autres acteurs, en l'occurrence les hommes, « *quelque chose à faire, de sorte que son souci dépend d'eux*[220] », c'est-à-dire une mission qui porterait en son objet le souci divin d'un devenir historique assuré avec bonté.

Car, en plus du raisonnement qui précède, il reste *a priori* incompréhensible théologiquement de concevoir un Dieu qui est à la fois absolument bon et absolument tout puissant, mais qui tolère néanmoins le monde tel qu'il peut nous être horrible. On verra que cette posture que Jonas adopte ici, est l'alternative pour ne pas tomber dans l'acosmisme auquel est parvenu le gnosticisme, pour expliquer l'existence du mal qui contraste clairement avec l'idée d'un Dieu infiniment bon, ou celle de l'athéisme qui supprime l'idée d'un Dieu pour expliquer la présence du mal. La façon la plus adéquate pour appréhender l'absence de Dieu et son mutisme, est de concevoir que Dieu a légué à l'homme, individu chez qui s'accomplit au plus point la subjectivité de soi, toute la responsabilité du monde et de son propre salut. Dieu, après s'être entièrement donné dans le monde en devenir, n'a plus rien à lui offrir : c'est maintenant à l'homme de lui donner.

Le quatrième moment aboutit sur le destin de Dieu qui, dès le départ, placé entre les mains du hasard du devenir, est maintenant entre les mains de l'homme, puisque la réintégration de son intégrité dépendra de ce que l'homme fera de son pouvoir, de sa liberté : la réussite ou l'échec du pari que Dieu a fait avec la création repose sur les seules épaules humaines. En ce qui concerne l'eschatologie, l'intégrité primordiale de Dieu ayant été mis en jeu, son salut et celui de l'homme dépendent de l'usage que l'homme fera de son pouvoir de connaissance et de liberté. Le mythe ne prédit pas l'assurance que Dieu retrouve un jour son intégrité, mais tout du moins l'espère-t-il. Si le mythe se termine sur l'épisode du salut divin,

[220] *Idem*, pp. 26-28.

on le voit, ce salut n'advient qu'à partir du moment où l'homme réalise son salut. Le salut de Dieu est médiatisé ici par celui de l'homme comme Jonas l'exprime clairement dans son article *L'immortalité et l'esprit moderne* :

> ce ne sont pas les acteurs, lesquels doivent toujours disparaître, mais leurs actions qui pénètrent la divinité en devenir et qui forment de façon indélébile son image à jamais indistincte. C'est le destin même de Dieu, son action ou sa destruction qui est en jeu dans cet univers au processus inconnu duquel il a abandonné sa substance, et l'homme est ainsi devenu le dépositaire principal de cette confiance suprême toujours susceptible d'être trahie. On peut dire en un sens que l'homme tient le sort de la déité entre ses mains. ([221])

Le sentiment de responsabilité, implique de se soucier de Dieu. La destinée première de l'homme dans cette histoire est de veiller à restaurer l'intégrité même de Dieu. Car, « *c'est dans le terrible impact sur le destin divin, dans leur effet sur l'état entier de l'Être éternel, que réside l'immoralité humaine*[222] ».

En outre, les destins humain et divin sont-ils intimement liés et leur aliénation est corrélative. Ce qui change ici par rapport au récit biblique, c'est que les attentes sont inversées. Ici, c'est le salut de Dieu qui dépend de l'homme et non le salut de l'homme qui dépend de Dieu. En se lançant dans cette aventure, Dieu s'est dépouillé de sa divinité tout comme le parieur se dépouille de ses biens. Ce qu'il a parié ne lui appartient plus avant de le retrouver à l'issu du jeu s'il est gagnant.

Mais suivant la logique du pari, il se pourrait que cette intégrité ne soit jamais retrouvée. En effet, l'ouverture de l'Être divin à l'altérité explique l'être-au-monde-de Dieu, mais le concept d'altérité traduit aussi l'idée d'une relation à autre que soi. Or, cette altérité, telle que cela est expliqué dans le phénomène de la vie, signifie existence en danger. Et c'est d'ailleurs ce à quoi laisse penser l'eschatologie du mythe, puisque désormais le sort de l'Être divin dépend fortement de l'usage que l'homme fera de son pouvoir de liberté. C'est pourquoi son destin est laissé au hasard puisqu'il ne sait pas comment l'homme va utiliser les atouts dont il dispose. Ce mythe, bien qu'il nous fournisse les clés de compréhension de la théologie rationnelle de Jonas, nous a surtout permis de cerner l'ancrage de la responsabilité ontologique de l'homme à l'égard de la nature. Au regard du mythe, il nous semble que le souci de Jonas est que Dieu puisse retrouver son intégrité primordiale au terme de cette

[221] H. JONAS *Entre le néant et l'éternité*, trad. S. COURTINE-DENAMY, Paris, Belin, 1996, p.120.
[222] H. JONAS, *Le Concept de Dieu après Auschwitz, op.cit.*, p.22.

aventure, et cela passe par la sagesse de l'homme. Mais aussi, ce qui se dessine au travers du mythe, c'est bien l'idée d'une finalité à l'œuvre dans la création du monde. De là, nous voyons clairement les points métaphysiques sur lesquels la pensée de Jonas contredit celle de Spinoza.

Le Dieu de Jonas est vulnérable, épuisé par l'aventure du devenir, alors que le Dieu de Spinoza est tout puissant, car il ne produit pas ses effets hors de lui, mais en lui-même, la puissance de la nature n'est rien d'autre que la puissance de Dieu. Le mythe donne la réponse à la question de savoir pourquoi l'étant devrait endosser une telle responsabilité, et les ressources qui lui permettent d'assumer cette charge. D'où l'idée d'une responsabilité ontologiquement fondée dans l'être de l'homme. Comme l'écrit Nathalie Frogneux dans la présentation de Puissance ou impuissance de la subjectivité,

> la cosmologie qui découle de l'hypothèse d'une création par retrait et auto-négation du créateur, […] maximise la responsabilité humaine : l'homme apparaît comme l'unique garant d'une réalité où se déploie son action libre. Ce double constat d'une immanence divine au monde et d'une transcendance de la liberté humaine converge vers la responsabilité humaine fondée cosmologiquement, et qui se découvre exclusive et incessible ([223]).

Dans ce qui précède, nous sommes partis de l'idée commune à Spinoza et à Jonas selon laquelle les crises qui affectent leur siècle sont en partie d'origines gnoséologique. Partant de ce constat, Spinoza et Jonas entreprennent de refonder la connaissance, c'est-à-dire de reconstruire le concept de Dieu en vue d'une compréhension plus adéquate de la nature et de la place de l'homme en son sein. Cependant, Dieu, tout en gardant le même nom que l'ancien Maître de l'univers, occupe une place et reçoit une définition entièrement nouvelle dans chaque reconstruction. Le point commun à ces Dieux ainsi reconstruits, se rencontre dans le rejet du dualisme monde et Dieu. Autrement dit, aussi bien pour Jonas que pour Spinoza, Dieu est l'unique producteur du monde, il l'a produit sans être contraint par des puissances extérieures. Ainsi le monde est-il le reflet de la volonté de Dieu. Toutefois, le Dieu de Spinoza reste tout puissant, mais en un sens différent de celui de la tradition judéo-chrétienne, car il lui est impossible d'intervenir dans le cours des événements. Alors que le Dieu de Jonas est privé de la possibilité d'intervenir dans le monde parce qu'il est impuissant. Non pas par faiblesse, mais par épuisement et essentiellement par souci de laisser libre les

[223] N. FROGNEUX, « Présentation», dans H. JONAS, *Puissance ou impuissance de la subjectivité?: le problème psychophysique aux avant-postes du Principe responsabilité*, Paris, Ed. du Cerf, 2000, p.20.

êtres dont il est la cause à proportion de leur nature. Ce qui le rend aussi différent du Dieu de la tradition judéo-chrétienne sur le rapport à la puissance.

Dans la partie qui suit, nous allons étudier les enjeux ontologiques des déterminations intrinsèques des choses chez Spinoza et Jonas, afin de démontrer en quel sens l'antifinalisme de Spinoza nous parait à bien des égards servir la thèse de la valeur intrinsèque de la nature. Le but de cette partie étant de démontrer que l'antifinalisme spinozien et le finalisme jonassien, procèdent par des méthodologies diamétralement opposées, mais partagent une proximité de but quant à la nature du rapport que l'homme entretient avec la nature.

Deuxième Partie : Enjeux ontologiques des déterminations intrinsèques comme fondement des rapports entre choses finies.

Dans la partie qui précède, nous avons considéré la crise de la nature comme un phénomène réel, dont les manifestations sont de plus en plus palpables. Cette crise est imputée par Jonas aux développements extraordinaires des technologies modernes, mais dont les racines métaphysiques apparaissent comme des syndromes du gnosticisme antique. En comparant la métaphysique de Spinoza à celle de la science moderne, il nous est apparu qu'on ne pouvait pas indifféremment considérer la première comme identique à la seconde, si on s'en tient aux éléments caractéristiques de cette métaphysique de la science moderne, notamment le dualisme qui la fonde et l'acosmisme qui en est la conséquence évidente. En considérant cette divergence fondamentale que Jonas oublie de prendre en compte, nous voulons établir que l'antifinalisme de Spinoza est du type anti-anthropocentrique et non anti-ontologique, ce qui ne signifie pas non plus que la finalité observable dans la nature soit ontothéologique[224]. L'étude des enjeux ontologiques des déterminations intrinsèques des choses chez Spinoza et Jonas nous permettra de saisir les enjeux éthiques des théories finaliste et antifinaliste.

[224] Dans la perspective de Jonas, nous employons ce terme pour désigner la thèse qui admet que les fins dans la nature sont assignées par un Dieu (ou des dieux).

6 Chapitre VI : Cosmologie spinozienne en rupture avec l'acosmisme

6.1 Les modes infinis

Les différents aspects de la causalité divine que nous venons d'évoquer nous ont permis de comprendre en quel sens Dieu est cause. Nous avons vu qu'il est cause en plusieurs sens, excepté transitive, accidentelle et contrainte. Les différents aspects de la causalité que revêt son être font de lui, absolument parlant, la cause de tout. Cependant, il n'est pas cause de tout de façon immédiate. De la cause par soi aux modes finis ou effets finis, il y a chez Spinoza des êtres intermédiaires qui sont des modes infinis et éternels. Or l'éternité tout comme l'infinité, sont les propres de ce qui existe absolument par soi. De fait, ils ne pourraient appartenir à ce qui existe par autre chose. Pourtant Spinoza parle bel et bien des modes infinis et éternels ; comment se fait-il qu'ils aient les propriétés de la cause par soi ? Les modes infinis sont des modifications nécessaires de l'attribut dont ils sont l'effet. Ainsi qu'on peut le lire dans la proposition 21 d'*Éthique* I, « *tout ce qui suit de la nature d'un attribut de Dieu prise absolument, a toujours dû exister et est infini, autrement dit est infini et éternel par la vertu de cet attribut* ». En tant que modification de l'attribut de Dieu pris absolument, le mode infini tire son éternité et son infinité de sa cause en tant qu'elle existe nécessairement par soi. L'éternité des modes infinis ne provient donc pas de leur propre puissance d'exister, puisqu'ils sont en autre chose, mais de la cause par laquelle ils existent. L'éternité dans ces conditions, dit Gueroult, « *n'est plus la nécessité absolue d'exister par soi, mais nécessité d'exister par un autre, d'une existence absolue et sans limite*[225] ».

En réalité, suivant la définition 2 de l'*Éthique* I, « *cette chose est dite finie en son genre, qui peut être limitée par une autre de même nature…* », c'est l'absence de limite qui fonde le caractère éternel des modes infinis. Étant uniques en leur genre, puisque dérivés immédiatement de l'attribut dont ils sont l'effet, les modes infinis héritent des propriétés de leur cause. Et pour le dire simplement, l'unicité garantit l'éternité, puisqu'étant unique en leur genre, il n'y a point de risque qu'ils se trouvent limités, d'autant plus que la limite n'est possible que par la rencontre avec les êtres de même genre. Il en sera de même de toutes les propriétés qui, appartenant à Dieu absolument, seront dérivées sur le mode infini par la vertu de l'attribut dont il est effet. Ce sera donc des propriétés héritées et non empruntées comme le

[225] *Id*., p.309.

dit Gueroult, puisqu'elles appartiennent au mode infini sempiternellement, comme on le lit à la proposition 22 d'*Éthique* I : « *tout ce qui suit d'un attribut de Dieu en tant qu'il est affecté d'une modification qui par la vertu de cet attribut existe nécessairement et est infini doit aussi exister nécessairement et être infini* ». Aussi bien la proposition 21 que la 22, qui fait certes allusion à des modes infinis produits différemment, l'un immédiatement et l'autre médiatement, confère aux modes infinis quels qu'ils soient, les propriétés de l'attribut qui les cause. Mais des modes infinis aux modes finis, il n'y a pas un héritage parfait des propriétés, mais seulement une extension de celles-ci aux effets finis. La productivité divine est donc essentiellement un processus de modifications des attributs divins aux modes infinis, des modes infinis aux modes finis. Comme le fait remarquer Gueroult, la modification des attributs divins en mode finis nécessite d'abord que l'attribut produise

> un et même deux modes infinis, requérant chacun toute la puissance causale de sa nature (c'est-à-dire autant qu'il en faut pour produire avec eux l'infinité des modes finis), et tels que chacun soit coextensif à l'infinité de l'attribut de la même façon que le sont tous ensemble l'infinité des modes finis, lesquels ne sont rien d'autre que les parties du mode infini soit immédiat soit médiat.[226]

De là, il apparaît que Dieu, en tant que cause première, est cause nécessaire de tous ses modes, de sorte que « *l'ensemble infini des modes finis constitue une unique chose ou mode infini, produite dans l'éternité… par la nature absolue de Dieu*[227]. »

Considérons ce que nous disions à propos de la cause émanative et de la cause active. Nous supposions que si l'émanative se distinguait de l'active, il y aurait probablement un écart entre ce que Dieu conçoit et ce qu'il produit. De sorte que les choses ne seraient pas produites aussi parfaites qu'elles sont dans son Idée. Ainsi y aurait-il un décalage entre ce que Dieu en tant que cause émanative conçoit et ce que Dieu en tant que cause active produit. Ce décalage poserait en effet un hiatus entre Dieu et les choses, puisque ces dernières ne seraient pas l'effet de ce que Dieu conçoit, mais d'une cause qui serait incapable de produire exactement ce que Dieu conçoit. Ce qui, nous l'avons dit, serait une imperfection en Dieu, de ne pouvoir produire ce qu'il conçoit. Nous avons donc démontré que si l'on voulait penser un Dieu sans contradiction, il fallait absolument poser l'identité de la cause émanative et de l'active. Que ces deux dénominations expriment deux aspects de la puissance de Dieu, qui en réalité ne font qu'un, puisque l'un est corrélatif à l'autre. Cela posé, il est alors évident par soi que les choses sont des effets de la puissance de Dieu.

---

[226] *Id*., p.312.
[227] *Idem.*

Au regard de ce qui précède, il résulte que la puissance s'identifie à la capacité de produire des effets, donc d'être cause. Ainsi peut-on définir la puissance chez Spinoza comme la capacité de produire des effets. En dépassant certaines oppositions de la classification traditionnelle de la causalité, Spinoza parvient à démontrer que les différents aspects de la causalité que revêt son être font de Dieu la cause absolue de toute réalité. L'identification de l'active et de l'émanative, permet de comprendre la productivité de tous les attributs et de leurs effets. Cette identification pose donc la nécessité des modes. Puisque d'une cause donnée des effets doivent nécessairement suivre, il en résulte que de la position de Dieu comme cause absolument émanative, on doit conclure l'existence nécessaire d'une infinité d'effets.

Cette position garantit non seulement l'impossibilité qu'un obstacle quelconque puisse l'empêcher de produire son effet, mais aussi l'impossibilité d'être incité par une cause extérieure. Quand on dit que Dieu est la cause principale, on n'entend pas par-là, qu'il puisse être aidé par une cause excitatrice ou instrumentale, car rien n'existe hors de lui qui puisse l'inciter à produire. À la limite, on peut dire qu'il est aidé par la prédisposition interne, qui est en réalité sa nature même. D'où le fait qu'il est cause libre ou nécessaire, puisqu'il agit par la nécessité de sa nature. En effet, étant cause de soi, il produit ses effets conformément à l'impulsion de sa nature. Et en tant que cause universelle, il produit en une infinité de modes, en une infinité d'espèces, c'est-à-dire tout le réel.

Ainsi est posé le principe de la raison suffisante. Principe d'après lequel chaque chose qui existe, a une cause pour laquelle elle existe. « *Pour toute chose il doit y avoir une cause, ou raison assignable, pourquoi elle existe […] cette raison ou cause d'ailleurs doit être contenue dans la nature de la chose ou bien hors d'elle*[228] ». Le principe de la raison suffisante exclut donc, dans le spinozisme, la possibilité que quelque chose se produise *ex-nihilo*. L'affirmation de l'existence par soi de la cause de soi dans la première définition qui ouvre l'*Éthique* pose la présence immanente d'une cause intrinsèque à cette essence. Affirmer l'existence absolue d'une nature quelconque, c'est affirmer l'existence d'une cause première – cause qui serait à l'origine de tout. De même qu'il nous est impossible d'envisager que le néant puisse produire quelque chose, de même, la régression à l'infini des efficients est impossible. Nous devons donc admettre l'existence d'un efficient premier :

[228] *Eth*. I, prop. 10, dém.2.

> si nous voulons rapporter à une cause la substance qui est le principe des choses qui naissent de son attribut, nous aurons aussi à chercher la cause de cette cause, et de nouveau la cause de cette cause, et cela à l'infini. De telle sorte que s'il faut enfin s'arrêter et se reposer quelque part, autant le faire tout de suite dans cette substance unique ([229]).

Ce double constat, pose la cause de soi, comme cause première. En effet, puisqu'elle n'a besoin de rien d'autre pour exister, il faut conclure qu'elle existe d'elle-même, car *« ce qui ne peut être conçu par le moyen d'une autre chose, doit être conçu par soi*[230] *»*. Si vous niez cela, supposez que la cause de soi n'ait pas toujours existé, quelle nécessité lui aurait donné naissance à un certain moment, interroge Spinoza ? Il faut donc admettre qu'elle a toujours existé, car, *« si une substance n'existe pas, il est impossible qu'elle commence à exister*[231] *»*. Dieu est donc celui qui est à l'origine des choses, à ce titre, il n'a pas pu être engendré par autre chose. En cela, il est premier dans l'ordre des causes, car n'ayant pas été engendré, il est antérieur à toutes ses affections. Comme nous le disions déjà, en tant que cause de soi, il est nécessairement la cause première de toute chose. En considérant la totalité de la nature comme l'expression de la nature de Dieu, Spinoza identifie Dieu à la nature.

6.2 Les modes finis

Lorsque à la proposition 15 de l'*Éthique* Spinoza pose de façon absolue que Dieu est cause de tout : « *rien ne peut sans Dieu ni être ni être conçu* », il n'affirme pas seulement par-là que Dieu est cause des choses, mais affirme aussi qu'il est cause de leur essence. Affirmer que rien ne peut sans Dieu ni être conçu, ni être, c'est affirmer que 1) tout est conçu par Dieu, c'est-à-dire que Dieu produit les essences de l'ensemble des choses singulières 2) que tout est par Dieu, c'est-à-dire que Dieu cause l'existence de l'ensemble des choses singulières. Cela est clairement dit dans la proposition 25 d'*Éthique* I : « *Dieu n'est pas seulement cause efficiente de l'existence des choses mais aussi de leur essence* ». Conséquence évidente : tout ce qui est a pour cause Dieu. Or, toute chose dépend de sa cause, donc les choses conçues par Dieu, ne peuvent être plus parfaites qu'il ne les conçoit. Il en résulte donc que les choses sont produites aussi parfaitement qu'elles sont conçues. On déduit donc de la perfection de la nature de Dieu, une productivité parfaite, car nous ne pouvons, sans contradiction, affirmer qu'il pouvait ne pas faire ce qu'il fait ou qu'il aurait pu ne pas pouvoir faire ce qu'il voulait

[229] Spinoza, *Court traité sur Dieu, l'homme et la béatitude,* 1878, p. 4.
[230] Spinoza, *Éthique, Ibid.*, part. I, axiomes II, p. 22.
[231] Spinoza, *Court traité sur Dieu l'homme et la béatitude, op.cit.,* p. 4.

faire. Ce serait en effet imputer à Dieu une imperfection, que de supposer qu'il pourrait ne pas faire parfaitement ce qu'il conçoit pourtant parfaitement. Ou ce qui revient au même, supposer qu'il pourrait concevoir plus parfaitement qu'il ne conçoit actuellement une chose. Donc nous devons conclure que les choses sont faites telles qu'elles sont conçues par Dieu. Par conséquent, elles sont parfaites telles qu'elles sont. Or être la cause aussi bien de l'essence que de l'existence, qu'est-ce que cela implique sur le plan ontologique et existentiel ?

Spinoza ne définit pas l'essence comme bon nombre de philosophes qui l'avaient définie en ces termes : appartient à l'essence d'une chose ce sans quoi elle ne peut ni être ni être conçue. En effet, nous avons montré ci-dessus l'incohérence qui disqualifie cette définition, quand il s'agit de l'appliquer aux modes finis. Pour lui, ce qui constitue l'essence d'une chose, c'est ce qui, une fois donné, suffit pour que la chose soit posée, et inversement, une fois ôté, suffit pour que la chose soit ôtée. L'essence d'une chose est ce qui pose son existence, et l'existence est ce qui affirme l'essence. Dans une étude très intéressante, sur le problème de la définition de l'essence de l'homme chez Spinoza, Julien Busse parvient à démontrer que chez Spinoza, il n'y a d'essence que du particulier et non du général. De ce point de vue, l'existence et l'essence dont Dieu est cause, ce n'est pas l'existence du genre ou de l'espèce, mais l'existence de chaque chose singulière. En outre, comme l'ordre et la connexion des idées est le même que l'ordre et la connexion des choses, le corps est ce qui affirme l'essence d'une chose. Ce qui implique que Dieu ne détermine pas seulement quant à l'essence, mais aussi quant à l'existence. Autrement dit, personne ne choisit son mode d'être et son mode d'agir.

Cette position de Spinoza s'oppose aussi bien à la thèse d'inspiration platonicienne qu'à celle d'inspiration aristotélicienne. Selon la première thèse, les essences sont des substances prototypes qui existeraient indépendamment de Dieu. Et l'activité de Dieu se limiterait à reproduire ces archétypes. L'objection que Spinoza adresse à la thèse platonicienne est que « *l'essence des choses produites par Dieu n'enveloppe l'existence* », proposition 14 *Éthique* I. Or, si ces essences prototypes existent indépendamment de Dieu, c'est que leur essence enveloppe l'existence, puisque ce qui existe par soi, existe nécessairement. Alors qui est la cause de ces êtres ?

Si pour toute chose qui existe, sa cause doit ou bien être recherchée dans la nature de la chose, ou bien hors de sa nature, alors, lorsque l'existence appartient à la nature de la chose, cela veut dire qu'elle est à elle-même sa propre cause ; or si l'existence n'appartient pas à sa nature, alors sa cause est autre chose qu'elle et doit être recherchée hors d'elle. « *Comme le*

premier cas ne se rencontre qu'en Dieu, il est démontré par-là que Dieu est cause de tout[232] », et qu'en dehors de Dieu rien n'existe par soi. Donc les archétypes platoniciens ne sont pas des substances, mais des Idées des choses conçues par Dieu. Souvenons-nous que, plus haut, nous avons fait voir qu'il appartient à la nature d'une substance d'exister. Si les essences finies sont des substances, alors elles existent par soi, mais il est dans la nature d'une substance d'être infinie, donc les essences finies sont une contradiction, et ne peuvent exister. Donc les essences finies ne sont pas des substances. Il en résulte donc que Dieu est cause des essences finies. Elles existent donc par Dieu et non indépendamment de lui.

Selon la thèse d'inspiration aristotélicienne, les essences finies existeraient hors de Dieu bien qu'ayant été conçues par lui, puisque ayant en elles leur propre principe de mouvement et de repos. Spinoza objecte que rien ne se suffit à lui-même pour persévérer dans l'existence par ses propres forces. L'objection de Spinoza, dit M. Gueroult, s'appuie sur la conception cartésienne selon laquelle

> ce qui a la force de conserver son existence doit avoir la force de se la donner, la conservation de l'existence n'étant que sa création continuée ; d'où il résulte que ce qui ne peut se causer ne peut se conserver, c'est-à-dire persévérer par soi seul dans l'existence ou la durée…d'où cette formule de Spinoza : Dieu n'est pas simplement la cause par quoi les choses commencent à exister…, mais aussi celle par quoi elles persévèrent dans leur existence ([233]).

Ainsi nous apparaît-il très clairement, que la conservation de l'existence des choses finies dépend de Dieu et non de leur propre force. Ce n'est donc pas par la force des choses, mais par celle de Dieu que celles-ci existent et se conservent dans leur existence. Non pas que les choses se conservent par la toute-puissance de Dieu, sinon elles seraient toutes également toutes puissantes. Mais que le *conatus* n'est rien d'autre en elles, que la puissance de Dieu dans les choses. Et par conséquent, ce par quoi les choses se conservent n'est rien d'autre que la puissance même de Dieu.

Ici est exprimée l'idée du panthéisme que M. Gueroult découvre dans la philosophie de Spinoza à travers l'immanence de Dieu aux choses. Cette immanence nous la concevons clairement non à partir de la proposition XVI, comme le démontre M. Gueroult, mais à partir de l'idée de « secours interne de Dieu » développé dans le *Traité théologico-politique* en son chapitre III. En effet, « *puisque la puissance de toutes les choses naturelles n'est rien d'autre*

[232] *Court traité*, chap.VI,
[233] M. GUEROULT, *Spinoza*, *op.cit.*

que la puissance de Dieu, qui produit et détermine tout, […] nous avons le droit d'appeler secours interne de Dieu tout ce dont la nature humaine peut disposer par sa seule puissance pour conserver son être[234] ». Ce qui est dit là de la nature humaine, est aussi valable pour la nature de toute chose. Or, nous avons dit que la puissance des choses n'est rien d'autre que la puissance de Dieu en elles. Dieu est dans les choses car c'est sa puissance, qui est le principe de mouvement et de vie des choses. Cette même idée est affirmée autrement dans le *Court traité*, au chapitre V intitulé « De la providence ». Dans ce chapitre en effet, l'auteur montre que la puissance par laquelle la nature entière et les choses particulières maintiennent et conservent leur être propre, n'est rien d'autre que l'expression de la sage puissance de Dieu par laquelle il conduit les choses.

Rien n'est donc laissé au petit bonheur de la contingence. Ainsi on ne verra pas, chez Spinoza, Dieu se repentant d'avoir rempli la nature d'autant de bêtes qu'il y a de vices, c'est pourquoi on ne le verra pas non plus vouloir améliorer ce qu'il fait. Cela résulte de ce *« que les choses ont été produites par Dieu avec une souveraine perfection, puisqu'elles ont suivi nécessairement d'une nature donnée qui est parfaite au plus haut point. Et nulle imperfection n'est par là imputée à Dieu ; car c'est sa perfection même qui nous contraint à l'affirmer*[235] ».

Compte tenu du fait que Dieu n'est pas seulement cause de l'existence de choses, mais aussi de leur essence, tout ce qui est, est nécessairement déterminé par Dieu. À ce propos, Spinoza affirme qu'*« il n'est rien donné de contingent dans la nature, mais tout y est déterminé par la nécessité de la nature divine à exister et à produire quelque effet d'une certaine manière*[236] ». Si quelque chose n'a point de cause de son existence, il est impossible qu'elle soit, or ce qui est contingent n'a point de cause, donc, rien de contingent ne peut être. Puisque rien n'est contingent, aussi bien l'être que l'essence des choses, cela implique que les choses n'auraient pas pu être produites autrement que comme elles le sont. Autrement dit, les choses n'auraient pas pu être déterminées d'une autre façon qu'elles ne le sont actuellement. Cela suppose que les choses ont été déterminées dès l'origine à être éternellement ce qu'elles sont. L'enchaînement des causes étant ce qui règne rigoureusement dans la nature, les choses ne pourraient avoir un autre ordre que celui qu'elles suivent. À ce sujet, Spinoza écrit que : *« les choses n'ont pu être produites par Dieu d'aucune manière autre et dans aucun ordre autre, que de la manière et dans l'ordre où elles ont été produites*[237] ». De ce fait, l'hypothèse

[234] *Traité théologico-politique, op.cit.*, chap. III, p.153.
[235] Spinoza, *Éthique, op.cit.*, part. I, scolie II de la prop.33, p. 57.
[236] *Id.*, prop. XXIX, p. 52.
[237] *Ibid.*, prop. XXXIII, p. 56.

selon laquelle toute vie serait contingente, au sens où les choses auraient pu exister dans un autre ordre que celui-là, est pour Spinoza totalement absurde. *« Si les choses eussent été produites par Dieu autrement qu'elles ne le sont actuellement, l'entendement de Dieu et sa volonté, devraient être autres, ce qui est absurde*[238] *»*. En conséquence, l'ordre de l'enchaînement des choses suit nécessairement de la nécessité de Dieu et de la perfection de la nature divine : *« tout ce qui est au pouvoir de Dieu doit être compris en telle sorte en son essence qu'il en suive nécessairement, et par suite est nécessairement*[239] ». La nécessité des choses est une propriété héritée de la nécessité de leur cause.

De même aussi, l'hypothèse selon laquelle les choses pourraient produire d'autres effets que ceux qu'elles sont déterminées à produire, autrement dit qu'elles pourraient choisir leur mode de vie, est totalement absurde. La proposition XXVI le dit clairement : « *une chose qui est déterminée à produire quelque effet a été nécessairement déterminée de la sorte par Dieu ; et celle qui n'a pas été déterminée par Dieu ne peut se déterminer elle-même à produire un effet* ». La conséquence est que la détermination à l'existence est aussi une détermination au mode d'existence, c'est-à-dire une détermination à produire quelque effet. En ce sens, les choses qui sont ne sont pas seulement déterminées par Dieu quant à l'existence, mais aussi quant aux effets qu'elles produisent. Autrement dit, de même qu'aucune chose ne peut commencer d'exister si elle n'est déterminée par Dieu à l'existence, de même aucune ne peut commencer de produire un effet si elle n'est déterminée par Dieu à produire cet effet. Puisque les choses sont déterminées à produire quelque effet, leur mode de vie consiste donc à produire cet effet pour lequel elles ont été déterminées et ne peuvent pas produire d'autres effets que ceux qu'implique leur nature.

Dans la mesure où, *« tous reconnaissent que Dieu est la cause unique de chaque chose, tant de leur essence que de leur existence, c'est-à-dire que Dieu n'est pas seulement cause des choses quant au devenir, comme on dit, mais quant à l'être* [240] *»*, nous devons alors reconnaître aussi que les choses sont déterminées à agir d'une certaine façon par Dieu. Alors, les choses ne peuvent agir autrement qu'elles ont été déterminées à agir par Dieu. Considérant la perfection de Dieu, il en résulte qu'il dépend du seul décret et de la seule volonté de Dieu que chaque chose qui est agisse comme elle agit, suivant les lois de la nature de son corps, et les lois de la nature entière.

---

[238] *Ibid*., part. I, scolie II de la prop. XXXIII, p. 58.
[239] *Ibid*., part. I, dém. de la prop. XXXV, p. 60.
[240] *Ibid*., part. II, 2eme scolie de la prop. X, p. 80.

Dans le scolie de la proposition XXIX *Éthique* I, Spinoza fait éclater le concept de Nature : Nature naturante et Nature naturée. « *On doit entendre par Nature naturante, ce qui est en soi et est conçu par soi.* » autrement dit, Dieu en tant qu'il est considéré en lui-même, indépendamment de ses modifications en modes. « *Par Nature naturée, j'entends tout ce qui suit de la nécessité de la nature de Dieu* », la nature naturée, est tout ce qui manifeste ou qui exprime la nature de Dieu. Elle n'est donc pas en soi, mais manifeste ce qui est en soi. C'est l'ensemble des modifications de la substance ; celles dont l'existence et l'essence dépendent de Dieu. On aura compris qu'il y a deux déterminations de l'existence : soit on est par soi, soit on est par autre chose. Nature naturante : ce qui est en soi et est cause de l'existence des choses qui sont en elle et par elle. La Nature naturée : les choses produites et déterminées à l'existence par Dieu. C'est en ce sens que la nature entière est Dieu, puisqu'elle en exprime les décrets. Autrement dit, la version empirique de Dieu (nature naturée) manifeste de différentes manières l'être de Dieu. Voilà pourquoi Spinoza l'identifie à la Nature. Dieu est la Nature dans la mesure où celle-ci est l'expression ou le reflet de ses décrets, tel qu'il les conçoit dans sa souveraine liberté.

Comme on peut le déduire de ce qui précède, si on excepte les modes infinis, l'expression « nature naturée » chez Spinoza désigne l'ensemble des choses existantes, lieu d'existence des choses, les lois qui les déterminent, et de façon plus concrète, le monde et les interactions des choses qu'il renferme. C'est donc essentiellement à la nature comme milieu naturel, autrement dit ce qui est couramment désigné aujourd'hui par « environnement », c'est-à-dire l'ensemble des choses matérielles qui existent (la faune, la flore, ainsi que les interactions entre la diversité des espèces), que nous faisons référence dans notre travail. La nature naturée, de Spinoza dans ce sens, correspond en tout point à la nature objet de la réflexion de l'éthique de l'environnement.

Toutefois, on ne peut supposer une séparation de la nature naturante et de la nature naturée, mais il faut seulement les considérer comme deux aspects d'une même réalité, car, comme il le dit, Dieu est et agit par les choses singulières, qui expriment en réalité son être d'une manière certaine et déterminée.

Lorsqu'on lit le *Traité-théologico-politique*, en son chapitre IV, intitulé « De la loi divine », nous apprenons que les lois de la Nature sont fixes et immuables à telle enseigne que rien n'est contraire à l'ordre que Dieu a établi, et rien ne peut se produire hors de ses lois comme en témoigne ce propos :*« si quelque chose arrivait dans la Nature qui contredise à ses lois, cela contredirait aussi au décret, à l'entendement et à la nature de Dieu ; ou si l'on admettait que Dieu agit contrairement aux lois de la Nature, on serait obligé d'admettre qu'il*

agit contrairement à sa propre nature[241] ». Puisque les lois de la Nature sont les décrets de Dieu qui s'expriment à travers la multiplicité de ses modes, nous concluons en disant que les choses sont toutes des manifestations de Dieu, qui expriment son essence et sa puissance d'une certaine façon. Dès lors que : *« nous savons que tout est déterminé et établi par Dieu et que les opérations qui se font dans la nature sont des conséquences de l'essence de Dieu*[242] », nous comprenons que tout est nécessaire, car l'existence de ce qui ne l'est pas ne serait pas donnée. Ainsi la nature nous apparaît clairement comme un effet nécessaire de Dieu, de telle sorte que rien de tout ce qui existe n'aurait pu produire un autre effet que ce qu'il produit. *« Il suit de ce qui précède*, dit Spinoza, *qu'une chose qui est déterminée par Dieu à produire quelque effet, ne peut se rendre elle-même indéterminée*[243] ». Ce qui veut dire que les choses n'ont aucune puissance de contredire ni la façon d'exister, ni la manière d'agir à laquelle elles ont été déterminées. Ainsi, puisque les choses n'ont pas cette puissance, il faut alors inférer que les choses sont à l'image de Dieu. En quel sens ? Non au sens où elles seraient cause de soi, mais au sens où elles expriment parfaitement la nature de Dieu, ses décrets, sa productivité, en tant qu'on le considère comme cause absolument parfaite des choses.

De ce constat, il résulte que les choses sont clairement l'expression de la perfection et de la sagesse de Dieu, manifestes à travers l'ordre établi dans toute chose. Nous disons donc que Dieu est effet dans l'exacte mesure où les choses sont telles qu'il les cause. *« Deus sive Natura » – « Dieu autrement dit la Nature*[244] », signifie que le pouvoir des choses à produire des effets, est identique à la puissance même de Dieu en tant qu'on le considère comme déterminant les choses d'une certaine façon. Cela s'explique par le fait que la puissance de Dieu est celle qui s'exprime dans les choses de la nature. Ainsi qu'on le lit dans le *Traité théologico-politique, « la vertu et la puissance de la Nature est la vertu même et la puissance de Dieu, et les lois et les règles de la Nature sont les décrets mêmes de Dieu […]*[245] ». Tout ce qui existe, existe par la nécessité de la nature divine, et doit exister tel que cela est déterminé par Dieu. Comme on peut aussi le voir dans la préface de la IV^{ème} partie : « *Cet être éternel et infini que nous appelons Dieu ou la Nature* ». Dieu ou la nature parce que nous appelons Dieu une réalité transcendante et nature la réalité immanente. Or pour Spinoza, l'une n'est que l'expression nécessaire de l'autre. De ce fait, la transcendance n'est pas ontologique. Dieu ou la nature, le « ou » ici n'est pas une alternative, mais une identité. Mais l'identité ne conduit

[241] Spinoza, *Traité théologico-politique*, p. 119.
[242] *Ibid*., p. 122.
[243] *Eth*. I, 27, p.50.
[244] Spinoza, *Court traité sur Dieu l'homme et la béatitude, op.cit*., p. 39.
[245] Spinoza, *Traité théologico-politique, op.cit*., p. 120.

pas Spinoza à soutenir la thèse animiste, puisqu'il ne conçoit pas Dieu à l'image de l'homme, mais comme le principe absolu de l'existence.

En comparant la métaphysique et la cosmologie de Spinoza à celle considérée comme étant à l'origine de la science moderne par Jonas, telle qu'elle est décrite dans ces traits de dualisme et d'acosmisme, on s'aperçoit aisément que la métaphysique et la cosmologie de Spinoza opèrent une rupture avec cette compréhension de Dieu et de sa puissance productrice. En effet, que l'on considère la métaphysique à l'origine de la science moderne selon Jonas sous quelque angle que ce soit, il y a un dualisme à la base – le dualisme de Dieu et du monde est à la base du dualisme cartésien matière-esprit. C'est donc fondamentalement l'idée de dualisme qui engendre l'idée d'acosmisme et selon H. Jonas, le nihilisme est dérivé de l'acosmisme, des doctrines qui opposent Dieu au monde et le monde à l'homme. Or, chez Spinoza, il n'y a pas de dualisme Dieu-monde, donc pas d'acosmisme. On s'attendrait alors à ce qu'une métaphysique cosmothéiste soit contraire au nihilisme, pourtant il n'en va pas ainsi chez Spinoza.

Certes d'un point de vue ontologique, le nihilisme ne peut découler d'un cosmothéisme, puisque dans cette conception, la théologie n'est pas vue sous l'angle de la rivalité entre des puissances qui cherchent réciproquement en s'affirmant, à nier l'autre. De toute évidence, il n'y a pas de nihilisme cosmique chez Spinoza, car toute expression de puissance n'est rien d'autre qu'un effet de la toute-puissance divine. Par conséquent, on peut sans difficulté dire que l'idée d'acosmisme telle qu'elle est exposée ici est étrangère au spinozisme, non seulement parce que l'homme fait partie de la nature, « il n'est pas un empire dans un empire », mais aussi parce que la nature est nécessairement l'œuvre parfaite du Dieu parfait. De ce point de vue, la cosmologie que Jonas attribue à l'esprit scientifique est contraire à celle de Spinoza, qui est un monisme. Le trait fondamental de cette contradiction c'est l'acosmisme impliqué par cette métaphysique, alors que la métaphysique de Spinoza est un cosmothéisme[246], c'est-à-dire à la fois panthéisme et panenthéisme. La nature est, dans tout son être, l'expression de Dieu, ce qui implique qu'elle est parfaite telle qu'elle est.

D'ailleurs, l'affirmation spinozienne *Deus sive natura* a donné lieu à des interprétations qui font de la nature l'être divin lui-même. C'est notamment le chemin tracé par l'Écologie profonde, à laquelle souscrit Maffesoli dans l'*Écosophie*. Une attitude écosophique dit-il, se manifeste à travers l'exaltation des choses de la nature, de l'amour de la nature et de la vie simple, l'incarnation du divin : « *une sorte de « cosmothéisme » ou Dieu et*

[246] Au sens où cette notion est en opposition à acosmisme.

le cosmos ne font qu'un. Ce qui implique que pour parvenir à celui-là, il faille s'ajuster à celui-ci. Ainsi, s'accorder au monde, respecter la nature, aimer cette terre est une manière de s'approcher de Dieu en son étonnante et prodigieuse fécondité[247] ».

Pourtant, on ne peut pas manquer d'observer qu'en dépit de ce monisme radical qu'on trouve dans la métaphysique de Spinoza, on retrouve l'expression du nihilisme qu'implique toute attitude acosmique alors que le spinozisme est un cosmothéisme radical. Comment le cosmothéisme débouche-t-il sur l'antifinalisme ? En effet, contrairement à Jonas qui est obligé de recourir à l'idée de Dieu impuissant à intervenir dans le cours du monde, un Dieu qui agonise parce que celui à qui il aurait confié la charge de veiller à son intégrité ne s'y prend pas convenablement, Spinoza, par son antifinalisme, montre que « *Dieu gouverne la nature selon ce qu'exigent ses lois universelles, et non pas les lois particulières de la nature humaine, et que Dieu tient donc compte non seulement du genre humain, mais de la totalité de la nature* [248]». Que le cosmothéisme spinozien ne débouche pas sur un finalisme, cela résulte du fait que la nature est indifférente, c'est-à-dire ne poursuit pas un bien précis. De sorte qu'il est absurde de faire jouer à Dieu le rôle de législateur et de juge, et encore moins de déité vulnérable.

L'ambition de Spinoza en effet, est de construire un concept clair de Dieu, débarrassé d'absurdités logiques et ontologiques. Or le finalisme introduit ce genre d'absurdité qui rend incompréhensible l'idée de Dieu. Admettons un tant soit peu l'hypothèse finaliste : Dieu poursuit un bien précis ; pourtant, dans ces différentes opérations, la nature, au travers de laquelle Dieu poursuit ce bien, peut nous apparaître vorace destructrice, dévastatrice, à tel enseigne qu'est née l'expression « la nature est injuste ». Si Dieu poursuit un bien précis au travers de la nature, pourquoi n'avons-nous pas l'impression que toutes les opérations de la nature concourent à la réalisation de ce bien ? À moins de supposer que la nature poursuive plusieurs fins, on comprend mal l'antagonisme qu'on observe parfois dans ses diverses opérations. Seule une conception antifinaliste permet de rendre compte de l'ambivalence qu'on observe dans les opérations naturelles. Cela conduit logiquement à déduire que Dieu n'agit pas en vue d'une fin précise. Cette déduction logique fonde l'ontologie rationnelle de Spinoza. Dans ce cas, il est absurde de dire que l'homme pèche contre Dieu, puisque Dieu ne poursuit pas une fin à travers le comportement de l'homme. L'antifinalisme de Spinoza trouve son explication dans l'ordre des choses naturelles, jamais orienté vers une direction unique, par exemple ni vers le mal comme l'a pensé le mythe gnostique ; ni vers le bien comme l'a

[247] MAFFESOLI MICHEL, *Ecosophie*, *op. cit.*, p.78.
[248] B. de SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus*, *op. cit.*, chap.VI, p.255.

pensé le judaïsme avant d'expliquer la présence du mal par la chute adamique dans le péché. Par conséquent, écrit Spinoza, « *le mal ou le péché n'est pas quelque chose de positif et rien ne peut arriver contre la volonté de Dieu. C'est improprement et en subissant une condition du langage qu'on dit pécher contre Dieu* [249]» – étant donné que Dieu est absolument et réellement la cause de toutes les choses qui ont une essence, quelles que soient ces choses. Spinoza demande à ceux qui soutiennent la thèse adverse de prouver que le mal, l'erreur, les crimes etc., sont quelque chose qui exprime une essence. Si cette démonstration peut être faite, alors la conclusion selon laquelle Dieu est la cause des crimes, du mal, de l'erreur etc., s'imposera d'elle-même. Or, le mal, le bien n'ont pas une essence, donc Dieu n'en est pas la cause[250]. Dès lors que le mal n'existe pas comme une réalité ayant une essence, le bien non plus : il n'y a pas de valeurs absolues, car les comportements sont neutres du point de vue de Dieu. Ces notions existent pour nous, elles expriment nos jugements relatifs aux choses ou aux situations, selon qu'elles favorisent notre désir de vivre ou pas. L'intérêt de l'antifinalisme spinozien, c'est qu'il permet d'échapper à l'imaginaire de la chute et du paradis perdu qui anime l'anthropologie de la tradition judéo-chrétienne. Tel est en effet le but de la philosophie de Spinoza : libérer l'homme de cet imaginaire qui l'empêche de bien penser.

6.3 Nihilisme anthropocentrique

Puisque la métaphysique de Spinoza n'est pas dualiste ni acosmique, en quel sens peut-on dire quelle est nihiliste ? L'anthropocentrisme, du grec *anthropos* « homme » et du latin *centrum* « centre », est l'attitude consistant à tenir l'homme pour le centre du monde et la fin de tout le reste de l'univers[251]. Cette définition qui traduit l'esprit de la tradition judéo-chrétienne, est ce à quoi l'antifinalisme de Spinoza s'oppose. Cela peut paraitre paradoxal que Spinoza s'oppose à l'anthropocentrisme, quand sa propre perspective éthique est fortement anthropocentrique. Mais à la différence de l'anthropocentrisme finaliste, celui de Spinoza ne se conçoit pas comme l'intention de Dieu à l'endroit de l'homme, mais comme l'intention de l'homme en son propre égard. Ainsi peut-on définir l'anthropocentrisme spinozien comme une disposition humaine à privilégier les valeurs qui accordent une préférence aux intérêts des êtres humains. Cette perspective ne met pas l'homme au centre de la nature, mais au centre des préoccupations humaines. Ce qui fait une différence fondamentale, puisque ce que

[249] B. SPINOZA, *Lettres sur le mal*, Paris, Gallimard, 2006, L. XVII.
[250] *Id*., L. XXXVI.
[251] E. CLEMENT, *La philosophie de A à Z*, Paris, Hatier, 2011.

Spinoza accorde à l'homme ontologiquement, il l'accorde aussi aux entités naturelles non humaines : toute chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être ; autrement dit, toute chose est à elle-même, le centre de ses préoccupations. Cette position permet d'échapper à la hiérarchisation ontologique des fins dans la nature.

Si l'on prête attention à la fin de l'appendice de l'*Éthique* I, on s'aperçoit que la critique du finalisme que Spinoza vise est celle d'un finalisme anthropocentrique, consistant à dire que la création vise le bien (le bien humain). Déjà dans le scolie 2 de la proposition 33 de l'*Éthique* I, Spinoza dit clairement qu'entre l'opinion qui soumet tout à une espèce de volonté indifférente de Dieu et tient que tout dépend de son bon plaisir ; et celle d'après laquelle Dieu agit en tout sous la raison du bien, la première opinion s'éloigne moins de la vérité que la seconde. Si la perfection des choses doit se mesurer à leur seule puissance, ne peut-on pas dire que la puissance qui est la capacité d'une chose à une aptitude constitue pour chaque chose sa valeur ? Si la perfection ne doit pas être évaluée par rapport à l'homme, mais par rapport aux choses mêmes, ne peut-on pas dire que la fin consiste pour chaque chose à préserver cette puissance ? Dans la mesure où l'essence d'une chose est la puissance d'affirmation de son existence, la perfection d'une chose doit s'évaluer à sa puissance d'affirmation, suivant sa nature. Ce qui signifie que dans ces opérations, la nature ne vise pas l'utilité de l'homme, mais ces lois universelles.

En outre, souvenons-nous de la définition 6 de l'*Éthique* II : « *par réalité et par perfection, j'entends la même chose* ». Si on s'appuie sur cette identification entre réalité et perfection, on comprend que la réalité des choses doit s'estimer seulement par leur nature et leur puissance ; de sorte qu'on ne peut pas prétendre trouver en dehors de la réalité une perfection que les êtres n'ont pas. Si la réalité et la perfection sont la même chose, cela signifie que ce qui est, est ce qui est parfait tel qu'il est conforme à sa nature. Pour le dire autrement, la perfection n'est pas dans un ailleurs autre que dans le réel. L'identification de la réalité et de la perfection, comme l'écrit M. Gueroult, permet justement à Spinoza de dénoncer les notions de parfait et d'imparfait, de bien et de mal, comme des fictions imaginatives issues des comparaisons entre individus de même espèce ou de même genre. Cela permet donc de détruire les prétendues perfections qui existeraient en dehors de la réalité et qu'on oppose au réel : l'Idéal, le Modèle, la Fin, l'Ordre etc. Ce qui revient donc à dire que les notions de perfection et d'imperfection de même que toutes les notions du même acabit, tel que le vulgaire les emploie n'indiquent pas de valeur absolue, mais seulement des valeurs relatives à l'imagination humaine.

Certes cette identification n'anéantit pas la perfection, puisqu'elle permet justement à Spinoza de l'établir comme valeur, mais une valeur dont seule la réalité est investie, car, soit Spinoza *« affirme que plus une chose a de perfection, plus elle a d'être ou de réalité, soit il érige en perfection la puissance d'agir nécessairement enveloppée par toute chose*[252] ». Donc, lorsque Spinoza parle de perfection, il s'agit du degré de réalité d'une chose, qui est proportionnel à son être et non de ce que l'homme voudrait que soit la chose. Autrement dit, la perfection doit s'estimer par rapport à la réalité et non par rapport à l'idéal. Pour éviter des ambiguïtés, l'idée spinozienne de perfection, ne doit pas s'entendre dans son sens courant où, le parfait n'est dit que par comparaison à un modèle, mais au sens où l'être dit la réalité de la chose, cette réalité ne pouvant être que perfection. D'un autre côté, puisque la perfection est proportionnelle à la réalité, réalité désignant ici l'idée de Dieu dans les choses, il en résulte que, plus une chose aura l'idée de Dieu, plus elle aura de perfection. Ce qui permet à Spinoza de situer l'homme par rapport aux autres êtres, sans que cela soit un privilège pour lui, ni un mépris pour les autres, mais simplement des particularités. Sachant que, d'après l'axiome 6 d'*Éthique* II, nous ne sentons ni ne percevons d'autres choses singulières, sauf des corps et des modes de penser, l'idée étant un mode du penser, il en résulte le scolie de la proposition 13 d'*Éthique* II, que « *plus un être pensant peut penser de choses, plus nous concevons qu'il contient plus de réalité ou de perfection…* ». D'une façon encore un peu plus claire, on peut dire en paraphrasant P. Macherey que la perfection, de ce point de vue, ne se tient ni au-delà ni en deçà de la réalité de la chose, vis-à-vis de laquelle elle n'est ni en excès ni en défaut, puisqu'elle coïncide avec celle-ci dans la totalité de son envergure, totalité qui, dans le cas des choses particulières, ne peut être appréhendée qu'au point de vue de l'essence et non de l'existence : l'essence est ainsi toute la chose prise dans sa raison essentielle, qui constitue sa perfection. En ce sens, P. Macherey écrit que : *« l'identité de la réalité et de la perfection signifie donc que la réalité, prise à quelque point de vue que ce soit, est toujours tout ce qu'elle peut être, en vertu de la nécessité de sa nature et non en référence à un possible idéal par rapport auquel elle se situerait en retrait et comme par défaut, ce qui reviendrait à déterminer son être négativement*[253] ». La perfection ontologique n'est pas une comparaison, mais la réalité de chaque chose. Ce qui interdit donc de supposer une hiérarchie de fins dans la nature concourant à la fin de l'homme. Pourtant, ce qui est vrai au niveau ontologique ne l'est pas au niveau éthique, puisque la proportion entre perfection et réalité permettra à

[252] M. GUEROULT, *Spinoza II- L'âme, op. cit.*, p.25.
[253] P. MACHEREY, *Introduction à l'éthique de Spinoza,* la deuxième partie *:* La réalité mentale, 1. éd, Paris, Presses Univ. de France, 1997, p.36.

Spinoza d'établir la supériorité du sage sur le vulgaire. L'abandon de la conception finaliste du monde, au profit d'un nécessitarisme, apparaît être la condition d'une éthique de la joie.

6.4 Le nihilisme comme condition de l'éthique spinozienne.

Bien que le monde soit dans toutes ses manifestations, une expression de l'unique substance, la pensée de Spinoza, se caractérise sur ce point, par l'abandon et le rejet d'une conception de la nature marquée par un finalisme qui voit dans l'utilité des choses naturelles une preuve de l'ordre que le divin aurait établi dans les choses et dans lequel l'homme devrait déchiffrer des valeurs. Le monisme impliqué par la métaphysique de Spinoza pose que Dieu qui agit dans toute la plénitude de son omniscience et de son omnipotence, agit avec une nécessité absolue, ce qui exclut la possibilité que la nature recèle un ordre qui soit à l'attention particulière de l'homme. La perfection des choses, « *doit s'estimer seulement par leur nature et leur puissance, et elles ne sont donc pas plus ou moins parfaites parce qu'elles plaisent aux sens de l'homme ou les offensent, conviennent à la nature humaine ou lui répugnent*[254] ».

En effet, dans la mesure où la nature n'est pas ordonnée selon une finalité anthropocentrique, il n'y a pas chez Spinoza, un ordre naturel moral auquel l'homme doit se tenir. Car, de même que les lois de la nature ne visent pas l'utilité de l'homme, de même les lois de la nature humaine ne sont pas réductibles aux préceptes de la raison, et par conséquent, à son utilité. De même que les conduites négatives ont des causes naturelles, l'homme suit les lois de la nature (sa nature) qui ne sont pas réductibles aux lois morales et politiques humaines, de même les intempéries, les tremblements de terre, ont des causes naturelles, car les lois de la nature ne sont pas réductibles à l'utilité de l'homme.

Il est intéressant pour notre propre compréhension, de chercher cette idée aussi loin qu'on le peut dans l'histoire des idées. C'est donc vers Lucrèce que nous nous tournons, puisqu'il a écrit un traité dont le titre est très évocateur pour nous : *De la nature*. Dans ce livre, l'auteur entreprend d'expliquer à Memmius, le principe de la génération et de la dégénération de la nature. Pour résumer sa pensée, partons du principe lucrécien selon lequel la nature n'est pas Dieu, ou pour parler un langage qui correspond à son époque, les dieux ne sont pas la nature. Ce principe, nous le tirons de ce propos :

> Je dirai comment le soleil dans son cours et la lune dans ses phases sont gouvernés par la puissance de la nature, car ne croyons pas qu'entre le ciel et la terre ces astres

[254] SPINOZA, *OEUVRES IV - ETHIQUE.*, TRADUCTION PIERRE-FRANÇOIS MOREAU, *op. cit.*

> fournissent une libre carrière sans fin pour faire croître les moissons et les êtres vivants, ou encore qu'ils roulent dans l'espace par la volonté des dieux ([255]).

Dans cet extrait, l'auteur distingue la puissance de la nature, de la volonté des dieux. La puissance de la nature est ici posée comme celle qui gouverne le cours des choses, tandis que les dieux par leur volonté n'y peuvent rien changer. Il opère une séparation entre la puissance de la nature et la volonté des dieux, pour libérer la nature de la tutelle des dieux et par là même, libérer l'homme de la crainte des dieux. Si les dieux n'ont aucune prise sur le cours des phénomènes naturels, l'homme n'a plus aucune raison de les craindre, puisqu'ils ne peuvent rien pour aider ou pour contrarier sa fortune. Ce principe duquel nous partons, est exprimé autrement dans le livre I. En effet, il dit clairement que le principe qui leur servira de point de départ pour rendre compte des phénomènes d'en haut, des lois qui règlent les mouvements du soleil et de la lune, de celles qui gouvernent toutes choses sur terre, *« c'est que rien ne peut être engendré de rien par l'effet d'une puissance divine […] nous saurons de quoi chaque chose peut recevoir l'être et comment toutes choses se forment sans l'intervention divine*[256] ».

Ce principe, en effet, a pour but de dissiper la crainte dans laquelle les hommes sont tenus par l'ignorance des causes des choses. Ou mieux encore, ce principe a pour but de rendre vain l'anthropomorphisme qui attribue aux dieux des actions dans la fortune de l'homme. « *Car* écrit-il, *si la crainte tient enchainés tous les mortels, c'est que sur la terre et dans le ciel leur apparaissent des phénomènes dont ils ne peuvent aucunement apercevoir les causes, et qu'ils attribuent à une action des dieux*[257] ». Autrement dit, l'ignorance des causes des phénomènes est à l'origine de la crainte que les hommes ont des dieux. Or, si les dieux ne sont pas la cause des choses, alors les hommes n'ont pas de raison de les craindre, puisqu'en fait ces derniers n'agissent ni pour le bien de l'homme ni pour le punir de ses actions immorales.

> Dire que pour le bien des hommes les dieux ont voulu préparer les merveilles du monde et qu'il convient donc de louer leur œuvre si digne de louange, et de la regarder comme éternelle et vouée à l'immortalité ; prétendre qu'en présence d'un édifice offert aux races humaine pour toujours et par l'antique sagesse des dieux, il est sacrilège de travailler à l'ébranler par des discours téméraires pour le ruiner dans ses fondements ; cette thèse et d'autres de la sorte Memmius, c'est pure folie ! Car ces êtres immortellement bienheureux, quels si grands avantages pourraient-ils

[255] LUCRECE, *De la nature*, *op.cit.*, p.145.
[256] *Id.*, pp.22-23.
[257] *Id.*, p.22.

> espérer de notre reconnaissance qu'ils en prennent envie de tenter quoi que ce fut à notre faveur ? ([258]).

Tel qu'on le voit dans ce passage, la nature n'est point un cadeau des dieux aux hommes. Ainsi n'ont-ils point à les louer, encore moins à louer la nature elle-même. En déniant aux dieux une quelconque action dans le processus de la génération et de la dégénération des choses, Lucrèce a en vue d'expliquer de façon raisonnable et exacte l'origine des phénomènes naturels. En écartant les dieux de la production de la nature, il établit que, seuls les atomes, par leur mouvement incessant, s'unissant de toutes les façons, en essayant sans cesse toutes les créations que de multiples combinaisons permettent, sont capables de donner au grand Tout l'existence par le renouvellement perpétuel. L'affirmation de cette thèse, a pour but de désacraliser la nature que la crainte des dieux rendait sacrée, de rompre avec l'illusion finaliste qui consiste à penser que la nature fut faite pour le bien de l'homme, et ainsi, de permettre d'avoir une vue exacte de la nature, par une explication raisonnée des phénomènes. « *Et quand j'ignorerais la nature des atomes, j'oserais encore après l'examen des phénomènes célestes et bien d'autres d'ailleurs, affirmer que la nature n'a pas été faite pour nous et qu'elle n'est pas l'œuvre des dieux : tant l'ouvrage laisse à désirer*[259] ». Bien que la démonstration soit contraire à celle de Spinoza, en ce sens que chez Lucrèce la nature n'est pas l'œuvre des dieux, alors que pour Spinoza elle est parfaitement l'œuvre de Dieu, on ne peut manquer ce qui relie cette pensée à celle de Spinoza : libérer l'homme de la crainte des dieux.

Dans la perspective de Spinoza, si l'on conçoit adéquatement l'action de Dieu, on perçoit clairement qu'il n'agit pas pour une fin, et que par conséquent, les choses de la nature n'obéissent pas à un ordre qui viserait cette fin. L'ordre donc que nous semblons observer dans la nature, n'est pas un ordre du point de vue divin, mais seulement du point de vue humain, qui ne peut s'empêcher de supposer une finalité dans la nature. En quoi cette compréhension des lois de la nature est-elle fondamentale pour l'éthique ?

Si la compréhension adéquate de la nature est fondamentale pour penser une éthique, c'est parce qu'elle fait voir comment la productivité divine procède de façon libre et nécessaire. En effet, la construction de l'essence de Dieu et la déduction de sa puissance à partir de son essence permettent à Spinoza de débarrasser la nature de toutes les absurdités qui parasitaient sa compréhension. Ce qui permet de rendre intelligible le mécanisme de

[258] *Id*., p.161.
[259] *Id*., p.162.

production et de prolifération des affects, à partir du principe de production nécessaire des choses déduit de la puissance même de Dieu. C'est donc essentiellement sur le principe de la nécessité réglée de la production des choses singulières, qui sont autant de « manières » ou d'« expressions » de la puissance divine, comme le dit Laurent Bove, que Spinoza construit la connaissance des affects[260], et donc son éthique.

En prônant un mécanisme dynamique affranchi de toute référence téléologique, la compréhension de la puissance de Dieu telle qu'elle est conceptualisée par Spinoza, permet d'expliquer les phénomènes naturels par les actions et réactions des choses singulières entre elles. Comme il le dit dans le *Traité politique*, la compréhension de la puissance de Dieu, fait voir clairement ce qu'est le droit naturel de chaque chose :

> le principe en vertu duquel les choses naturelles existent et persévèrent dans leur existence, ne peut se conclure de leur définition, car leur essence idéale reste après qu'elles ont commencé d'exister la même qu'avant qu'elles n'existassent. Puis donc que le principe par lequel elles existent ne peut suivre de leur essence, le maintien de leur existence n'en découle pas moins non plus ; elles ont besoin pour continuer d'être, de la même puissance qui était nécessaire pour qu'elles commençassent d'exister. De là cette conséquence que la puissance par laquelle les choses de la nature existent et aussi agissent ne peut être aucune autre que la puissance éternelle de Dieu […] sachant donc que la puissance par laquelle existent et agissent les être de la nature est la puissance même de Dieu, nous connaissons facilement ce qu'est le droit de nature ([261]).

Le droit de la nature est donc la puissance même de Dieu par laquelle les choses s'efforcent de persévérer dans leur être. « *C'est de cette puissance commune de la nature dont on expérimente l'expression en toute choses car elle est le principe de toute chose, dont il faut partir pour connaître l'origine et la nature affectives de l'impuissance et de l'inconstance humaine*[262] ». Or, en tant que phénomène ordinaire et régi par des lois universelles, les affects ne sont pas spécifiques au genre humain, mais enveloppent toutes les idées des corps qui sont sujettes à quelques modifications. Autrement dit, le concept d'affect s'applique à toutes les choses naturelles finies.

---

[260] Laurent Bove, *Lectures de Spinoza*, Sous la direction de P-F Moreau et Charles Ramond, ellipses 2006, p.111.
[261] *Traité politique*, trad. C. Appuhn, chap. II, pp.15-16.
[262] L. Bove, "Ethique III" dans *Lecteurs de Spinoza*, sous la direction de P-F Moreau et C. Ramond, Paris, Ellipses, 2006, p.113.

D'où Spinoza va définir les affects comme étant des « *affections du corps par lesquelles la puissance d'agir de ce corps est accrue ou diminuée, secondée ou réduite, en même temps que les idées de ces affections*[263] ». Les affections apparaissent alors comme des puissances puisqu'elles expriment la puissance des corps. Autrement dit, la puissance d'un corps, étant éprouvée par la diversité d'affections qu'il expérimente, sera mesurée à la puissance des affections auxquelles il est sujet. Une affection est donc une puissance ou une force qui, soit s'allie soit s'oppose à la puissance du corps pour l'aider ou la contrarier dans son effort de persévérer dans l'être. Il faut préciser que les affections ne sont pas des êtres désincarnés, ce sont les puissances des autres corps, qui sont appelées ainsi, quand ils modifient d'autres corps. Ainsi la définition de l'affect suppose-t-elle l'exercice effectif d'une force d'exister dont le régime de la puissance varie en fonction des conditions réelles des rencontres avec d'autres corps. Voilà pourquoi il faut les considérer comme des phénomènes naturels : « *les affects ne sont pas « hors nature ». Comme toutes les « choses naturelles », comme tous « les autres singuliers », les affects suivent des lois communes, c'est-à-dire de la nécessité de la nature divine dont ils expriment la vertu*[264] ». Les affections ne sont pas autre chose que la puissance des autres corps sur d'autres corps. En ce sens une affection est la réaction d'un corps par rapport à la puissance qu'exercent sur lui d'autres corps. Comme l'enseigne très clairement Laurent Bove, « *la nature de l'[affection] (ses modalités d'action et de passion) s'explique donc par la logique même de détermination du corps qui, dans le processus causal global de la « puissance commune de la nature » diminue ou inversement augmente au gré de ses rencontres avec les choses extérieures*[265] ».

Cette fluctuation de la puissance d'agir explique aussi bien la nature même de l'affect, en tant qu'effet d'un certain rapport de force entre la puissance propre de l'individu sujet à cet affect et la puissance des causes extérieures qui entrent en jeu avec lui (dans des rapports d'alliances et/ou de conflits) dans le processus même de l'affect, que la puissance du corps affecté. En effet, dans un rapport de force, chaque puissance rencontre la résistance de la part de l'autre, la puissance de l'une sera donc définie par rapport à la puissance de résistance de l'autre. La supériorité de l'une marque la faiblesse de l'autre, et inversement, la faiblesse de l'autre favorise la supériorité de l'une. Et ces fluctuations ou réactions du corps affecté sont proportionnelles au droit de nature de chaque corps. Ainsi la doctrine du droit naturel est fondamentale chez Spinoza pour comprendre aussi bien le mécanisme des affects que celui du

[263] Eth. III, déf. 3, p.135.
[264] L. Bove *op.cit.*113.
[265] L. Bove, *Ibid*., p.116.

rapport entre choses finies. Dès lors, quelle est la fonction du droit naturel dans la compréhension de l'attitude antifinaliste de Spinoza ?

Il n'y a pas de finalité chez Spinoza, ou du moins pas en première instance, puisque l'action des choses, n'a pas pour fin de nous affecter de joie, et leur puissance d'agir n'est pas réglée sur notre utilité[266]. Comme l'explique très clairement Laurent Bove, l'appétit, quand il est rapporté à la fois à l'âme et au corps, est une détermination essentiellement inconsciente pour la chose qu'elle constitue en sa « nature » et qui est essentiellement active ; il est en dehors de toute téléologie : « *la position d'une nature essentiellement* stratégique *de l'effort qui, bien que ne visant aucun but ni l'utilisation d'aucun moyen est, en acte, c'est- à-dire de fait, dans et par ses effets, une puissance active d'affirmation et de résistance de la chose à tout ce qui pourrait entraver sa persévérance indéfinie*[267] ». L'appétit ou le *conatus* est alors ontologiquement positionné comme pratique d'affirmation et de résistance immanente à la nature des choses et immanente aux rapports de force qui les structurent.

Par conséquent, en tant que pratique d'affirmation et de résistance, l'appétit est au départ un désir sans objet, purement mécanique, dépourvu de volonté et de connaissance. Cette détermination primaire est en toute chose, la force de persévérer dans l'existence qui,

> en tant qu'elle exprime de manière précise et déterminée la puissance divine est le *conatus* d'une essence, …de ce point de vue la détermination est une affirmation qui pose nécessairement la chose et, indissociablement sa persévérance indéfinie : pour toutes les choses singulières, cette tendance est non téléologique, sans objet ni manque ([268]).

Au départ de l'élaboration du principe éthique, il n'y a point de finalité, mais simplement expression de la puissance d'affirmation des choses singulières. Les choses ne sont pas expressément faites pour tel usage, d'ailleurs, comme l'enseigne Nietzsche, *« la cause de la naissance d'une chose se distingue de son utilité, de son application effective et de son classement dans un système de buts*[269] *»*, et en ce sens, on ne peut pas parler de finalité naturelle.

Le rejet d'une conception finaliste du monde chez Spinoza se conçoit comme la suppression d'une volonté divine au service de l'homme. Vu que chaque chose a été déterminée à produire quelques effets, les aptitudes des choses ne sont pas au service de

---

[266] Eth. Chap.30, p.300.
[267] L. Bove, « Ethique III », dans *Lectures de Spinoza,* sous la direction de P-F Moreau et C. Ramond, Paris, Ellipses, 2006, p. 123.
[268] *Ibid*., p.125.
[269] Nietzsche, *La généalogie de la morale*, France, Gallimard, 1971, p. 84.

l'homme, mais c'est parce que certaines de ces choses lui sont profitables qu'il s'en sert, en les prenant telles qu'elles sont ou en les modifiant (dans un monde finaliste, nous n'aurions pas besoin de les modifier). En comprenant ce propos dans le sens où les choses ne sont pas faites expressément pour l'homme, on comprend que leur existence ne répond ni aux besoins des hommes, ni à des aspirations humaines. Toutefois, bien que les choses existent pour elles-mêmes, cette existence non téléologique n'exclut par un rapport utilitaire qui est lui-même enraciné dans la constitution ontologique des choses :

> bien que, en effet, les hommes fassent des lois pour leur propre bien-être et n'aient en vue aucune autre fin que d'améliorer par ce moyen leur propre condition, cette fin qu'ils se proposent […] peut cependant bien faire aussi que leur lois concourent avec les lois éternelles établies par Dieu de toute éternité et aident, avec tout le reste, à produire l'œuvre totale. Bien que les abeilles n'aient, par exemple, d'autre fin, dans tout leur travail et par le ferme maintien de l'ordre établi parmi elles, que de s'assurer une provision pour l'hiver, l'homme qui leur est supérieur se propose, en les soignant et les entretenant, une tout autre fin, qui est de se procurer du miel pour lui-même ([270]).

C'est le seul passage d'ailleurs où Spinoza parle de la domestication des animaux. Dans ce passage, il dit que l'homme « leur est supérieur ». Est-ce qu'on pourrait interpréter ce passage dans un sens hiérarchique-finaliste ? La formulation de l'*Éthique* est plus claire : sa supériorité, c'est qu'il a plus de puissance. D'ailleurs *« le droit étant défini par sa vertu ou puissance, les hommes ont droit sur les bêtes beaucoup plus que les bêtes sur les hommes*[271] ». Mais « plus de puissance » ne signifie pas plus de désir de vivre que le reste du vivant ou ce qui revient au même, plus de puissance pour s'affirmer. Nous disons qu'il a « plus de puissance » au sens où, il est l'être qui a « le plus l'idée de Dieu ».

Ce qui sur le plan pratique peut signifier que conscient de la précarité de son être, il élabore diligemment des stratégies de conservation de soi et par là, il manifeste plus sa puissance de s'affirmer. On peut davantage expliciter cette idée de puissance de l'homme ici, en prenant en appui un extrait de texte d'Ortega y Gasset dans *Méditation sur la technique.*

> […] Il fait le feu, il fait un édifice, il fait de l'agriculture ou de la chasse. Ce répertoire de besoin ou d'activité qui les satisfont directement en exploitant les moyens alors disponibles, est commun à l'homme et à l'animal. Que l'animal ait le même acharnement à vivre que l'homme demeure incertain. On dira que ce doute est irréfléchi voire injuste. Pourquoi l'animal tiendrait-il moins à la vie que l'homme ? Il se trouve qu'il ne dispose pas des mêmes capacités intellectuelles pour défendre sa

[270] *Court traité, op. cit*, pp. 149-150
[271] *Éthique* IV, p.254.

> vie […] une observation peu minutieuse, qui s'en tient aux faits, révèle indéniablement que lorsque l'animal ne peut plus exercer l'activité de son répertoire élémentaire pour satisfaire un besoin – par exemple lorsqu'il n'y a ni feu ni caverne -, il ne fait plus rien et se laisse mourir. L'homme, par contre, déclenche un nouveau type de faire qui ne se trouve pas dans la nature […] ([272]).

Ce texte fait voir en quel sens on doit comprendre le propos spinozien selon lequel l'homme a « plus de puissance » que le reste du vivant d'un point de vue pratique. Contrairement à l'animal qui, en quelque sorte, se résigne aux circonstances que lui offre l'environnement, l'homme crée des circonstances pour amener dans son environnement les activités qui satisfont son besoin de vivre. Ce n'est pas dans le désir de vivre que l'homme surpasse l'animal, mais dans les capacités intellectuelles à créer les activités qui satisfont son désir de vivre. L'existence de l'animal ne dépasse pas le système des besoins organiques et les activités qui les assouvissent alors que celle de l'homme va bien au-delà de ce stade. C'est en cela selon nous, que la puissance de l'homme dépasse celle de l'animal.

Ainsi ne peut-on crier à l'injustice divine quand on sait que le gros poisson, par son droit de nature, est déterminé à manger le petit. Que le gros poisson mange le petit, il le fait en vertu d'un droit souverain, qui n'est rien d'autre que la puissance de Dieu, telle qu'elle s'exprime à travers l'essence du gros poisson et celle du petit poisson. De ce fait, *« tout ce que fait une chose agissant suivant les lois de la Nature, en effet, elle le fait d'un droit souverain, puisqu'elle agit comme elle y est déterminée par la Nature et ne peut agir autrement »*[273]. Chaque individu « *suit la loi de sa nature, définie par son essence singulière, sans tenir compte des intérêts d'autrui, sans éprouver un sentiment d'obligation »*[274]. Puisque chaque individu a autant de puissance qu'il a de droit, la puissance d'action de chacun sera proportionnelle à son droit, ainsi que cela a été fait, par la puissance même de la Nature : *« tout être dans la Nature tient de la Nature autant de droit qu'il a de puissance pour exister et agir »*[275]. Il nous semble donc que la transformation de la nature répond à ce besoin primitif de conservation de son être, que tout individu vivant réalise à proportion de son degré de complexion. D'ailleurs, lorsque Spinoza dit que nous avons le droit de faire usage des animaux, il ne fait que citer un cas particulier - la formulation générale serait : toute partie de la nature a le droit de faire usage des autres parties de la nature.

---

[272] José Ortega y Gasset, *Méditation sur la technique*, Ed. Allia, Paris, 2019, p.25.
[273] *Éthique, op.cit.*, p. 262.
[274] Elhanan Yakira, *Contrainte, nécessité, choix, la métaphysique de la liberté chez Spinoza et Leibniz*, Zurich, Grand midi, 1989, p. 157.
[275] *Idem.*

Certes, l'homme n'est pas dans la nature comme « un empire dans un empire », mais la nature est utile à l'homme, de même qu'il est utile à d'autres parties de la nature. Inversement, d'autres parties de la nature lui sont nuisibles, de même qu'il est nuisible à d'autres. Il est par exemple utile aux arbres et aux plantes qu'il fait pousser, au chien ou au chat qu'il élève et nourrit ; il est aussi (malgré lui) utile au lion qui le mange – ou aux vers qui mangeront son cadavre. Il est nuisible aux mauvaises herbes qu'il arrache et aux animaux qu'il tue ou dont il détruit les conditions de vie ; et chaque individu humain est utile à d'autres hommes et nuisible à d'autres encore. Il peut même être utile à certains dans la mesure où il est nuisible à d'autres : celui qui empêche un assassin de tuer sa victime est utile à la victime dans la mesure où il est nuisible à l'assassin. Cette dernière précision est ajoutée pour barrer la route à la question utopique : « est-ce qu'on ne pourrait pas être seulement utile et jamais nuisible ? ».

À travers l'exemple des abeilles, la finalité qui est ici à l'œuvre est une finalité humaine et non théologique. En recourant au concept de fin ici, Spinoza veut tout simplement montrer que ce concept comme bien d'autres, à l'instar de celui d'ordre, est un concept purement humain, que les hommes utilisent entre eux, pour dire à quelle intention ils se servent de telle ou de telle chose de la nature. Spinoza rejette certes le finalisme aristotélico-théologique, qui consiste à considérer l'individu humain comme la raison pour laquelle les choses existent dans la nature, mais cela n'exclut pas la finalité éthique, au sens où la fin du *conatus* est de persévérer dans l'être. Le *conatus* apparaît donc comme la loi, une finalité inscrite dans la nature des choses. En tant qu'effort de persévérer dans l'être, il est légitime, et légitime tous nos efforts allant dans ce sens. C'est aussi lui l'étalon de mesure de valeur, puisqu'une chose sera bonne ou mauvaise selon qu'elle affecte le *conatus* de joie ou de tristesse. Le rejet d'une conception finaliste au profit d'une explication antifinaliste de la nature est, dans la perspective de Spinoza, la condition de l'éthique, c'est-à-dire d'une conduite véritablement vertueuse, car débarrassée d'entraves psychiques qui empêchaient une liberté réelle. Nous reviendrons sur ce point ultérieurement.

6.4.1 Positivité de la notion d'ordre

Toutefois, dans un autre sens, cette fois positif, Spinoza utilise l'expression « ordre de la nature », pour désigner le système des lois de la nature, aussi bien physique (la loi de la chute des corps) que biologique, (loi du fonctionnement des organismes vivants) et psychologiques (loi des associations d'idées ou d'images) qui constitue pour chaque chose, sa nature. « *L'homme, dit Spinoza, est nécessairement toujours soumis aux passions, suit l'ordre*

commun de la nature, et lui obéit, et s'y adapte autant que la nature des choses l'exige[276]. » Ici l'auteur utilise cette expression pour démontrer que l'homme ne fonctionne pas par des lois différentes de celles qui régissent la nature entière. En ce sens, les lois de la nature ne sont pas faites expressément pour l'homme par un législateur suprême, mais pour toute la nature. L'ordre dont il est question ici, n'est pas un ordre par opposition au désordre, tel l'ordre qu'assure une ménagère dans une maison, mais un ordre au sens de loi. « L'homme suit les lois communes de la nature » signifie qu'il est déterminé comme toutes les choses naturelles, par des lois nécessaires. L'ordre, comme la loi, renvoie ici à un rapport constant entre les choses plutôt qu'à un agencement de choses en vue d'une fin précise.
Comme on peut le lire dans la préface de la troisième partie de l'*Éthique*,

> rien n'arrive dans la Nature qui puisse être attribué à un vice existant en elle ; elle est toujours la même en effet, sa vertu et sa puissance d'agir est une et partout la même, c'est-à-dire les lois et règles de la Nature, conformément auxquelles tout arrive et passe d'une forme à une autre, sont partout et toujours les mêmes.[277]

« Rien n'arrive dans la nature qui puisse être attribué à un vice existant en elle ». Est-ce à dire que quelque chose peut arriver dans la nature qui ne suive pas de ses lois et le vice proviendrait de quelque chose d'extérieur à elle ? Nous savons déjà que dans la perspective de Spinoza, l'autolimitation est une absurdité, donc lorsqu'il affirme que rien n'arrive dans la nature qui puisse être attribué à un vice existant en elle, on comprend que l'auteur réaffirme l'impossibilité que l'essence d'une chose porte en elle les germes de sa propre destruction.

Si donc quelque chose de vicieux devait arriver dans la nature, on devrait supposer que cette chose est extérieure à la nature. Mais nous avons aussi dit que la nature est infinie, c'est-à-dire une puissance absolue, qui n'est limitée par rien, pas même par l'existence de quelque chose d'autre en elle, ni par l'existence de quelque chose d'extérieur à elle qui puisse représenter une limitation. Puisqu'il n'y a aucune réalité en dehors d'elle, aucun être capable de limiter les conditions de son activité, il faut alors conclure que la puissance de la nature ne rencontre aucune résistance. Donc rien ne peut arriver en elle qui soit un vice. Autrement dit, tout ce qui arrive dans la nature provient de ses lois. Or, les lois de la nature, en tant que décrets éternels de Dieu, ne peuvent être violées, sans contradiction de la puissance de Dieu.

Dans l'introduction de la troisième partie de l'*Éthique*, on lit clairement ceci : « *ceux qui ont écrit sur les affections et la conduite de la vie humaine semblent, pour la plupart,*

[276] Spinoza, Eth. IV, cor. De la prop.4., p. 225.
[277] *Eth*. III, préf, p.134.

traiter non de choses naturelles qui suivent des lois communes de la Nature[278]… » Dans ce fragment de phrase, on peut constater que l'expression « *lois communes de la nature* », est employée comme synonyme de l'expression « *ordre commun de la nature* » qu'on retrouve dans la proposition susmentionnée. De même qu'il en ressort aussi du paragraphe 6 du chapitre II du *TP* « *la plupart cependant croient que les insensés troublent l'ordre de la nature plutôt qu'ils ne le suivent*[279]… » On peut voir en effet, que l'usage positif de l'expression « ordre de la nature » vise finalement le même but que l'usage négatif. Car dans les deux cas, il s'agit pour Spinoza, de démontrer que rien dans la nature n'est fait expressément pour l'homme. Ni les lois, ni les choses de la nature ne sont faites à seule fin humaine.

De là, on retient que Dieu n'agit pas en vue d'une fin ; ce n'est pas le démiurge de Platon qui imite un modèle de Bien posé à l'extérieur de lui. De fait, les valeurs ou les jugements de valeur que nous portons sur les choses n'ont pas un fondement ontologique, mais seulement humain. Rapporter ces valeurs à l'être même de Dieu, leur donner un fondement théologique résulte de l'ignorance de la nature de Dieu. Par conséquent les valeurs et les lois qu'elles génèrent, ne viennent pas de Dieu, mais d'une décision d'hommes. Autrement dit, il n'y a pas de valeur qui soit absolue, mais seulement relative aux aspirations de l'homme. Et d'ailleurs, selon Spinoza, la création des lois s'enracine dans cette propriété de la nature humaine d'après laquelle : « *chacun a, de nature, l'appétit de voir vivre les autres selon sa propre complexion*[280] ». La critique spinozienne du finalisme dans la nature vise justement à purifier notre entendement d'une téléologie divine inscrite dans la nature et dans laquelle l'homme devrait déchiffrer les valeurs et les normes divines pour se conduire. Avec cette critique, Spinoza entend fonder les valeurs dans le désir même de l'homme et non dans la nature des choses. Car ce n'est pas parce qu'une chose est bonne que je la désire, c'est plutôt parce que je la désire, qu'elle est bonne, c'est-à-dire : la chose acquière une valeur pour moi, parce que je la désire. Autrement dit, l'aptitude des choses en elle-même, n'est ni bonne ni mauvaise, elle le sera selon que mon intérêt sera servi ou desservi.

Il nous semble intéressant, non pas de commenter la pensée de Spinoza à partir de celle de Mill, mais de l'éclairer. En effet, les observations faites par John Stuart Mill sur l'ambiguïté du slogan « suivre les lois de la nature », nous apparaissent intéressantes, pour clarifier le sens de cette expression chez Spinoza. Les remarques formulées par J.-S. Mill aux

[278] *Eth*. III, P.133.
[279] TP, chap. II, p.17
[280] Spinoza, *Éthique, op. cit*, part. III, prop.31, Sc.

philosophes qui se servent de cette expression comme fondement de l'éthique ou de la morale, ne contredisent pas la pensée de Spinoza, mais l'éclairent. J.-S. Mill part du principe que « *toute recherche ou enquête porte sur ce qui est, ou sur ce qui doit être - la science et l'histoire appartiennent à la première catégorie ; l'art, la morale et la politique à la seconde*[281] ». Après avoir esquissé deux définitions du mot nature, l'une concernant la nature d'un objet comme l'ensemble ou la somme des pouvoirs et facultés ainsi que les propriétés d'une chose, qui lorsqu'elles sont étudiées dans des circonstances identiques permettent d'énoncer ce qu'on appelle les lois de la nature de cet objet. Et l'autre comme tout ce qui arrive sans l'intervention de l'homme ou sans son intervention volontaire ou intentionnelle, l'auteur remarque que l'emploi de ce mot dans une proposition éthique, semble suggérer un sens différent de celui qu'il suppose dans les deux définitions précédentes comme étant ce qui est. Dans ce troisième sens, elle tient lieu de règle ou de critère de ce qui doit être. Pour l'auteur, ce troisième sens ne contredit pas les deux premiers, mais révèle la confusion de ceux qui recourent à cette expression comme critère de morale. « *S'ils posent comme règle de ce qui doit être, un mot dont la signification correcte dénote ce qui est, c'est que, de façon claire ou confuse, ils croient que ce qui est constitue la règle ou le modèle de ce qui doit être*[282] ». C'est ce sens précisément qui rend compte chez Spinoza de l'effort de compréhension des lois de la nature et qui lui fait dire qu'aussi bien le sage que l'insensé agissent suivant les lois de la nature. Agir conformément aux lois de la nature ne signifie donc pas agir par sagesse, mais qu'aucune action ne peut être accomplie qui ne soit conforme aux lois de la nature. Autrement dit, rien ne se fait dans la nature que n'autorisent les lois de la nature. Ce qui signifie aussi que l'expression « contre nature » n'a en réalité pas de sens, puisque rien ne peut se faire contre les lois de la nature. L'auteur lève aussi la confusion qu'introduit l'usage du mot « loi » dans l'esprit.

Le mot « loi » se prend en deux sens, dans un premier, il désigne ce qui est : rapport constant dérivant de la nature des choses (loi de nature). Dans un second sens, il désigne ce qui doit être, parce que ne dérivant pas de la nature des choses, mais d'une décision d'homme. La confusion des uns, dit-il, résulte du fait qu'ils croient qu'il existe une relation étroite entre ce qui est et ce qui doit être. Pourtant il n'en est rien, car les lois de la nature ne sont pas réductibles aux lois de la raison humaine. Ainsi selon lui, l'exhortation à agir suivant les lois de la nature est-elle superflue, puisque nul ne peut s'en empêcher, qu'il agisse bien ou mal, de se conformer aux lois de la nature.

[281] J. S. MILL, *La nature, op. cit.*, pp. 54-55.
[282] *Id.*

> Il n'y a aucune façon d'agir qui ne soit conforme à la nature en ce sens du mot et toutes les façons d'agir le sont exactement au même degré. Chaque action met en œuvre quelque force naturelle et les divers effets qui en résultent sont autant de phénomènes de la nature, produits par les pouvoirs et les propriétés de certains des objets de la nature, parfaitement soumis à une ou plusieurs de ses lois […] il est absurde d'ordonner aux gens de se conformer aux lois de la nature quand ils n'ont d'autres pouvoirs que celui que lui confère ces lois, quand il leur est matériellement impossible de faire la moindre chose qu'à travers quelque lois de la nature ([283]).

L'éclaircissement de la pensée de Spinoza par ces propos de Mill, nous amène à remarquer que Spinoza utilise le terme « lois de la nature » aussi bien dans un sens normatif que dans un sens descriptif. Généralement le sens normatif ressort quand il parle de nature humaine alors que le sens descriptif fait allusion aux lois communes de la nature. Par exemple, lorsque dans la définition 2 d'*Éthique* III, il dit que « *nous agissons lorsque quelque chose se produit en nous ou hors de nous dont nous sommes cause adéquate, c'est-à-dire lorsque de notre nature suit, en nous ou hors de nous quelque chose qui peut être compris clairement et distinctement grâce ce à elle seule* ». Ici notre nature semble renvoyer non pas à la nature humaine dans sa globalité, mais à la nature humaine en tant qu'elle est raisonnable, ce qui indique une orientation normative. Ainsi l'exhortation spinozienne d'agir suivant les lois de la nature n'est compréhensible qu'à condition de distinguer les lois de la nature des lois de la raison humaine, qui sont une partie de celles-ci, mais non la totalité et qui d'ailleurs ne les limitent pas. Les lois de la nature expriment ce qui est, alors que les lois de la raison fixent ce qui devrait être. Et comme il n'y a pas nécessairement des relations causales entre ce qui est et ce qui devrait être, il n'est pas étonnant de voir se produire dans la nature des choses qui contredisent ce qui devrait être d'un point de vue humain particulier. Voilà pourquoi Spinoza affirme que tout ce que fait un être, il le fait conformément aux lois de la nature contenues dans son droit de nature. Ainsi l'affirmation spinozienne « *rien n'est interdit dans la nature sinon ce que personne ne peut et ne veut* » renvoie tour à tour à l'impossibilité de contredire les lois de la nature et à la volonté de se conformer aux lois de la raison ou d'ailleurs même de l'appétit tout simplement.

Spinoza rejette l'idée de valeur ontologique ; pourtant il reconnait celle des lois ontologiques. Les lois de la nature sont ontologiques en un certain sens, puisqu'elles ne dépendent pas des décisions d'hommes, mais de Dieu. Mais pourtant, les lois qui dépendent d'une décision d'homme, Spinoza dit qu'elles sont naturelles en un certain sens, puisqu'elles

[283] *Id*., p.58.

proviennent en nous, de notre nature. Mais l'intérêt de distinguer les lois naturelles, décrets divins, des lois humaines, c'est de libérer l'homme de la tyrannie qu'exercent prétentieusement certains hommes qui se prennent pour interprètes de Dieu, car cette prétention les conduit à établir des lois humaines en les faisant passer pour divines et justifier ainsi les plus graves dérives au nom de la divinité. Ainsi, en reconstruisant les notions de bien et de mal relatifs conformément à la structure humaine, (dans la partie IV de l'*Éthique*, ces notions ne seront plus considérées comme des êtres d'imagination, mais des êtres de raison) en ce moment, on peut dire qu'il y a du sens, de la valeur, certes pas cosmologique, mais un cosmos où tout prend sens pour l'homme.

En somme, la distinction des notions de bien et de mal n'a pas son fondement dans les choses elles-mêmes, tout comme la distinction des notions d'ordre et de désordre, ce sont des êtres de raison, et non des êtres réels. Ces distinctions permettent à l'homme de qualifier les choses selon ses désirs, ou selon qu'il s'est accoutumé à les voir. De ce fait, en tant qu'êtres de raison, les notions de bien et de mal, et les valeurs qu'elles affirment, ne sont que le résultat du travail de qualification humaine, qui fait rentrer certaines choses ou actions dans la catégorie du bien, alors que d'autres sont classées dans la catégorie contraire. Autrement dit, les fins et les valeurs ne sont pas inscrites dans la nature, mais sont seulement un travail de la sélection humaine. De ce point de vue, la métaphysique de Spinoza est la métaphysique de la science moderne, car elle nie que la nature a en soi des fins ; et la forme géométrique qu'elle revêt dans l'*Éthique* témoigne du souci de l'auteur de débarrasser l'esprit humain de tous les préjugés (anthropomorphisme, finalisme anthropocentrique) qui l'empêche d'avoir une compréhension adéquate de Dieu, de la nature et sa place dans le monde.

Compte tenu de cette radicalité au sujet de la constance et de la permanence des lois de la nature, Jonas déclare que Spinoza fut le premier à proclamer cette vérité impitoyable selon laquelle il n'y a ni meilleurs ni pires résultats dans le fonctionnement des choses, autrement dit, il n'y a selon Spinoza, ni bien ni mal dans la nature, mais seulement ce qui doit être et par conséquent est[284]. De même aussi, dans le chapitre III, d'*Essais philosophiques*, H. Jonas cite clairement à côté de Bacon, Descartes et bien d'autres, Spinoza pour avoir eu l'audace ou l'indiscrétion de formuler en une certitude métaphysique, l'impossibilité du miracle dans le cours des choses. Autrement dit, pour avoir affirmé que la nature est partout la même, et que les lois qui gouvernent les choses sont absolument aussi nécessaires que l'est l'essence de Dieu. Conception qui selon Jonas, favorise le nouveau concept de nature qui recèle en lui une

[284] H. JONAS, *Essais philosophiques*, *op. cit.*, chap. III, p.103.

manipulabilité, car dépouillé de la subjectivité qui lui conférait un caractère sacré. L'exclusion de l'explication finaliste est d'après Jonas le moment qui consacre la réduction de la nature en objet. La métaphysique de Spinoza de ce point de vue, selon Jonas, ne pourrait accueillir le fondement de l'éthique de la responsabilité à l'égard de la nature, car la suppression dans la nature des références téléologiques laisse les valeurs sans support ontologique et le soi est entièrement renvoyé à lui-même dans sa quête de signification et de valeur. Le concept de lois et de nécessité qui habite de part en part la métaphysique de Spinoza est justement ce contre quoi s'insurge Jonas, même si, à la différence de Descartes, Spinoza ne dénie pas la sensibilité non-rationnelle.

Face donc à cette métaphysique que Jonas qualifie de nihiliste qui conduirait l'homme à considérer la nature comme un objet mécanique, il préconise de penser une autre métaphysique dans laquelle la responsabilité humaine à l'égard de la nature peut et doit être fondée. Ce qui nécessite de réhabiliter le finalisme et l'anthropomorphisme, qui sont selon lui des véritables clés de la compréhension des phénomènes organiques d'un point de vue ontologique. Cette compréhension permettrait de justifier ontologiquement la responsabilité de l'homme à l'égard de la nature. Pourquoi finalisme et anthropomorphisme seraient-ils à même d'accueillir le nouveau principe responsabilité commandé par la situation de crise environnementale ?

7 Chapitre VII : Dignité de la nature et fondement du principe responsabilité chez Jonas

Dans ce qui précède, nous avons pu voir que le nihilisme est à l'origine de la conception scientifique de la nature et de la méthode des sciences de la nature dans l'effort de comprendre l'ordre et la connexion des choses. *Évolution et liberté*, ce texte de H. Jonas, nous a permis de comprendre la structure fondamentale de sa pensée éco-philosophique fondée sur l'idée d'une finalité immanente aux processus naturels. En effet, dans ce texte, il part d'une hypothèse formulée sur les processus évolutifs de la vie telle qu'on trouve cette idée dans la théorie évolutionniste de Darwin. L'hypothèse est la suivante : si l'intériorité est coextensive à la vie, alors c'est au commencement de la vie qu'il faut placer le commencement de l'intériorité. Par conséquent, une interprétation purement mécaniste du vivant, c'est-à-dire selon les principes mécanistes de l'extériorité, est insuffisante pour avoir une connaissance entière du vivant. En partant donc de l'idée que dès le surgissement de la vie, il y a au fond un principe, une sorte « d'intériorité », à l'œuvre dans tous les processus organiques, il démontre que cette intériorité manifeste à travers la lutte contre le non-être, traduit l'intérêt absolu de l'organisme pour sa propre existence, pour la prolongation de celle-ci.

Mais s'il est fondamental de reconnaitre une subjectivité immanente à la nature, il faut selon Jonas, éviter l'erreur de Spinoza, car ce dernier, contrairement à Descartes, a reconnu une sensibilité immanente à la nature, mais l'a réduite à l'expression d'une nécessité divine, de sorte qu'il lui fut impossible de voir dans cette sensibilité immanente, une finalité immanente, c'est-à-dire l'expression d'une intention en vue d'un bien précis. En dépouillant la nature de toute dignité de fins, la métaphysique de Spinoza l'a réduite à l'indifférence de la nécessité et du hasard et ce faisant, refuse tout droit théorique de penser à elle (la nature) comme à quelque chose qui mérite le respect.

Revenant sur la crise de l'homme moderne dans *Essais philosophiques* au chapitre VIII « Problèmes contemporains en éthique selon une perspective juive », Jonas écrit qu'elle provient de la négation de certains principes fondamentaux de la tradition tant philosophique que religieuse[285]. Ces principes fondamentaux du point de vue de la tradition religieuse sont : l'idée de création du monde ; l'idée d'une valeur inscrite dans les choses par le créateur ;

[285] Les principes de la tradition religieuse à laquelle Jonas se réfère ici, n'excluent pas ceux de la tradition judéo-chrétienne, même si à certains égards, en suivant ce qui a été dit dans le première partie de notre travail, il considère la métaphysique issue de la tradition judéo-chrétienne, comme étant le moment qui donne à la philosophie un cadre spéculatif pour penser le dualisme homme-monde (étendue-pensée).

l'idée de la bonté perceptible à travers l'immensité des choses créées ; l'idée de la présence d'une finalité et des buts dans la nature. La négation de ces principes qui, chez les Anciens favorisaient la vénération de la nature, conduit à l'idée de domination, car ce qui n'est pas l'œuvre d'une divinité, n'exige pas de vénération. Dégagée d'un caractère cosmique sacrosaint, la nature devient disponible pour la manipulabilité technoscientifique. La posture antifinaliste raisonne ainsi :

> Si rien de final n'existe dans la nature, si aucune de ses formations issues de ses productions n'est l'accomplissement d'une intention originelle, alors on peut faire n'importe quoi avec la nature sans violer son intégrité puisqu'il n'y a pas d'intégrité à violer dans une nature qui [s'est faite d'elle-même et déterminée par les lois propres à sa matière qui ne tendent pas vers la réalisation d'un plan ou d'un ordre intentionnel]. Si la nature est un simple objet et en aucun sens sujet, si elle n'exprime aucune volonté créative, que ce soit de son propre chef ou de par sa cause, alors l'homme demeure l'unique sujet et l'unique volonté ([286]).

Le déclin des représentations religieuses de la nature, aurait conduit à sa désacralisation. S'il faut donc envisager une éthique environnementale, rien n'est plus logique que la répudiation de l'antifinalisme avec l'anthropocentrisme qu'il aurait hissé sur un piédestal. La restitution de la nature dans sa dignité de sujet, apparaît être la condition sine qua non de la fondation d'une éthique de la responsabilité à l'égard de la nature. Ainsi, est-il indispensable pour Jonas, de proposer une autre métaphysique qui puisse justifier le nouveau devoir de l'homme à l'égard de la nature, et par conséquent, des générations futures.

[286] H. JONAS, *Essais philosophiques : du credo ancien à l'homme technologique*, *op.cit.*, pp.228-229.

7.1 Réhabilitation de la finalité dans l'être. À la source : Aristote.

La métaphysique jonassienne implique une restauration de la reconnaissance de la finalité dans la nature. Contre la posture qu'il qualifie de dogmatisme scientifique, Jonas entreprend dans *Le principe responsabilité*, de fonder les valeurs dans l'être même, et commence par garantir le concept de valeur contre l'antifinalisme. Pour ressusciter le concept de fin, Jonas, se tourne naturellement vers Aristote qui a suffisamment développé une théorie sur la cause finale. La référence explicite à ce dernier nous oblige à remonter à l'analyse aristotélicienne de la finalité, afin de repérer les points fondamentaux de réflexion d'Aristote que Jonas s'approprie, en vue d'éclairer sa propre pensée.

La physique d'Aristote est structurée autour du principe de mouvement et de repos dont est dotée chaque chose naturelle. Pour expliquer ce principe propre aux choses naturelles, Aristote part du principe selon lequel il y a différentes causes par lesquelles les choses existent. Les causes naturelles et les causes non naturelles. Existent par des causes naturelles, les animaux, les plantes et les corps simples (eau, feu, air, terre…). La raison pour laquelle ces choses existent par nature, c'est qu'elles ont en elles-mêmes, leur principe de mouvement et de repos. Le mouvement étant la capacité, la faculté, de se déplacer, de se transformer de façon interne, mais aussi le fait de naître, de croitre, d'être altéré. Le repos quant à lui, par opposition au mouvement, est la privation ou la cessation de mouvement, d'activité ou d'effort. Le repos, c'est d'une façon générale, ce qui est sans mouvement. Aristote veut dire à travers cette thèse, que les choses naturelles ont en naissant, de façon immanente, la faculté de se mouvoir et de se reposer. Qu'elles contiennent les fonctions qui permettent de réaliser ces états. La cause par laquelle le mouvement et le repos s'opèrent en ces choses, est naturelle, car inscrite dans l'essence même des choses. Si on considère le mouvement comme le déploiement de l'âme dans ses différentes modalités, on peut à juste titre dire que le repos, en tant que cessation du déploiement de l'activité de l'âme dans toutes ses modalités, est la mort. La génération entraîne le mouvement avec elle, ou l'actualise, alors que le repos est en puissance dans ce mouvement. D'une façon générale, est en mouvement ce qui ne garde pas toujours le même état, ce qui est donc soumis au devenir et à la corruption, à la génération, et à la dégénération.

Ce n'est pas, selon lui, le cas des choses produites par l'art, qui n'ont aucune tendance naturelle au changement. Le cas des objets produits par l'art, donc par l'homme, montre que ces choses, (un lit, un livre), n'ont rien en eux qui les dispose au changement. Ils sont bien sûr susceptibles d'être altérés, mais cela ne provient pas de leur nature même, mais des causes

extérieures, ou du défaut de la cause matérielle comme le fait d'être en bois, ou en pierre. Ce que l'auteur qualifie de changement par accident. Accident étant ce qui n'est pas nécessaire, ce qui est aléatoire, c'est-à-dire, peut appartenir à une chose et ne pas lui appartenir sans que sa nature soit altérée. L'accident est donc non essentiel et non nécessaire. De la sorte, les choses non naturelles ne sont pas nécessairement soumises au devenir. Ainsi définit-il la nature comme « *un certain principe, à savoir une cause du fait d'être mû et d'être en repos pour ce à quoi elle appartient immédiatement par soi et non par accident*[287] ». Donc contrairement aux produits de l'art qui, en soi, « *ne possèdent aucune impulsion innée au changement*[288] », les êtres naturels « *les animaux ainsi que leurs parties, les plantes, les corps simples comme la terre, le feu, l'air, l'eau, […] possèdent en eux-mêmes un principe de mouvement et d'arrêt, les unes quant au lieu, d'autres quant à l'augmentation et la diminution, d'autres quant à l'altération*[289] ». Par conséquent,

> *ont une nature tous les étants qui possèdent un principe de ce genre. Et ces étants sont tous de substances ; car ce sont des sortes de substrats, et la nature est toujours dans un substrat. Par ailleurs sont selon la nature à la fois ces étants et tout ce qui leur appartient en vertu de ce qu'ils sont, par exemple pour le feu d'être porté vers le haut ; en effet, cela n'est pas une nature, n'a pas de nature, mais cela est par et selon la nature (*[290]).

C'est en eux uniquement que la nature se montre comme un principe interne de mouvement et de repos. La conception aristotélicienne de la nature telle qu'elle est succinctement résumée ici, exclut la possibilité que quelque chose se produise dans la nature qui ne soit orientée vers une fin, ou dont la finalité serait contraire à l'œuvre de la nature. Autrement dit, la nature ne produit rien qui soit contraire à elle, ou qui contrarie son projet. Quand elle agit et forme une matière, elle le fait en vue d'une fin qui n'est autre qu'elle-même. À ce sujet, il écrit que :

> la nature entendue comme génération est un chemin vers la nature. Ce n'est pas comme le traitement médical, dont ne dit pas qu'il est une voie vers l'art médical mais vers la santé, car nécessairement le traitement médical procède de l'art médical et ne va pas vers l'art médical ; mais la nature comme génération n'est pas dans le même rapport à la nature, et ce qui croît naturellement en venant de quelque chose, va ou croît vers quelque chose. Qu'est donc la chose qui croît ? non pas ce d'où elle vient, mais ce vers quoi elle va ([291]).

---

[287] ARISTOTE, *Physique II*, trad. P. PELLEGRIN, Paris, Flammarion, 2010, chap. 1, p. 116.
[288] ARISTOTE, *Physique II, op.cit.*, p.116.
[289] ARISTOTE, *Physique II, op.cit.*, p.115-116.
[290] *Id.*, p.117.
[291] *Id.*, p.121.

Le paradigme développé par Aristote implique l'idée que la nature est orientée par des fins. Cette conception finaliste concerne tous les étants naturels dont le principe de mouvement et de repos, constitué en eux-mêmes, conditionne leurs différentes fonctions. L'œil, par exemple, n'est œil que par sa capacité à voir c'est-à-dire sa forme, et non par sa figure externe, ses dimensions. L'œil qui ne peut plus remplir sa fonction de vision n'est plus « œil » que par homonymie. La définition de la nature des choses par rapport à leurs fonctions signifie que les choses sont orientées par un principe stable qui les oriente de l'intérieur pour les faire devenir suivant leurs potentialités. Le principe de mouvement et de repos inscrit dans la nature des choses rend compte chez Aristote de l'idée de puissance – potentialité ou attributions naturelles des choses que le cours naturel de ce principe actualise, c'est-à-dire rend concret ou fait devenir un acte, c'est-à-dire un fait. Comme par exemple le fait que la graine est en puissance un arbre, un fruit, que la mise en terre permet de faire devenir arbre, fruit.

Par conséquent la nature ne fait rien au hasard signifie qu'elle est, parmi les causes, celle qui agit toujours nécessairement en vue de quelque chose. La nature est une cause qui produit des effets en vue d'une finalité non hasardeuse. Tous les effets produits par la nature répondent à la question « en vue de quoi ? ». Autrement dit chaque chose dans la nature est faite en vue d'une fin précise et particulière ; chaque chose existe en vue de remplir un office. Aristote déduit la certitude de cette thèse à partir du caractère finalisé qu'il observe dans l'art ; si les productions de l'art poursuivent une fin, à plus forte raison celles de la nature ? Ce qui atteste que la nature dirige tout vers une fin, c'est le témoignage de l'art humain qui tend souvent vers une fin. Ce qui implique que rien de ce qui existe, n'existe en vain, c'est-à-dire sans office à remplir. De même que les productions artificielles poursuivent une fin, de même, les productions de la nature en poursuivent une. Pour les choses artificielles, la fin est dans l'efficient et non dans la chose. C'est-à-dire que c'est le fabriquant qui donne à la chose fabriquée sa fin. Par exemple, la fin de la scie est de scier, et cette fin lui est assignée par sa cause efficiente, l'artisan qui la fabrique. Par contre, la fin des dents est contenue dans son mouvement même, et ne dépend pas de l'homme.

> Chacune de ces choses arrive naturellement de la même manière qu'elle est faite « par un sujet », et elle est faite de la même manière qu'elle arrive naturellement, si elle n'est pas empêchée. Or ce qu'on fait, on le fait en vue de quelque chose. Donc ce qui arrive par nature aussi arrive en vue de quelque chose[292].

[292] Aristote, *Physique*, II, [199a], [10], *op.cit.*, p. 151.

On remarque, dit-il, que toutes les choses qui sont par nature se produisent presque toujours de la même manière dans les conditions identiques ou semblables, ce qui n'est pas le cas des productions du hasard. En quoi cette distinction nous avance-t-elle dans la connaissance de la nature ?

Cette distinction permet d'inscrire la finalité dans la nature des choses. En effet, si chaque chose naturelle a en elle son principe de mouvement et de repos, c'est qu'elle n'est mue, ni mise au repos par aucune chose extérieure à elle. Autrement, c'est naturellement qu'elle suit comme un chemin, ce en vue de quoi elle existe. Cette distinction chez Aristote, permet d'inscrire la finalité à l'intérieure des choses, et non en dehors d'elles. Le mouvement interne à chaque chose, indique la raison pour laquelle elle existe. En d'autres termes, ce n'est pas l'homme qui dote les choses naturelles d'une fin, d'un sens, mais elles possèdent cette fin de façon intrinsèque. La science de la nature consiste donc pour l'homme à connaître les différentes causes par lesquelles les choses sont ce qu'elles sont.

Cette doctrine développée prend le radical « fin » en un double sens : « *D'une part,* dit-il, *[la fin] est le but lui-même, et, d'autre part, l'être pour qui ce but est une fin*[293] ». Ainsi, les choses tendent vers un but et vers l'être pour qui ce but est assigné. En effet, pour Aristote, la nature est un principe intelligent de mise en ordre, Autrement dit, la nature est une intelligence qui adapte les formes appropriées de corps aux matières correspondantes à telle enseigne que le processus vital de chaque corps se déduit aisément à partir de sa cause finale. La cause finale, bien qu'intrinsèquement liée aux causes matérielle, efficiente et formelle, est cependant de la plus haute importance, puisque, c'est d'elle que nous savons l'essence des choses. C'est-à-dire qu'une chose n'est ce qu'elle est, que parce qu'elle est capable de remplir la fin pour laquelle elle a été conçue. Autrement dit, la fin constitue l'essence même de la chose ; par exemple, l'œil dont l'essence est de voir, cesse d'être œil aussitôt qu'il n'est plus capable de remplir sa fonction : « *L'œil est la matière de la vue, et la vue venant à faire défaut, il n'y aurait plus d'œil, sinon par homonymie, comme un œil de pierre ou un œil dessiné*[294] ».

S'il est vrai que la Nature est une intelligence qui ordonne tout, de façon certaine et nécessaire, il faut, conclut Aristote, que ce soit pour l'homme qu'elle le fait : « *si donc la Nature ne fait rien d'inachevé ni en vain, il est nécessaire que ce soit pour les hommes que la Nature ait fait tout cela*[295] ». Cela parait d'autant plus vrai que nous avons des yeux pour voir, des dents pour mâcher, le soleil pour nous éclairer. Comment la théorie finaliste d'Aristote nourrit-elle la pensée de Jonas sur les valeurs en soi des choses ?

---

[293] Aristote, *De l'âme*, livre II, p.87.
[294] *Id*., p.71.
[295] Aristote, *Politique*, livre I, p.42.

Bien instruit de la théorie finaliste d'Aristote, Jonas définit la fin comme ce en vue de quoi une chose existe et pour la production ou la conservation de laquelle a lieu un processus ou est entreprise une action. La fin répond à la question « *en vue de quoi ?*[296] ». Il attire cependant notre attention sur le fait que la fin d'une chose se distingue de sa valeur et qu'on doit en amont clarifier le rapport entre les fins et les valeurs.

7.1.1 Clarification du rapport entre fins et valeurs.

L'idée de fin assignable au processus de développement des étants naturels est le point de départ de la réflexion éco-éthique développée par H. Jonas. En effet, dans son ouvrage *Le Principe responsabilité*, H. Jonas réinvestit une vision finaliste de la Nature à partir des considérations qui vont de la subjectivité à l'objectivité. Si chez Aristote la fin poursuivie par la nature se donne par la forme en tant que celle-ci suppose une action efficiente exercée sur le substrat qu'est la matière, H. Jonas réactualise la question en s'intéressant avant tout au rapport entre les fins et les valeurs. C'est d'ailleurs dans ce rapport qu'il va situer le fondement de la responsabilité issue de l'obligation de la conservation de l'être. En quel sens les valeurs sont-elles liées aux fins ?

Pour Hans Jonas, reconnaitre la fin d'une chose n'implique pas ipso facto un jugement de valeur. Si la fin répond à la question « en vue de quoi ? », on peut dire que le jugement de valeur répond à la question « la fin est-elle bonne ou mauvaise à ce en vue de quoi elle existe ? ». Par exemple, dire que la fin de l'œil c'est la vue, ne m'indique pas encore la valeur de la vue, c'est-à-dire si elle est de bonne qualité ou de mauvaise qualité. La fin permet donc de décrire les choses en fonctions des raisons ou des causes pour lesquelles elles ont été faites, mais sans que cette description ne comporte en elle-même un jugement de valeur.

Lorsqu'Hans Jonas dit que « *ma constatation que ceci est la fin de x, n'implique pas un jugement de valeur de ma part*[297] », il veut signifier par-là que la fin n'est pas tributaire des jugements de valeur. Par exemple, je peux décréter que toutes les fins sont sans valeur, néanmoins je dois toujours encore les reconnaitre comme les fins des choses correspondantes, prises pour elles-mêmes à partir du moment où la description que j'en fait est juste. En ce sens, on peut dire que le discours sur la fin est de nature objective, puisqu'il s'agit d'une description de chose en fonction des actions qu'elle réalise correspondant au « ce en vue de quoi » elle existe ou est fabriquée. Tandis que si je peux décréter que toutes les fins en soi

[296] H. JONAS, *Le principe responsabilité, op. cit.*, chap.III, p.107.
[297] *Id.*, p.107.

sont sans valeur, cela suppose que la valeur, ou l'appréciation d'une chose est relative au sujet qui évalue. Il y a donc deux types de discours relatifs aux valeurs : un discours subjectif et un discours objectif. L'intérêt d'analyser les valeurs dans leur rapport aux fins est de dépasser une conception subjective, qui réduit la valeur à la seule appréciation du sujet évaluant.

À cet effet, l'auteur montre qu'en partant de la description d'une chose, c'est-à-dire en épousant le « point de vue » des objets eux-mêmes, on peut « *progresser de la reconnaissance de leurs fins intrinsèques à des jugements relatifs à leurs adéquations plus ou moins grandes, autrement dit à des jugements relatifs à leur aptitudes à atteindre ces fins et je peux parler d'un meilleur et d'un plus mauvais*[298] ». Il semble donc qu'en toute objectivité, les valeurs peuvent être fondées dans l'adéquation entre la fin d'une chose et l'aptitude de cette chose à remplir son office convenablement. Si je peux parler d'un meilleur ou d'un mauvais système de justice, c'est que j'évalue la cour de justice à son aptitude à rendre des décisions justes. Ces jugements de valeur, dit Hans Jonas, « *ne reposent […] pas sur des décisions de valeur ou des fixations de fins de ma part : ils sont dérivés de l'être des choses correspondantes elles-mêmes et reposent sur la compréhension que j'en ai, et non sur mes sentiments les concernant*[299] ». Donc cela suppose aussi de connaitre ce qu'est une décision juste pour apprécier une cour de justice. Cela suppose pour les choses naturelles, de connaitre ce qu'elles sont pour les apprécier relativement à leurs aptitudes à remplir leur fonction. Par exemple un œil est un bon œil aussi longtemps qu'il est apte à voir correctement. Quand il n'est plus apte à remplir cette fonction, il n'est plus œil que par homonymie. Et donc quand l'ophtalmologue affirme que vous avez une bonne vue, ce jugement de valeur dérive de l'état réel de votre œil. Et inversement, c'est ce qui conduit donc à affirmer que la valeur d'une chose dépend de son aptitude à accomplir l'office pour lequel elle a été générée.

C'est donc à partir de l'aptitude des choses à remplir leur office, qu'on peut former le concept de « bien » et de son contraire le « mal ». Le « bien » c'est l'aptitude et le « mal » l'inaptitude. Ainsi peut-on, entre le bien et le mal, admettre des niveaux intermédiaires, de plus ou moins, relativement à l'état de bien absolu et de mal absolu. Autrement dit, en reconnaissant des fins intrinsèques aux choses, on parvient à formuler des jugements par rapport à leur aptitude à atteindre ces fins. On parlera ainsi, d'un meilleur marteau, en comparaison d'un marteau dont l'aptitude à remplir sa fonction est moindre, d'une meilleure terre en comparaison d'une autre ou d'un bon climat etc., parce que nous pouvons percevoir des fins dans les choses elles-mêmes comme faisant partie de leur nature, donc de la nature.

[298] *Id*., p.108.
[299] *Id*., p.108.

La notion de bien, de son contraire ou encore des degrés intermédiaires entre ces deux pôles à propos des choses et de leurs liens divers, dit H. Jonas –, requiert donc une valeur en vue de quelque chose. Cela signifie que « le fait d'être bien lui-même n'est pas objet de jugement[300] », mais la notion se conçoit dans la mesure d'une aptitude se rapportant à une fin. Autrement dit, une chose cesse d'avoir de la valeur dès lors qu'elle n'est plus apte à remplir son office, c'est-à-dire à réaliser la fin pour laquelle elle a été conçue. C'est donc l'aptitude à réaliser sa fin, qui confère à une chose sa valeur objective si on peut le dire ainsi, pour la distinguer de sa valeur subjective qui est dérivée de l'appréciation du sujet pensant. On peut dire que la valeur c'est de bien se porter, c'est ce qui constitue un bien en soi. La valeur constitue un bien pour la chose en laquelle la finalité est exécutée convenablement.

C'est dans cet esprit que Gérald Hess, dans son livre *Éthique de la nature*, aborde la question relative aux valeurs. En effet, il définit la valeur au sens général comme un jugement appréciatif sur les choses correspondant aux propriétés que celles-ci sont censées avoir. Cette définition dit-il, renvoie à un évaluateur extérieur ce qui ne permet donc pas de rendre compte de l'idée d'une valeur intrinsèque. Pour contourner cette difficulté, qui réduit la valeur à un jugement extérieur, il remarque que si chez l'homme la valeur s'exprime par le langage articulé, donc au moyen d'un énoncé appréciatif, ce dernier (le langage articulé) n'est pas indispensable pour parler de valeur intrinsèque des choses. Un comportement qui manifeste une intention suffit pour exprimer une valeur. Les exemples qu'il prend servent à montrer que dans le domaine des valeurs, on peut avoir des valeur subjectives, qui sont relatives à l'état d'esprit du sujet qui évalue, et des valeurs objectives qui ne dépendent pas de l'état d'esprit du sujet, mais de la constatation d'un état de fait réel. Ainsi, « deux aspects de valeur doivent être pris en considération : l'aspect *épistémique* de la valeur et son aspect *ontologique* ». Le premier aspect est corrélatif à la connaissance, à la croyance, ou encore à l'intérêt de la personne qui fait l'évaluation. Il peut être objectif ou subjectif selon que la description qu'il en fait correspond à l'état de chose ou si elle ne lui correspond pas : « *l'aspect épistémique de la valeur est subjectif lorsque la valeur de vérité du contenu de l'évaluation dépend d'une disposition, d'un sentiment, de la croyance ou des intérêts de l'évaluateur. Il est objectif dans le cas contraire, c'est-à-dire lorsque la valeur de vérité est indépendante des intérêts, des croyances ou de certaines dispositions de l'évaluateur* »[301]. Quant à l'aspect ontologique, il ne dépend en rien de l'évaluateur, mais seulement d'un état de chose.

[300] H. Jonas, *Le Principe responsabilité*, *op. cit.*, p. 108.
[301] G. HESS, « Éthiques de la nature », PUF, 2017, p.63.

Donc pour revenir à l'idée d'une valeur en soi des choses telle que le suggère Jonas, on retient que la valeur ontologique ne dépend pas d'une décision d'homme, mais de l'existence de la chose à travers son aptitude à tendre vers sa fin. Mais surtout, l'intérêt de ce travail de redéfinition du jugement de valeur, dirions-nous, vise à contourner l'opposition rigide entre jugement de valeur et jugement de fait. Dans la mesure où tout comportement qui manifeste une intention exprime une valeur, alors la valeur ne relève plus d'un jugement de valeur, mais d'un jugement de fait. Par conséquent, et c'est là la leçon que ces auteurs veulent donner, tout être dont le mode d'être manifeste une intention, intention étant pris ici au sens de fin, est un être dont la valeur ne dépend pas de la pensée du sujet, mais de l'intention qu'il manifeste. La valeur n'est donc plus tributaire d'un jugement de valeur, mais de l'intention observable dans chaque mode d'être des choses finies.

La reconnaissance de la valeur intrinsèque des choses naturelles, a pour but de répudier l'anthropocentrisme moral, et d'étendre la considération morale aux entités naturelles non humaines. Ainsi, le principe de la considération morale kantien s'étendrait en deviendrait : ne jamais traiter aucun être vivant ni aucun aspect du monde vivant simplement comme un moyen. Toute vie a une valeur intrinsèque, et cette réalité devrait sous-tendre toutes nos actions et toutes nos réalisations. Dès lors, après avoir distingué la fin de la valeur et établi le lien entre fin et valeur, Jonas analyse l'essence des fins et des valeurs. D'où ces interrogations : quelle est l'essence des fins que nous percevons dans les choses ? Autrement dit, quelle est la cause efficiente de la « raison d'être » des choses ? Et quelle est la valeur de ces fins elles-mêmes par rapport auxquelles les choses correspondantes ont de la valeur et peuvent être meilleurs ou pires à savoir en tant que moyens ? Vers quelle fin tendent des choses selon Jonas ?

7.1.2 L'essence des fins comme valeur indépendante de l'homme

Pour répondre à ces questions, Jonas prendra les exemples du marteau, de la montre et de la cour de justice dans un premier temps, avant de considérer ceux de l'organe de digestion et de la marche dans un second. Il s'agit en fait de deux groupes d'exemples appartenant à deux catégories distinctes. Le premier groupe renvoie aux artefacts, alors que le second renvoie à la nature. Pour comprendre la structure logique de l'argumentaire de Jonas, où de l'intérêt de recourir à l'analyse de la finalité dans la construction de l'idée d'une valeur propre à la nature, nous estimons pour notre part, qu'il ne serait pas absurde de commencer par

exposer la similitude qu'il établit entre outil et organe, afin d'établir clairement la différence entre eux qui permettrait de justifier l'idée d'une valeur en soi de la nature.

En effet, dans la sous-section 3 du chapitre III, l'auteur rappelle que la raison pour laquelle les membres du corps sont appelés organes, vient précisément de leur similitude avec l'outil, pour autant qu'on le définit comme un instrument qui sert à réaliser une action. Comme il le dit clairement, « organe », en grec (*organon*) veut dire précisément « outil » : quelque chose qui accomplit une œuvre ou grâce à quoi une œuvre est accomplie ; donc par extension, toutes les structures fonctionnelles auxiliaires du corps, les structures internes aussi bien qu'externes, sensitives et chimiques pas moins que les fonctions motrices sont appelées organes[302]. L'idée commune à l'outil et à l'organe est celle de la fonction ou de la finalité visée. Pourtant, cette finalité n'est pas de la même façon dans l'outil (artefact) et dans l'organe biologique. Comment est-ce que la fin appartient à l'outil et comment est-ce qu'elle appartient à l'organe ?

Dans le premier groupe d'exemples où il s'agit de voir comment la fin est imputée aux outils, Jonas relève trois nuances du concept de fin. Considérant le marteau, la montre, et la cour de justice, il montre que la fin, c'est-à-dire leur raison d'être, a été présidée et précédée par la conception de leur utilisation. Le marteau a pour fin de marteler, la montre, celle de mesurer le temps et la cour de justice, de rendre de décision de justice. Reprenant Jean Paul Sartre, on dira que l'essence (fin) précède l'existence, car l'ensemble des recettes et des qualités qui permettent de produire et de définir ces objets précèdent leur existence. La finalité de ces objets est inscrite dans leur fabrication, de sorte que, sans cette aptitude à remplir les fonctions pour lesquelles ils ont été inventés, ces artefacts ne sont pas réellement définis comme tels. La fin fait donc partie du concept d'un artéfact, et ce concept précédait son existence et était la cause de son devenir. Par contre ramasser une pierre, et s'en servir pour cueillir des mangues, ne signifie pas que le lancer est la fin de la pierre, c'est-à-dire qu'elle n'a pas cette finalité en elle, mais seulement comme hasard de l'utilisation. Cette nuance permet de distinguer l'essence comme détermination réelle de la chose, et non pas seulement comme hasard de l'utilisation.

Outre cette précision, l'auteur relève aussi une nuance dans le siège de la fin entre des objets et l'institution. En ce qui concerne le marteau et la montre, à cause de leur caractère totalement finalisé, la fin n'est jamais la leur, mais celle de la cause efficiente et de l'utilisateur. Comme il le dit clairement,

[302] H. JONAS, *Le principe responsabilité, op. cit.,* p.120.

> ce concept qui est la cause de son être et qui le constitue n'était pas le sien propre mais celui de son producteur, … ; la mesure du temps était « sa fin à lui » dans ce sens authentique et elle le reste et ne devient jamais celle de la montre elle-même. Dans ce second sens du verbe « avoir » la montre ou le marteau n'ont donc pas leur fin en eux-mêmes, … il en va de même pour tous les ustensiles inanimés : la fin qui leur est essentielle en tant qu'artefacts n'est pourtant pas la leur[303].

La cour de justice est certes un artefact, mais à la différence des ustensiles inanimés, une cour de justice est maintenue dans l'existence par sa fin seule, pour autant qu'elle continue d'agir en elle. Cela d'autant plus que la volonté du pouvoir instituant se prolonge dans la volonté de l'institution, sans quoi elle est détournée de ses fins. Autrement dit, pour qu'une cour de justice remplisse sa fin, il faut que les agents qui y interviennent agissent conformément à cette fin. Ce qui veut dire que l'existence objective de la cour de justice est indissociable de la subjectivité qui l'a produite. C'est ce que nous entendons par : « la *différence d'être du producteur et du produit n'a pas lieu : celui-là (par exemple le législateur) et celui-ci (l'institution humaine) sont ontologiquement le même sujet, même s'ils ne le sont pas en personne* »[304]. La différence avec les ustensiles inanimés est énorme, car l'existence de la cour de justice ne dépend pas de sa forme extérieure, ou n'est pas définie par elle, mais de la subjectivité des agents qui y interviennent, ce qui veut dire qu'elle a une intériorité propre. Ou que la fin est immanente en elle, parce qu'en réalité elle n'est jamais séparée de son producteur. Un marteau peut continuer d'exister même sans servir sa fin, alors qu'une cour de justice ne subsiste que dans la mesure où elle continue de servir sa fin. Et cette continuité est indissociable de l'exercice du sujet qui juge. Autrement dit, la finalité de la cour de justice n'est pas inscrite dans l'appareil physique qui lui sert de structure externe, mais dans la volonté du juge.

À la différence d'un ustensile dont la description peut déjà nous informer sur sa fin, précisément parce qu'il a une existence séparable de sa fin, « un *parlement, une administration fiscale, un système juridique n'ont pas un tel « aspect » descriptible de manière indépendante, précisément parce qu'ils n'ont pas d'existence distincte de la fin* »[305]. C'est la même fin qui anime le législateur et le juge de sorte que l'activité du juge est conforme ou se conforme à la législation. Dans cette mesure, « *la fin de la « cour de justice » à la différence de celle du « marteau » et quoi que l'une et l'autre soient en un certain sens des « outils », n'est pas seulement objectivement sa raison d'être, mais aussi subjectivement*

[303] *Id*., p.110.
[304] *Id*., p.111.
[305] *Id*., 114.

la condition permanente de son fonctionnement, pour autant que les membres de la cour de justice eux-mêmes doivent se l'être appropriée afin qu'elle puisse fonctionner comme telle »[306]. Cette nuance permet donc de distinguer une fin déterminée, mais externe à la subjectivité de la cause efficiente, d'une fin déterminée, mais qui demeure immanente à sa cause efficiente. Mais, quoi qu'il en soit, dans tous ces cas, le siège de la fin, c'est l'homme, puisque ces outils sont conçus par l'homme en vue d'une certaine fin précise. Mais qu'en est-il des choses naturelles ? Quelle différence entre l'artificiel et le naturel dans la compréhension des fins ?

Dans le deuxième groupe d'exemples, celui des choses aux fonctions naturelles, Jonas établit la nuance entre les jambes (nous ne disons pas la marche, car ce n'est pas un organe, mais l'action accomplie par les organes de locomotion : les jambes ou les pattes…) et l'organe de digestion, c'est celui du caractère volontaire et involontaire de mise en action du moyen en vue d'une fin. Cette différence recoupe aussi la différence entre l'homme et l'animal. De toute évidence le caractère volontaire serait assigné à l'homme, alors que l'involontaire serait assigné à l'animal.

Dans le cas des organes moteurs, l'intention humaine joue le rôle d'activation du moyen, car bien que le moyen (l'organe) soit donné par nature, la mise en action requiert une décision de son possesseur. Autrement dit, l'exécution de la fin n'est pas automatique, ou encore, la fin ne s'exécute pas sans la participation de la volonté du sujet. Le « afin de », dit Jonas, indique un contrôle de la part du sujet – ce qu'on appelle volonté, pour autant que le sujet qui marche est un être humain[307]. En ce sens, c'est la volonté qui détermine la fin pour laquelle il exécute l'action de marcher. Avoir des jambes ne fait pas de la marche un mécanisme automatique, ce qui suppose donc une participation de la volonté du sujet pour exécuter cette fonction, dont la finalité est déterminée ou voulue par lui. Il en est de même pour tous les organes externes, les fins auxquelles nous les employons sont, dans une certaine mesure, voulues par nous et l'exécution des actions qui les réalisent est encore décidée par nous.

Considérant donc les opérations motrices externes de l'homme, on suppose une décision volontaire de les mettre en action[308]. Par contre pour les organes de sens, le caractère volontaire n'exclut pas une dimension involontaire, car ces organes s'activent sans que notre volonté soit forcément mise à contribution. C'est ce qui justifie cette définition séculaire de la

[306] *Id*., p.112.
[307] *Id*., p.118.
[308] *Id*., p.118.

sensibilité comme un pâtir ou une « réceptivité ». Il ne dépend pas du sujet doté de la faculté d'audition d'écouter les bruits qui se manifestent dans son champ perceptif, mais cependant il peut prêter plus d'attention à un son plus qu'à un autre. Ici le caractère involontaire est indéniable, mais cela n'exclut pas la possibilité que le sujet exerce une sorte de contrôle sur ce sur quoi il n'a à la base aucun moyen de contrôle. Avec ces exemples, il s'agit pour l'auteur de montrer la participation volontaire de l'homme qui détermine la mise en acte des organes externes dont il dispose. Ainsi, dit Jonas,

> le « pour » en tant que fin subjective s'intègre-t-il également à l'utilisation…le cas le plus clair d'une séparation entre la possession et l'utilisation, donc entre la fin de l'organe lui-même et la fin de son actionnement est fourni par les équipements moteurs où nous disons que celui qui est doté de jambe (« d'instrument de locomotion ») est libre de marcher ou de pas marcher… mais cela ne lui est pas prescrit par la possession et la capacité des jambes ([309]).

Ici apparaissent donc les notions de volonté, de liberté, de subjectivité qui permettent de faire une distinction entre la fin de l'outil et la fin de la fonction, car cette dernière est déterminée par la volonté qui, elle-même a ses propres déterminations. Ainsi, « *la fin de l'outil, respectivement celle de l'organe, est générique et la fin de son activation est spécifique : la spécificité du pouvoir générique est actualisée dans l'action par son but particulier (naturellement également par les circonstances physiques* »[310].

Cette liberté dont jouit l'organisme humain pour le cas des organes externes ne peut sans difficulté être appliquée de la même façon à l'animal, bien que naturellement il ait ses organes de la même façon que l'homme a les siens, c'est -à-dire sans la participation de sa volonté. Comme le dit Jonas, c'est avec l'existence de l'organe que le domaine de l'intention humaine est transgressé et dans les cas non humains il est transgressé avec la fonction qui est mise en action sans la participation de la volonté[311]. Et justement, Jonas remarque qu'à cause du caractère volontaire qu'on a attribué à la mise en action des organes externes de l'homme, on a dénié aux autres êtres la participation de la volonté. En effet, cette dernière thèse trouve sa formulation la plus intransigeante dans le *Discours de la méthode*, où Descartes affirme sans détour que l'usage des organes chez les animaux se fait par un mécanisme biologique suivant la disposition des organes. Mais, avant d'examiner l'exemple de l'organe de digestion, Jonas effectue une série de démonstrations qui aboutit à la conclusion selon laquelle le décret de Descartes selon lequel la subjectivité comme telle est raisonnable, est une violence

[309] *Id*., pp.118-119.
[310] *Id*., p.119.
[311] *Id*., p.117.

dogmatique conte la réalité, et n'importe quel propriétaire de chien se moquerait de la thèse cartésienne.

> Nul observateur ne peut ignorer l'énorme participation de l' « intérêt » qui imprègne l'agir « volontaire » des espèces animales les plus conscientes, dotées d'un système nerveux central, l'émotivité profonde de la poursuite de leur buts dans la sphère de la nourriture, de la sexualité, et de l'élevage de la progéniture, leur oui et non le plus extrême face à la menace physique : et [pourtant] il doit les dénier aussitôt, pour autant qu'il refuse que ces processus subjectifs puissent avoir une force qui les dirige et leur impose un but et qu'il n'y voit que de simple maillons dans la chaîne des nécessités de la stimulation et de la réaction, qui dans toutes les étapes est en dernière instance déterminée de façon purement objective([312]).

En résumé, la thèse jonassienne est que même dans l'agir animal, il y a une dose de participation de la subjectivité qu'aucun observateur ne peut ignorer. Et que cette subjectivité à l'œuvre dans la vie animale signifie que la vie animale n'est pas seulement une réaction mécanique aux stimulus internes et externes, mais qu'elle poursuit une fin, bien que ce soit d'une manière différente de l'homme. Autrement dit, l'intériorité traduit le fait que l'organisme valorise sa propre vie par son comportement : le fait de se nourrir, de chasser, de faire attention à ne pas être la proie d'un prédateur traduit l'intérêt que tout organisme a pour sa propre existence, même s'il n'évalue pas réflexivement l'échange avec son environnement. De sorte que conclut Jonas,

> nous pouvons donc dire avec quelque assurance que le domaine des mouvements corporels volontaires chez l'homme et chez l'animal (que nous avons illustré à l'aide de la marche) est un lieu de détermination réelle par des fins et des buts qui sont accomplis objectivement par les mêmes sujets qui les entretiennent subjectivement : qu'il existe donc un « agir » dans la nature. Cela implique que l'efficience des fins n'est pas liée à la rationalité, à la réflexion et au libre arbitre, donc à l'homme[313].

Avec l'organe de digestion, Jonas démontre donc que la finalité est déjà à l'œuvre même dans le domaine des processus inconscients et involontaires de la vie. À travers cet exemple, il s'agit d'établir contre la tradition dualiste que quelque chose de tel qu'une fin est déjà à l'œuvre dans la nature globale qui porte la vie, y compris la totalité de la vie des organismes dépourvus de conscience et donc de subjectivité. L'organe digestif, tout comme chaque organe, sert une fin dans l'organisme qu'il accomplit par son fonctionnement. Cette fin particulière, est au service d'une fin englobante qui n'est rien d'autre que la vie de

[312] *Id*., pp.122-123.
[313] *Id*., p.132.

l'organisme en sa totalité. Ainsi, l'organe de digestion existe en vue de la digestion, la digestion en vue de conserver l'organisme en bonne santé et la bonne santé en vue de préserver la vie de l'organisme. Il en est de même de tous les organes qui constituent un corps, chacun a une fonction particulière dont la finalité est en vue de conserver l'organisme en vie. Cet exemple prouve que l'organe n'est pas le siège de la fin, mais il sert la fin globale. Mieux encore, il sert à démontrer que le fonctionnement automatique d'un organe n'exclut pas que cet organe vise une fin. Il en est donc de même pour des individus dont le dogmatisme scientifique nierait toute participation de la volonté. L'absence de participation de la volonté ne signifie pas absence de subjectivité propre à l'individu. Dans la mesure où nous pouvons percevoir des « fins » effectivement dans les choses elles-mêmes, comme faisant partir de leur nature, le bien dans ce cas est son aptitude à cette fin, donc une valeur relative en vue de quelque chose[314].

En outre, sachant que nous avons dit plus haut que pour un individu (au sens jonassien du terme), la fin est de lutter contre le non-être pour persévérer dans l'être, la valeur d'une telle entité réside donc dans son effort continuel de réaffirmer son être contre le non-être. Les organismes étant capables, à des degrés divers selon les espèces, d'utiliser leur environnement pour dire non au non-être, expriment par-là la valeur qu'ils accordent à leur vie. En d'autres termes, la valeur pour un individu c'est d'être vivant, c'est la vie. Si donc nous concevons que la « nature entière » est un seul individu dont les organismes sont des organes, selon une formule spinozienne, alors nous trouverons que la vie de chaque organisme sert une fin globale qui est la conservation de l'individu global. Dans cette mesure, la nature poursuit des fins à travers la force qui dirige chaque organisme et lui impose comme finalité la conservation de son être. Ainsi peut-on conclure que le siège de la fin dans les organes n'est donc qu'une fin primaire en vue d'une cause plus générale. C'est en quelque sorte la définition qu'Aristote avait donnée de l'être vivant comme « organique », c'est-à-dire comme doté d'outils, ou composé d'outils, et dont Jonas décide de conserver le sens originaire pour parler d'« organisme », (puisque dit-il, le concept d'outil ne saurait être pensé sans celui de fin), qui permet justement de fonder la finalité dans la nature. L'exemple de l'amibe en témoigne.

7.2 De l'immanence de la subjectivité et de la finalité à l'immanence de valeur.

[314] *Id*., p.108.

Rappelons que pour Jonas, c'est l'exclusion d'une finalité immanente dans la nature par les sciences de la nature, qui est à l'origine de ce qu'on peut, sans trahir sa pensée qualifier de profanation de la nature. L'expression « profanation de la nature » ne nous semble pas exagérée, si l'on considère ce que dit Jonas à propos du caractère sacré que les Anciens attribuaient à la nature, caractère qui éveillait en eux, une sorte de vénération de celle-ci. Et la réponse de Jonas à la question de savoir si, sans le rétablissement de la catégorie de sacré, on peut avoir une éthique environnementale digne de ce nom, nous autorise à dire que la crise de la nature est la conséquence de la profanation de la nature. Ainsi, une éthique environnementale digne de ce nom devrait s'attacher à restaurer le caractère sacré de la nature, en exploitant l'anthropomorphisme mythique, qui permettait d'attribuer à la nature une certaine divinité.

La démonstration de la généralisation de la subjectivité dans la nature procède par la restauration de l'anthropomorphisme exclu par les sciences dans le champ de la connaissance. Le témoignage de notre propre être, dit-il, est délibérément ignoré par les sciences de la nature en invoquant l'interdiction de l'anthropomorphisme[315]. Ainsi dit-il dans *Évolution et liberté* au sujet de la position épistémologique des réflexions sur la subjectivité, *« je ne dirai qu'une chose : elle confesse le délit tant décrié d'anthropomorphisme*[316] ». Il s'agit donc de restaurer l'anthropomorphisme comme une stratégie permettant de connaitre le vivant.

Éric Pommier le dit encore mieux que nous : la méthode permettant à Jonas de remettre en cause le dogme de l'esprit moderne selon lequel l'intégralité du concept d'être est strictement objective, c'est-à-dire sans subjectivité, est une réappropriation heureuse et originale de la notion d'anthropomorphisme. Préjugé que combat aussi l'esprit de la science moderne au motif que lorsqu'on étudie le vivant il ne faut pas projeter sur lui des traits qui n'appartiendraient qu'à l'homme, par exemple la volonté, la finalité, le sens du projet. Il faut condamner une telle subjectivité et au contraire étudier le vivant en toute « objectivité », le traitant ainsi comme un objet parfaitement défini et obéissant à la loi de causalité. Cependant, Jonas fait valoir que cette opposition du subjectif et de l'objectif est précisément un héritage de la tradition philosophique avec laquelle il souhaite rompre, car la description du phénomène de la vie dément un tel partage de la réalité : il n'est en effet ni un objet qui se comporterait de manière mécanique – il y a par exemple une spontanéité du vivant, il y a une sensibilité qui montre l'existence d'un rapport à soi – ni un sujet purement libre qui n'aurait

[315] *Id*., p.140.
[316] H. JONAS, *Évolution et liberté*, Paris, Rivages Poche, 2005, p31.

qu'à vouloir pour faire – c'est malgré moi et donc quasi-mécaniquement que mon corps exerce ses activités fondamentales dans le « silence » des organes. Si l'opposition du sujet et de l'objet doit donc être relativisée, alors le reproche d'anthropomorphisme perd de sa pertinence, et nous pouvons même faire son éloge, car c'est à partir de notre expérience (humaine) de la vie que l'on reconnaît en soi et en dehors de soi ce qui est vivant. Ainsi par exemple, c'est parce que nous avons l'expérience de la faim, du jeu, du mouvement libre, de la souffrance que nous pouvons reconnaître ailleurs dans le monde des comportements animaux ayant cette signification[317].

La restauration de l'anthropomorphisme s'inspire d'une idée chère aux anciens Grecs : l'idée selon laquelle l'homme est un microcosme, une miniature fidèle du macrocosme. Partant donc de là, Jonas ne comprend pas que Spinoza puisse consentir à supprimer l'idée d'une téléologie divine, dans la mesure où il affirme que tout dans la nature exprime d'une certaine façon l'être de Dieu. En effet, selon Jonas, Spinoza n'aurait pas tiré jusqu'au bout la conséquence d'une telle affirmation. Comment Dieu serait-il indifférent, dépourvu d'affections, si au moins l'un de ses modes est un être affectif ? Dans la mesure où les modes expriment une certaine façon d'être de Dieu, ce qu'on observe chez les modes, doit être supposé de Dieu. Ainsi l'affirmation « l'homme est l'image de Dieu », entraîne-t-elle la proposition inverse : « Dieu à l'image de l'homme ». De sorte qu'en partant du moins parfait vers le plus parfait, ce qu'on rencontre chez l'homme est à son achèvement excellent chez Dieu, de même qu'en descendant vers l'inférieur, ce qu'on observe chez l'homme est à un stade de moins en moins développé, mais non pas absent chez les autres êtres vivants. L'anthropomorphisme, en considérant que l'homme est une miniature fidèle du macrocosme, fait de lui l'être à partir duquel les réalités divines et organiques peuvent être appréhendées.

Considérons ce que dit Jonas dans le chapitre IX d'*Essais philosophiques*, « les Fondements biologiques de l'individualité ». Mais auparavant, rappelons rapidement que dans « Dieu est-il mathématicien ? », le projet de Hans Jonas est de démontrer que la science moderne est basée sur le dogme d'après lequel aucun concept de l'être n'est possible en dehors de celui défini par la science de la nature et que ce concept est le concept intégral de l'Être. Exploitant la voie de la biologie, Jonas remet clairement en cause la prétention des sciences dites dures à déterminer l'intégralité du concept d'être, à partir des normes de la connaissance de la science naturelle. Dans « Dieu est-il mathématicien ? », c'est à l'aune du phénomène organique que va être éprouvée cette vénérable affirmation. La lecture de cette

[317] Éric Pommier, Le sens de la vie chez Hans Jonas, https://www.cairn.info/revue-etudes-2013-4-page-485.htm

proposition part de cette hypothèse : si Dieu est l'architecte de l'univers, alors il doit aussi être l'architecte de l'amibe ; s'il n'est pas l'architecte de l'amibe, alors il n'est pas celui de l'univers, car l'amibe étant une partie de l'univers on doit pouvoir rendre compte d'elle par le principe créateur de l'univers. Autrement dit, le principe du tout doit pouvoir rendre compte des parties. Le présupposé étant que si la vie n'entre pas dans la compétence d'un prétendu principe cosmique, alors qu'elle fait partie du cosmos, c'est que ce principe est inadéquat ou inapproprié pour la totalité cosmos. Dès lors, c'est à partir du phénomène organique qu'il va éprouver la précision et la rigueur du mathématisme de Dieu.

Jonas démontre justement, dans *Les fondements biologiques de l'individualité*, que le principe d'uniformité ou de constance qui permet de rendre compte de la trajectoire d'un corps, selon l'analyse mécaniste, ampute les corps organiques de leur simultanéité, pour ne considérer que le témoignage de l'identité des éléments les constituant d'un instant à un autre. L'identité porte sur les facteurs élémentaires de telle sorte que l'intelligibilité mécanique signifie « *la réductibilité à ce qui, comme élémental, est au sens plus ancien le moins intelligible, parce qu'il implique le moins d'intelligence pour sa propre effectuation… pour l'idée moderne de la compréhension de la nature, le moins intelligent est devenu le plus intelligible, le moins raisonnable est devenu le plus rationnel*[318] ». Mais elle laisse ainsi les phénomènes complexes de l'identité biologique hors de son champ mathématique. Pour expliquer cet aspect, nous alons nous reporter au texte sur les fondements biologiques de l'individualité, qui nous semble plus simple de compréhension pour saisir la démarcation entre constance en mécanique et constance biologique.

Dans ce texte, Jonas recourt au problème de l'identité individuelle pour établir de façon biologique la finalité dans les choses mêmes. La question qui occupe l'ensemble du texte est un chaînon intermédiaire, car elle est évoquée et analysée minutieusement en vue de fonder dans l'être des choses la finalité de l'être même. Sa démonstration part de la comparaison entre identité physique et biologique. Pour les particules, dit-il, l'identité repose sur les éléments de base qui les constituent primairement. Ainsi quand le physicien veut s'assurer de l'identité d'un atome par exemple, il s'assure que pendant le laps de temps écoulé entre deux instants, l'atome n'a pas subi de modification par ajout ou transformation de certains éléments. Vérifier que la masse de l'atome est la même et que les différentes particules identifiées comme le composant sont les mêmes, permet de conclure à l'identité de l'atome ou à son changement. En physique, l'identité repose sur l'homogénéité de l'atome.

[318] H. JONAS, *Le phénomène de la vie*, *op. cit.*, p.80.

Par contre, sur l'amibe, Jonas remarque qu'en procédant de la même façon que pour l'atome, on s'apercevra que pour cette dernière, les éléments qui la composent auront changé dans un intervalle de temps, quand bien même le nom attribué à cette amibe permettra de l'identifier, c'est-à-dire de la reconnaitre parmi tant d'autres. Dès lors, se demande Jonas, que faut-il considérer dans ce cas pour définir l'identité ? Le témoignage de l'étiquette ou celui des éléments ?

Selon le témoignage des éléments, c'est-à-dire physiquement parlant, l'amibe au moment A, est une entité totalement différente de l'amibe au moment B. Pourtant dit-il, « *aucun biologiste n'admettrait que ce témoignage signifie qu'il n'a pas affaire au même individu organique* »[319] ; au contraire dans le cas de l'amibe et de tout organisme vivant, la mêmeté comme en physique, ne témoigne pas de l'identité, mais du changement. En effet, si l'organisme reste le même, c'est qu'il ne réalise plus sa fonction de métabolisme ; dès lors, on peut dire qu'il est mort, et dans ce cas, l'identité d'état signifie une perte de l'être, c'est-à-dire le changement de l'individu organique en individu mort. Autrement dit, un organisme vivant est une entité qui est continuellement en évolution permanente. « *Si on avait affaire au même inventaire de parties après un intervalle suffisamment long, il [le biologiste] jugerait que le corps en question a entre-temps […] cessé d'être en vie et que de ce point de vue décisif, il n'est plus le même* » [320].

Donc à la différence du physicien, pour le biologiste, c'est le témoignage de la non-persistance des éléments qui permet de définir l'identité de l'organisme. Le fait que la mêmeté soit possédée par l'individu lui-même, qu'elle ait son origine dans sa propre activité d'échange, et non dans les catégories de notre esprit ou dans le caractère rudimentaire de notre perception, signifie que l'organisme jouit d'une certaine liberté par rapport aux éléments qui le constituent eu égard à sa substance. Cette liberté par rapport à la matière découle du fait que la substance est identifiable selon le marquage physique (certificat d'identité), mais les éléments qui la constituent, eux, sont changeants, et ce changement ne dépend pas d'une décision de la matière, mais des échanges qu'elle doit impérativement entretenir avec le milieu pour continuer d'exister.

Ainsi, l'identité en biologie implique pour l'organisme une lutte permanente et continuelle contre le non-être. C'est ainsi que Jonas définit l'individu comme une entité dont l'être est son propre faire (et ainsi, en un sens, sa propre tâche), autrement dit une entité livrée

[319] H. JONAS, *Essais philosophiques*, *op. cit.*, chap.IX, p.249.
[320] *Id.*, p.249.

à son être, de sorte que son être lui est confié et qu'elle est chargée d'entretenir cet être par des actes toujours renouvelés. Les individus, ajoute-t-il, sont « *des entités qui sont temporelles dans leur nature intime, et dont l'identité à travers le temps est non pas l'identité inerte d'un substrat permanent, mais l'identité auto-créée de l'accomplissement continu ; et aussi dont la différence avec l'autre ne leur est pas adventice et indifférente, mais est un attribut dynamique de leur être*[321] ». En d'autres termes, un individu est un organisme qui a besoin d'entretenir son identité comme un acte de son existence, sa durée étant une réaffirmation de son être et non une simple persistance. Toutefois, bien que la substance soit indépendante de la mêmeté de la matière, « *elle dépend du changement de celle-ci, de son progrès permanent et suffisant, et il n'y a pas de liberté en cela. Ainsi l'existence de la liberté dont jouit la chose vivante est une rigoureuse nécessité. Cette nécessité, nous l'appelons « besoin », lequel n'a cours que là où l'existence n'est pas assurée et où l'identité est une tâche continue* »[322], c'est-à-dire une réaffirmation continuelle et permanente de son être. Dès lors,

> le défi de l'« ipséité » [identité] qualifie toute chose se trouvant au-delà des frontières de l'organisme d'étranger et en quelque manière d'opposé : la qualité du « monde », dans lequel, par lequel, et contre lequel il est engagé à se maintenir. Sans cette contrepartie d'« altérité », il n' y aurait pas de « soi ». Or, cette polarité du soi et du monde se tient, pour le soi, sous le signe de la polarité de l'être et du non-être, c'est-à-dire sous l'alternative « être ou ne pas être » à laquelle l'organisme est continuellement confronté. Être est son but intrinsèque[323].

L'intérêt de cette démonstration est de démontrer que la finalité est ontologiquement inscrite dans l'être ; cette finalité, c'est la nécessité de la continuation d'être qui s'impose à l'organisme. De la sorte, conclut Jonas, la fin n'est pas celle de l'homme, mais celle des choses elles-mêmes : lutter nécessairement contre le non-être. Dès lors, « *la téléologie apparait là où l'identité continue de l'être n'est pas assurée par la simple persistance inerte de la substance, mais est sans cesse exécutée par un acte, et par quelque chose qu'il faut faire afin de demeurer tout simplement … or à une entité qui poursuit son existence au moyen d'une activité régénératrice constante, nous imputons le souci* »[324].

En démontrant que l'anthropomorphisme n'est pas seulement une simple transposition des caractères humains sur les choses de la nature, il démontre que le principe mathématique qui est avancé par la science moderne comme principe d'intelligibilité des phénomènes est

[321] *Id*., p.245.
[322] *Id*., p.250.
[323] *Id*., pp.256-257.
[324] *Id*., p.257.

insuffisant pour rendre compte de la totalité de l'être. L'intérêt de ce parcours historique est de mettre en évidence l'importance que Jonas accorde au corps organique qui sert de fil conducteur à sa philosophie de l'organisme. En montrant que la réduction du cosmos en matière brute opérée par les sciences de la nature oublie de considérer l'organisme comme faisant partie du cosmos, Jonas démontre par-là même que le principe mathématique d'après lequel Dieu aurait écrit le monde, est inadéquat car il est insuffisant pour expliquer le phénomène de la vie. Il conclut dans *Évolution et liberté* qu'

> en vertu du témoignage direct de notre corps, nous pouvons dire ce qu'aucun spectateur incorporel ne serait capable de dire, à savoir : qu'au mathématicien divin ayant une vue analytique homogène échappe le point décisif – le point de la vie même, en effet, qui est une individualité centrée sur elle-même, un étant-pour-soi, en opposition au reste du monde, avec cette frontière essentielle entre le dedans et le dehors – en dépit de la réalité de l'échange, ou plutôt en se fondant sur cette réalité([325])

Dans cette mesure et c'est là l'enseignement que Jonas veut donner, admettre l'insuffisance de ce principe appelle à penser qu'il y a un autre principe, par lequel le phénomène de la vie doit être appréhendé et que son inadéquation avec le principe mathématique ne signifie pas qu'il est insaisissable. Le fait que le phénomène de la vie soit incompatible avec l'explication causale ne signifie pas qu'il soit absolument inintelligible, mais simplement que les normes des sciences naturelles manquent de souplesse pour rendre ce phénomène intelligible par ses lois. Pour cette raison, Jonas écrit dans *Le principe responsabilité* que les sciences de la nature ne nous disent pas toute la vérité au sujet de la nature[326]. Ou, en d'autres termes, dans *Puissance et impuissance de la subjectivité* que :

> le déterminisme inconditionnel a toujours prétendu à un savoir sur la nature bien supérieur à ce que nous savons et pourrons jamais savoir. […] le fait que quelque chose soit valable pour le tout n'implique pas que cela soit valable pour toutes les parties jusqu'à la plus petite ; ni que ce qui vaut pour le résultat final vaille aussi pour les termes intermédiaires ; ni que ce qui est vrai pour des intervalles de temps mesurables le soit aussi pour chaque instant ([327])

L'idéal de rigueur auquel les sciences de la nature exhortent n'est donc qu'une prétention méthodologique qui ne s'applique pas à tous les aspects du monde. Et celle limitation est une ouverture à d'autres formes de savoir qui ne procèdent pas par explication causale.

---

[325] H. JONAS, *Évolution et liberté, op. cit.*, pp.38-39.
[326] H. JONAS, *Le principe responsabilité, op. cit.*, p.35.
[327] H. JONAS, *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?: le problème psychophysique aux avant-postes du Principe responsabilité*, trad. C. ARNSPERGER, Paris, Ed. du Cerf, 2000, p.43.

Ainsi, la philosophie de la nature de Jonas est fondée sur la vie organique dont le point de départ est ce que la prise de conscience de soi nous enseigne sur la totalité de l'existence organique et dans laquelle la responsabilité trouve son fondement. En distinguant l'animé et l'inanimé, Jonas soutient que :

> les grandes contradictions que l'homme découvre en lui-même – la liberté et la nécessité, l'autonomie et la dépendance, le soi et le monde, la relation et l'isolement, la créativité et la mortalité – ont leurs traces rudimentaires dans les formes de vie même les plus primitives, chacune en équilibre précaire entre être et non-être et chacune déjà dotée d'un horizon de la transcendance[328]

Avec cette thèse, il s'agit de démontrer l'unité de la vie organique et la continuité de l'organique dans l'esprit. Il s'agit donc de dépasser le dualisme organisme/esprit, qui a sans doute servi à séparer la forme organique humaine des autres formes organiques, mettant ainsi l'homme à part. Selon son hypothèse, l'organique, même dans ses formes inférieures, préfigure l'esprit, et l'esprit, même dans ce qu'il atteint de plus haut, demeure partie intégrante de l'organisme[329]. Il n'y a pas scission entre l'organique et l'esprit, il n'y a pas à mettre d'un côté ce qui relève de l'esprit et de l'autre ce qui relève de l'organique. L'organique vu sous l'angle de la totalité permet de prendre conscience de l'unité de la vie organique et de l'horizon de la transcendance qu'incarne toute vie organique. L'idée de communauté de destin de la vie organique, permet à Jonas de faire descendre le phénomène de la liberté au niveau de l'organique. Et donc de proposer une interprétation totale et progressive du phénomène de la liberté, en partant des profondeurs de ses assises aux niveaux les plus élevés de son expression.

En effet, dans la mesure où il affirme que l'organisme le plus primitif préfigure l'esprit, alors, tout ce qui est supposé être un attribut de l'esprit est préfiguré dans l'organisme, par conséquent la liberté se trouve d'avance dans l'organisme. En effet, dit-il, nous soutenons que le métabolisme lui-même, le niveau fondamental de toute existence organique, la manifeste : qu'il est lui-même la première forme de liberté. Ainsi définit-il la liberté au niveau de l'organisme, comme un mode d'être objectivement discernable, c'est-à-dire une manière de mettre en œuvre l'existence, distinguant l'organique *per se* et dès lors partagée par tous les membres de la classe des organismes mais par aucun non-membre[330]. En effet, c'est à partir de l'unité de la vie organique dont la liberté représente le premier critère

[328] H. JONAS, *Le phénomène de la vie, op. cit.*, p.9.
[329] *Id*.p.13.
[330] *Id*. p.15.

commun que Jonas va élaborer sa philosophie de la nature. La liberté organique constitue le fondement de l'unité de la vie dans la mesure où la loi du métabolisme, commun à tous les organismes, est la première forme de liberté.

Dans la mesure où nous qui sommes conscients savons que l'homme est le résultat de l'histoire de l'évolution, alors, il est insensé selon Jonas, de ne pas reconnaitre qu'étant donné l'évolutionnisme, on ne puisse comprendre que la tendance subjective avec sa particularisation aurait émergé en dehors de toute tendance vers un but. Quelque chose de son espèce doit déjà l'avoir portée de l'obscurité vers la clarté plus grande. De même nous connaissons aussi par-là, qu'en partant de l'homme, en descendant de plus en plus bas dans le règne animal, le principe de continuité exige l'admission d'une dégradation infinie dans laquelle le « représentable » disparaît sans doute à un moment donné, sans que l'appétitif lié à la sensibilité ne disparaisse vraiment[331]. Ou comme on peut le lire encore autrement dans la présentation d'*Évolution et liberté*,

> puisque l'homme « représente le maximum d'accomplissement ontologique connu de nous » , Jonas suggère la démarche suivante : « en descendant de ce sommet, les classes de l'être devraient se déterminer, de façon privative par soustractions progressives jusqu'à un minimum de matière élémentaire pure, c'est-à-dire comme un toujours moins […] alors que la forme la plus achevée ne se déduise à l'inverse, de façon cumulative, en partant de cette base [332].

Finalement, retenons que selon Jonas, *« l'être ou la nature est un et il rend témoignage de lui-même dans ce qu'il laisse procéder de lui. Ce qu'est l'être, cela doit donc être déduit de son témoignage et naturellement de celui qui en dit le plus, du plus manifeste et non plus du caché, du plus développé et non du moins développé, du plus plein et non du plus pauvre – donc du plus élevé qui nous soit accessible*[333]*»*. Sa démonstration vise justement à dire que dans la mesure où nous qui avons eu accès à la conscience de soi, avions connaissance de la finalité à l'œuvre, non seulement dans nos actes conscients, mais aussi dans les processus inconscients de nos organes, devions reconnaitre sur cela même, que la finalité est à l'œuvre dans la nature. C'est donc *« sur la foi du témoignage de la vie (que nous, qui sommes ses rejetons devenus capables de prendre conscience d'eux-mêmes, nous devrions être les derniers à nier), nous disons donc que la fin comme telle est domiciliée dans la*

[331] H. JONAS, *Le principe responsabilité, op. cit.*, pp. 145-146
[332] H. JONAS, *Évolution et liberté, op. cit.*, p.13.
[333] H. JONAS, *Le principe responsabilité, op. cit.* ; p.140.

nature[334] ». Car ce que l'histoire de l'évolution donne à voir, c'est que le développement de la vie se présente comme une succession ascendante de degrés, qui va du « primitif » « au développé », échelle sur laquelle se situent complexification de forme et différenciation de fonction, finesse des sens et intensité de pulsions, maîtrise de membres et faculté d'agir, réflexion de la conscience et appréhension de la vérité[335]. Autrement dit, en considérant cette échelle, il apparaît qu'il n'y a pas de rupture entre l'homme et la nature, mais qu'en l'homme, la nature s'est accomplie au plus haut point. De sorte que ce qui est en l'homme, est en miniature dans la nature.

Jonas prévient l'objection bien connue de la philosophe cartésienne selon laquelle le monde animal ne saurait avoir de subjectivité, car privé de volonté et de liberté, en faisant remarquer qu'on peut bien parler de subjectivité sans conscience, tout comme on parle chez l'homme d'un désir obscur. La subjectivité animale ne requiert pas le psychisme, mais l'ipséité, c'est-à-dire l'intériorité propre manifeste à travers le métabolisme. Or, c'est l'ipséité qui détermine la subjectivité et non le psychisme ; la nuance réside dans le fait que psychisme et ipséité ne sont pas identiques, ni synonymes. Oui, répond Jonas, il y a du sens de parler d'une subjectivité sans psychisme, sans conscience de soi, sans mental : *« parler d'une fin immanente, même si elle est complètement inconsciente et non volontaire, de la digestion et de son appareil dans l'ensemble du corps vivant et parler de la vie comme la fin immanente de ce même corps, cela a un bon sens et il ne s'agit pas seulement d'une métaphore empruntée à notre subjectivité*[336] ». Car, comme il le dit au début de la sous-section que conclut cette phrase, ce serait le comble du ridicule que de vouloir affirmer l'immanence des fins et des buts dans les processus vitaux inconscients et automatiques tels que dans l'organe de digestion, dans les cellules du corps, dans les organes primitifs ou encore dans les processus même d'évolution si cela incluait le mental d'un type ou d'un autre. Il faut donc admettre, conclut-il cette partie,

> que dans ses chemins compliqués [la nature] travaille vers quelque chose ou qu'en elle « ça » travaille de multiples manières en cette direction, [de la vie]… Même si cela commençait seulement avec le « hasard » de la vie, ce serait suffisant : par [ce] fait même, la fin a été étendue par-delà toute forme de conscience, humaine aussi bien qu'animale, au monde physique comme un principe qui lui appartient en propre

[334] *Id*., p.147.
[335] H. JONAS, *Évolution et liberté*, *op. cit.*, p.27.
[336] H. JONAS, *Le principe responsabilité*, *op. cit.*, p.149.

> dès l'origine ; […] L'être de la nature comme telle doit être crédité de la disponibilité pour elle[337].

Comme nous pouvons le remarquer, Jonas construit sa théorie de la subjectivité générale de la nature en se référant à une téléologie immanente globale, traditionnellement rattachée à Aristote, d'après laquelle la nature est un principe de mouvement et de repos qui s'exprime dans la diversité qui la réalise. Une et multiple, elle « sait » où elle va. Cette conviction est nourrie par la considération des critères propres à la matière inanimée et à sa distribution dans l'univers :

> Je crois plutôt à une subjectivité sans sujet, c'est-à-dire à la dissémination d'une intériorité appétitive germinale à travers d'innombrables particules individuelles, plutôt qu'à son unité originaire à l'intérieur d'un sujet métaphysique total. (…). De même que le subjectif manifeste … est quelque chose comme un phénomène de surface émergé de la nature, de même il prend également racine en celle-ci et est en continuité essentielle avec elle : de sorte que l'une et l'autre participent à la « fin » … avec la production de la vie, la nature manifeste au moins une fin déterminée, à savoir la vie elle-même – ce qui ne veut peut-être rien dire d'autre que la libération de la « fin » comme telle au service des fins définies, qu'on poursuit et dont on jouit également subjectivement. Nous nous gardons de dire que « la » vie est la fin, ni même la fin principale de la nature, … il suffit de dire : une fin ([338])

Comme le dit René Simon, reconnaissant la présence de la finalité à l'intérieur de la nature, Jonas déclare qu'en partant du plus élevé en descendant par échelon vers le plus bas, il y a d'un extrême à l'autre, une continuité non seulement formelle, mais également matérielle. Cela implique que, si sur le plan supérieur de la subjectivité consciente existe réellement une causalité finale, celle-ci doit aussi se trouver d'une manière spécifique sur le plan inférieur de la nature : il y a une fin domiciliée dans la nature sous forme d'un psychisme sans sujet, d'une appétition diffuse[339].

Jonas rappelle l'explication de la genèse dans son double sens d'ontogenèse et de phylogenèse, entendues respectivement comme la croissance de l'individu et l'émergence de l'espèce : *« l'ontogenèse comprise comme le déploiement causalement contraignant des déterminations génétiques contenues dans le germe, pour lequel il ne faut pas faire appel à une téléologie* [et la phylogenèse étant expliquée par] *le mécanisme de l'imbrication des mutations contingentes de ce genre de déterminations et de sélection naturelle de ses résultats*

[337] *Id*., p.149.
[338] *Id*., p.147.
[339] R. SIMON, "Fondement ontologique de la responsabilité et de l'éthique du futur" in *Nature et descendance : Hans Jonas et le principe « responsabilité »*, Genève, Labor et Fides, 1993, p.104.

et donc également en écartant toute téléologie[340] ». Il estime qu'elle doit être réfutée, car elle repose sur les déterminations « mécaniques » et prétend que les fonctions des organes ont seulement l'air d'être régies par des fins. Et que ces dernières (fonctions) se réalisent objectivement par les sujets assurant subjectivement leur entretien.

Pour cette théorie, l'aspect finaliste de l'organe et par ricochet celui de l'organisme n'est qu'illusoire. Ce qui est absurde pour Jonas, car dans la mesure où les artefacts tirent leur caractère finalisé de l'organisme fabricateur, on ne peut pas refuser à l'organisme fabricateur cette finalité : « *cette téléologie de la machine, qui est un emprunt extérieur, avait son siège originaire dans les organismes fabricateurs, dans les constructeurs humains qui ne peuvent donc pas être de nature totalement non téléologiques*[341] ». La position de Jonas est que si les artefacts sont des constructions finalisées, à plus forte raison les étants naturels qu'imite le travail de l'art ? Par conséquent, quoi que veuille faire penser la théorie dominante (celle de Spinoza rentre bien dans cette catégorie, mais surtout celle qui est ciblée directement ici, celle de l'antifinalisme inauguré par la thèse darwinienne de la sélection des naturelle), la finalité n'est pas qu'une simple représentation fictive de l'esprit humain, mais la causalité à l'œuvre dans la nature. Ce n'est donc pas logique de penser que « *la subjectivité de la fin est censée accompagner d'une façon ou d'une autre l'objectivité de l'action purement causale, sans lui conférer plus qu'une apparence téléologique*[342] », car comme il le dit en note de bas de page, ce raisonnement aboutirait à la conclusion que les fabricateurs des machines (les hommes) sont des machines qui font des machines, car la finalité qu'on avait concédée pour la fabrication des machines qui serait un emprunt à la nature humaine, retombe naturellement dans le royaume de l'illusion. C'est donc parce que, pour le sujet, la pensée et l'agir propres « ont l'air » d'être régis par des fins, que justement pour cette raison – l'être et l'agir des organismes dans le monde ont également l'air d'être régis par des fins[343].

La pensée ontologique que Jonas développe ici fonde une conception unitaire du monde contre la tradition dualiste. Il reconnait certes la nécessité pour le scientifique d'abstraire volontairement certains éléments lors de ses observations, mais à condition que la fiction méthodologique requise en science ne soit pas prise pour une décision ontologique. Aussi, le philosophe se doit de montrer que l'attestation de l'existence du concept de fin ne se limite pas au seul cadre de la subjectivité, mais qu'elle demeure un phénomène de la nature

[340] H. JONAS, *Le principe responsabilité, op. cit.*, p.133.
[341] *Id.*, p.134.
[342] *Id.*, p.134.
[343] *Id.*, p.134.

dans sa totalité. Comme il le dit dans *Essais philosophiques*, chapitre IX « les fondements biologiques de l'individualité »,

> l'individualité organique s'accomplit face à l'altérité, comme son propre but toujours en défi, et est donc téléologique … En raison du mode métabolique de cette identité, le besoin appartient à son essence même et l'accompagne dès le départ. Mais les moyens mis en jeu au service de ce besoin, tels la perception, la locomotion, le désir, ajoutent de nouveaux genres de besoins au besoin métabolique de base – et par là de nouveaux genres de satisfaction. Cette dialectique appartient à l'essence de la vie. L'éventail des besoins qui appartiennent à un organisme mesure le degré de sa liberté et de son individualité ([344]).

Ainsi, le phénomène du métabolisme qu'on tient souvent pour n'être rien d'autre que le niveau élémentaire, contient dans sa constitution primitive, le canevas de toutes les fonctions de la vie, et ce principe se rencontre chez tous les êtres vivants, donc ces êtres sont porteurs de subjectivité d'une certaine manière. Le phénomène du métabolisme fait donc apparaître que la dimension d'intériorité appartient de soi à la vie, de sorte que le phénomène d'auto-organisation qui le rend manifeste, rend caduque l'opposition ruineuse entre corps et âme. L'introduction du terme « soi » lui-même, dans toute description du cas le plus élémentaire de la vie, indique l'émergence avec la vie, d'une identité interne. Par conséquent,

> de même que la subjectivité est en un certain sens un phénomène de surface de la nature – la pointe d'un iceberg bien plus grand – de même elle parle au nom de l'intérieur muet. Puisque la subjectivité manifeste une fin agissante, et qu'elle vit entièrement de cela, l'intérieur muet qui accède à la parole seulement grâce à elle, autrement dit la matière, doit déjà abriter en elle de la fin sous forme non subjective, ou un de ses analogues ([345]).

L'interprétation du principe finaliste par Jonas fait plutôt ressortir l'existence des fins dans la nature, telle que cette dernière les rend manifestes en son sein. En cela son approche diffère d'une explication de la nature au moyen des fins absolues. Bien évidemment, il est conscient du reproche qui a été fait à l'explication aristotélicienne de la nature. On a un exemple de cette réfutation dans l'appendice I de la première partie de l'*Éthique* de Spinoza. En effet selon Spinoza, le recours aux causes finales est un obstacle à la science, car la recherche à l'infini de la cause finale conduit à se réfugier dans la volonté de Dieu, qu'il qualifie d'asile de l'ignorance. Une explication scientifique de la nature, ou pour reprendre l'expression de

[344] H. JONAS, *Essais philosophiques*, *op. cit.*, chap. IX, p.257-256.
[345] H. JONAS, *Le principe responsabilité*, *op. cit.*, p.143

Spinoza, « qui cherche à comprendre en savant les choses de la nature » doit se passer de recourir aux causes finales. De fait, supposer l'existence des causes finales est non seulement inutile, mais aussi dangereux puisque cette supposition condamne à l'ignorance des vraies causes des choses. Voilà résumé le reproche que l'esprit de la science moderne adresse à l'explication aristotélicienne de la nature.

Mais, pour Jonas, une explication scientifique de la nature n'est ni en contradiction, ni incompatible avec la compréhension aristotélicienne de l'être. Pourquoi le pense-t-il ? La raison en est, dit-il, et comme nous l'avons déjà remarqué, que l'explication physique de la nature, ou la méthode scientifique, n'est pas suffisante pour rendre compte des phénomènes complexes de la vie. Ainsi note-t-il dans *Le principe responsabilité* que l'explication causale de la nature par les causes efficientes ne satisfait que les simplifications artificielles de l'expérience ou, pour les simplifications les plus extrêmes à savoir astronomiques, de la nature elle-même. Cette explication est inadéquate pour expliquer le phénomène du métabolisme tel qu'il le montre avec le cas de l'amibe. Il réitère donc ce qu'il a déjà dit : l'exclusion des causes finales dans l'explication scientifique est un choix méthodologique et non une réalité ontologique. Et la démarche du scientifique est tout à fait juste du point de vue de la méthode et cela est confirmé *« par la suffisance exclusive des « causes efficientes », c'est-à-dire par celle des simples constantes de force soumises à des lois immuables dans toutes les explications de détails*[346] *»*.

Mais nous le voyons bien, pour Jonas, la critique de l'antifinalisme n'est pas une tentative pour ériger le finalisme en méthode absolue d'explication de la nature. Expliquer et comprendre la nature, ce n'est pas la même chose. Il rappelle d'ailleurs à cet effet qu'il ne veut pas expliquer la nature au moyen de fins hypothétiques, mais qu'il veut interpréter l'existence démontrée des fins en elle (ce qui n'est donc pas en contradiction avec elle) en vue du concept de nature. Ou, comme il l'a déjà fait remarquer un peu plus haut, il s'intéresse au concept de nature au nom de la théorie de la fin, et non pas au concept de fin au nom de la théorie de la nature. Et ce faisant, ajoute-t-il,

> nous laissons entièrement ouverte la manière dont une « finalité » généralisée de la nature se manifeste inconsciemment dans son mécanisme causal déterministe – non pas tant contre lui que par lui : de même que les sciences de la nature doivent laisser ouverte la question de savoir quelle est la densité ou la souplesse, l'univocité ou la plurivocité du réseau causal à la base la plus élémentaire des choses ([347]).

[346] *Id*., p.143.
[347] *Id*., p.144.

Jonas réclame donc de l'approche scientifique qu'elle ne jette pas l'opprobre sur la compréhension ontologique. Ou qu'elle ne prétende pas à l'absolutisme de sa méthode dans la compréhension de tous les phénomènes naturels. Le problème psychophysique est le cas concret des limites des normes de la connaissance de la science naturelle pour rendre intelligible tous les phénomènes par l'explication causale. Le physiologiste du Bois Reymond répondait : *ignoramus* et *ignorabimus* –c'est-à-dire « nous ne savons pas, et ne saurons jamais » – à la question de savoir comment il se fait que la conscience ou la subjectivité soit bel et bien présente, et même de manière plus indéniable que le corps, dans les processus cognitifs ; une telle réponse exprime une forme de limite à propos de la possibilité de connaitre ou d'expliquer scientifiquement tous les aspects du lien entre corps et âme. Jonas estime qu' « *à l'encontre des protestations avec lesquelles l'optimisme scientifique scandalisé de l'époque accueillit l'affirmation, il nous faut aujourd'hui créditer son auteur d'un véritable sens philosophique, qui voit précisément ces questions comme transcendant les sciences de la nature comme telles*[348] ». Les normes de la connaissance des sciences naturelles doivent abdiquer devant le problème psychophysique dont l'explication transcende le code causal qui régit la compréhension des phénomènes naturels. Il suffit à la science que *« dans les régions mesurables le calcul quantitatif-déterministe aboutisse toujours, c'est-à-dire que ses équations soient justes ou que sa méthode ne soit pas désavouée. Et cela est bien compatible avec une téléologie sous-jacente du processus*[349] ». Il s'agit donc pour Jonas non pas de dire que Dieu n'est pas mathématicien au sens moderne de cette expression, mais de dire qu'il n'est pas exclusivement mathématicien, de sorte qu'on doit admettre des savoirs possibles qui ne rentrent pas dans les canons de la méthode de la science moderne. L'impossibilité des sciences naturelles à résoudre l'énigme du lien entre l'âme et le corps est la preuve que sa méthode n'est pas absolue, ni totalisante. Ce qui oblige donc à penser selon d'autres normes, les questions face auxquelles butent les sciences naturelles. Comme il l'écrit dans *Puissance ou impuissance de la subjectivité,* « *on ne remet pas du tout en question le tout de l'ordre naturel et le tout de la connaissance de la nature lorsqu'on assouplit la*

[348] H. JONAS, *Puissance ou impuissance de la subjectivité?: le problème psychophysique aux avant-postes du Principe responsabilité*, trad. C. ARNSPERGER, Paris, Ed. du Cerf, 2000, p.32.
[349] H. JONAS, *Le principe responsabilité, op. cit.*, p.144.

rigueur du principe de conservation[350] *afin de ménager l'espace requis [pour la prise ne compte d'une interaction psychophysique]*[351] ».

Nous voulons, avant de continuer, tirer quelques enseignements de ce qui vient d'être dit. Avant tout, nous voulons faire observer que la démonstration à laquelle Jonas recourt, sur l'individualité, nous rappelle là la thèse spinozienne du *conatus*. En termes simples hérités du langage spinozien, nous dirons qu'un individu est un être dont l'existence dépend de l'effort qu'il fait pour entretenir son être afin de persévérer dans l'être. Donc, comme nous le disions dans la première partie, cette nécessité de persévérer dans l'être est ontologiquement inscrite dans la nature des choses organiques, car l'existence comme telle de l'organisme dépend de son pouvoir d'user du monde : *« pour l'organisme, [exister]c'est en fait, user et continuer à user de « quelque chose d'autre », [ce qui sous-entend] en avoir besoin*[352] ». Et d'ailleurs, Jonas reconnait que *« le souci minimal est d'être, c'est-à-dire de continuer à être – ce que Spinoza a appelé le conatus à persister dans l'existence. [Toutefois dit-il,] Spinoza, avec les connaissances de son temps, ne s'est pas aperçu que le conatus à persévérer dans l'être ne peut opérer que comme un mouvement qui va sans cesse par-delà l'état des choses données*[353] ». La mise en pratique du « oui » jonassien et du « *conatus* » spinozien obéit à la même nécessité, celle d'être – qui est la tâche de tout organisme vivant.

D'un point de vue ontologique, les conceptions de Jonas et de Spinoza ont plus en commun qu'elles n'en ont en désaccord. Aussi surprenant que cela puisse paraitre, la critique spinoziste de l'anthropomorphisme vise justement l'unité de Dieu et de la nature, donc, au sens jonassien, l'unité de la vie en sa totalité. Et cela est rendu manifeste par le fait que d'une manière ou d'une autre, qu'on soit dans l'ontologie de Spinoza ou dans celle de Jonas, le monde est une hiérarchie de perfection, entre Dieu la perfection absolue et le néant dépourvu de toute perfection, il y a une échelle de perfections. Le degré de perfection d'un être est proportionnel ou identique à son degré de réalité, puisque la réalité exprime le degré de perfection d'une chose par rapport à l'être absolu. Dans un sens similaire, Jonas dira par exemple que pour connaitre l'être, il faut partir de l'être le plus plein ; comme pour exprimer l'idée selon laquelle il y a des degrés d'être, entre l'être absolu et le non-être. Et Jonas n'a pas hésité à reconnaitre que le souci minimal, ce que Spinoza appelle le *conatus*, est commun à

[350] Le principe de conservation stipule que les lois de la conservation des corps ne tolèrent aucune ingérence ou influence du psychisme, tout se passe uniquement selon l'enchaînement des causes physiques.
[351] H. JONAS, *Puissance ou impuissance de la subjectivité?*, *op. cit.*, p.44.
[352] H. JONAS, *Essais philosophiques*, *op. cit.*, p.255.
[353] *Id.*, p.257.

l'ensemble des êtres existants en acte. Ce souci minimal, même s'il est chez l'un effort de persévérer dans l'être alors que chez l'autre il est lutte contre le non-être, il n'en demeure pas moins que dans l'exigence pratique de ce souci, l'affirmation de la vie-du-soi est par essence violation et destruction d'une autre vie, ce que Jonas appelle la spoliation.

Là où nous voulons en venir avec ce rapprochement des thèses, c'est plutôt à l'idée selon laquelle la finalité comme « le oui à la vie » de Jonas, n'est pas inexistante dans la pensée de Spinoza au sens où l'effort du *conatus* de persévérer dans l'être est la finalité de chaque chose inscrite ontologiquement dans son être. Mais seulement chez Spinoza, on ne peut pas partir de cette nécessité de vouloir être, pour fonder un devoir d'être, dont la responsabilité incombe à l'homme, puisque celui-ci est implicitement contenu dans la nécessité qui s'engendre d'elle-même. D'ailleurs, le finalisme chez Spinoza, comme l'a bien indiqué Jonas, n'est qu'apparent, et pour paraphraser Alex Mauron, on dira que l'interprétation finaliste appliquée au spinozisme, est fautive, car elle met la charrue avant les bœufs. L'impératif de survie n'est pas la cause, mais la conséquence de l'existence : ce n'est pas parce que je dois persévérer dans l'être que j'existe, mais c'est parce que j'existe que je dois persévérer dans l'être. Le *conatus* auquel fait référence Spinoza, dénote tout au plus une conséquence de l'existence, non de sa cause[354].

Cette sous-section nous aura donc permis de tracer la logique argumentative de H. Jonas, qui lui permet de passer de la reconnaissance de la finalité dans la nature, à l'affirmation d'une finalité intrinsèque de cette dernière sur le témoignage de la fin à l'œuvre en son sein. La reconnaissance des fins dans la nature suffit-elle pour lui reconnaitre des droits ? Quelles sont les exigences de l'être ? Comment H. Jonas passe-t-il de l'idée d'une finalité immanente à la nature à l'obligation de regarder celle-ci comme ayant force d'obligation par cela seule qu'elle est ?

7.3 De l'immanence de la valeur à l'immanence du commandement

Nous voulons commencer cette sous-section avec ce propos de Levinas selon lequel « *commander, c'est agir sur une volonté. Parmi toutes les formes du faire, agir sur une volonté, c'est agir véritablement*[355] », pour nous demander comment la nature peut exercer un

[354] A. Mauron « Le finalisme de Jonas à la lumière de la biologie contemporaine » dans *Nature et descendance*, *op. cit.*
[355] E. LEVINAS, *Liberté et commandement*, 3. éd, Paris, Fata Morgana, 2008, p.33.

commandement sur la volonté humaine, si tant est qu'elle porte en elle-même le commandement de sa protection ? Après avoir démontré que la finalité est à l'œuvre même dans les processus inconscients de la nature, Jonas se demande si cette démonstration est suffisante pour que la nature soit considérée comme ayant des droits pour elle-même. En d'autres termes, le fait que nous reconnaissons ou admettons, contre la tradition dualiste, que la subjectivité et la finalité sont des réalités immanentes à la nature du monde organique, peu importe le degré de développement de ces réalités dans les organismes considérés, est-ce suffisant pour conférer un droit autonome à la nature ? Dit encore autrement, la nature, du fait d'avoir des fins immanentes remplit-elle les conditions ou les qualités requises par la loi morale pour avoir des droits ? Face à cette interrogation sur la possibilité d'un droit autonome de la nature, Jonas pense qu'*« un appel muet qu'on préserve son intégrité semble émaner de la plénitude du monde de la vie, là où elle est menacée*[356] ». Autrement dit, le commandement de préserver la nature ne viendrait pas simplement du fait d'une nécessité de préserver les conditions de vie humaine, mais de la plénitude du monde de la vie lui-même, pour son propre bien et pour son propre droit. En ce sens, la nature porterait en elle, le droit de prétendre à une considération morale de notre part, indépendamment des intérêts humains. En clair, Jonas distingue à ce niveau le statut objectif et le statut subjectif de la valeur. Il s'agit en réalité de démontrer qu'il y a une différence entre la valeur en soi et la valorisation pour quelqu'un. La valeur en soi justifie le caractère des valeurs se rapportant à la finalité immanente de la nature. L'obligation de préserver la nature ne provient donc pas d'un sujet qui valorise, mais fait partie de la structure normative de l'être.

Remarquons que, selon Jonas, l'être témoigne de lui-même à travers l'émergence de la vie sous une diversité de formes plus complexes les unes que les autres. Et pour le dire selon notre compréhension, la vie porte en elle le commandement de la promouvoir ou de ne pas entraver sa réalisation. Pour nous faciliter la compréhension, nous décidons d'employer sans détour le terme de vie partout où Jonas parle de bien en soi ou de valeur en soi, car il est évident que l'enracinement du bien dans l'être a sa source dans la valeur de la vie en elle-même. De sorte que parler de la vie comme un bien en soi, cela veut dire que la vie fait partie de l'équipement de l'être ; donc que la valeur fait partie de l'être. Dans cette mesure, la réalisation de la vie est un bien, son empêchement un mal, cette déduction provient de la compréhension que nous avons de l'être, tel qu'il témoigne de lui-même par la vie. Le « oui » de la vie est un « non » sans réserve opposé au non-être et à travers ce « oui », la nature a

[356] H. JONAS, *Le principe responsabilité, op. cit.*, p.35.

déclaré son intérêt pour la vie organique par la diversité monstrueuse des formes de vie dont chacune est une manière d'être et de tendre vers un but. Ainsi que le souligne Ndong Essono, « *l'utilité de la finalité pour soi transposée en une finalité de continuité d' « existence » [suppose] que tout ce qui se situe dans la perspective d'accomplir une finalité, se trouve sous la condition du « devoir d'exister ». Toute fin d'un agir devient une valeur*[357] ». D'où ce propos de Jonas : *« entretenant des fins ou ayant des buts comme nous le supposons maintenant, la nature pose également des valeurs ; car devant une fin donnée de quelque manière et recherchée de facto, son obtention dans chaque cas devient un bien et son empêchement un mal, et avec cette différence commence l'imputabilité des valeurs*[358] ». Si nous laissons de côté les fins primaires et particulières, pour appliquer ce raisonnement à la fin globale, il ressort que le désir de persévérer dans l'être étant la fin entretenue par la nature, la réalisation de cette fin a de la valeur ou est la valeur en soi.

> Dans la tendance vers une fin comme telle, dont l'effectivité et l'efficience doivent être considérées comme étant acquises, … nous pouvons voir une auto-affirmation de l'être qui le pose absolument comme étant meilleur que le non être. Dans toute fin l'être se déclare en faveur de lui-même et contre le non être … Cela veut dire que le simple fait que l'être ne soit pas indifférent à l'égard de lui-même fait de sa différence avec le non être la valeur de base de toutes les valeurs et même le premier oui comme tel. […] Que pour l'être il y va de quelque chose, autrement dit qu'il y va au moins de lui-même, c'est la première chose que peut nous apprendre à son sujet la présence de fins en lui.[359].

Mais si la nature elle-même prouve à suffisance par l'apparition de la vie, que l'être vaut la peine d'être, ce qui est rendu manifeste à travers l'élan naïf et invincible qui s'exprime par ce que Jonas appelle le « oui », tendance fondamentale de tout être à lutter contre le non-être, pourquoi faut-il qu'à cela s'ajoute un supplément d' « âme humaine » qui garantirait continuellement la permanence de l'être ?

Dans le scolie 1 de la proposition 37 d'*Éthique* IV, Spinoza affirme qu'il « *ne nie pas que les animaux sentent* ». Le caractère sensible des animaux n'est donc pas sujet à caution, c'est une vérité établie. Ils éprouvent de la douleur et du plaisir comme les humains, mais d'une manière qui correspond à leur essence. Déjà, dans le scolie de la proposition 57 d'*Éthique* III, Spinoza affirme que *« les bêtes sentent, nous n'en pouvons nullement douter,*

---

[357] G.-D. NDONG ESSONO, *De l'éthique environnementale à la dialectique réflexive: confrontation entre Hans Jonas et André Stanguennec*, Paris, L'Harmattan, 2016, pp.75-76.
[358] H. JONAS, *Le principe responsabilité*, *op. cit.*, p.158.
[359] *Id.*, pp. 160-161.

une fois reconnue l'origine de l'âme ». Ce que Spinoza décrit comme sensibilité est considéré par Jonas comme la marque ou la trace d'une subjectivité. En effet, selon la position de Spinoza, la sensibilité est immanente à la nature, elle est le propre de tout organisme, et Jonas verrait là l'indice que la subjectivité y est partout présente, car la sensibilité, qui en est la condition, est le propre de tout organisme. Sur ce point le Jonas d'*Essais philosophiques* rend hommage à Spinoza, pour avoir proposé une voie qui transcende le dualisme matière/esprit, en dépassant l'alternative idéaliste et matérialiste par le concept de substance unique. Toutefois, à ses yeux, la thèse d'une substance unique est réductrice, car elle subsume à la fois étendue et pensée, matière et âme, comme deux aspects d'une même réalité, puisqu'à chaque événement extérieur, correspond un événement intérieur sans plus et inversement ; elle ne laisse donc pas assez d'autonomie à chacun des deux aspects. Et du coup, il n'y a pas d'interaction entre eux puisqu'ils sont identiques. Dans *Puissance et impuissance de la subjectivité* ? il remplace ce monisme pur et dur par un « monisme polarisé » qui favorise l'interaction des deux dimensions, sans opérer ni une réduction monolithique, ni une dualité radicale.

Pourtant, en dépit de cette distance vis-à-vis de cette thèse spinozienne, le « oui » jonassien se traduit comme chez Spinoza par un instinct de survie ; même si à la différence de Jonas, Spinoza nie que Dieu travaille en vue du « bien », il n'en demeure pas moins que cette négation, chez Spinoza, concerne le « bien » humain, c'est-à-dire est pensée d'un point de vue anthropocentriste. Et il nous semble que dans la perspective de Jonas, le « bien » qui est la valeur affirmée par le « oui », n'est pas le « bien » en vue de l'homme au sens ou la nature aurait été faite en vue du bonheur humain. En ce sens, Jonas serait d'accord avec Spinoza pour dire que la finalité qu'il observe à l'œuvre dans tous les processus organiques, n'est pas en vue de l'homme, mais en vue de la nature elle-même ; voilà pourquoi il affirme d'ailleurs que c'est le « bien en soi », c'est-à-dire quelque chose qui est indépendant de nos désirs, de nos opinions. Le fait d'étendre la subjectivité aux couches inférieures de l'organisme détruit l'anthropocentrisme primaire qui réservait les phénomènes subjectifs au seul être de l'homme. C'est une manière de dire que les choses ne sont pas faites expressément pour l'homme, mais pour elles-mêmes. Quand bien même il est pratiquement impossible de nier que la nature revêt un aspect utilitaire pour l'homme, Jonas affirme que « *la solidarité de destin entre l'homme et la nature, solidarité nouvellement découverte à travers le danger, nous fait […] redécouvrir la dignité autonome de la nature et nous commande de respecter son intégrité*

par-delà l'aspect utilitaire[360] ». C'est dans ce sens que s'inscrit le propos de Matthias Raph, commentateur de Jonas : « *tout ce qui vit, par exemple les animaux et les plantes, est utile non seulement pour nos fins, mais également pour soi-même, au moins pour la finalité de vivre. En un mot, la persévération dans « l'existence » est la finalité fondamentale de toute chose, particulièrement de l'être humain* [361]». Autrement dit, la finalité observable dans les processus naturels n'est pas expressément en vue du bien humain, mais en vue de la nature ou de la vie elle-même, bien que l'homme s'en serve.

Mais bien que Spinoza reconnaisse la sensibilité animale, condition fondamentale de la subjectivité, il nie cependant que cela nous donne des devoirs à leur égard. Qu'est-ce qui justifie que, chez Jonas, la reconnaissance de la subjectivé immanente implique une responsabilité de l'homme à l'égard de la nature ? Surtout sachant que

> la finalité donnée par la nature se charge de la réalisation de sa revendication d'être qui se trouve donc avec elle entre de bonnes mains. Pour le dire très simplement, l'autoconservation n'a pas besoin d'être commandée et elle n'a … besoin d'aucune autre persuasion que celle de la simple jouissance qui l'accompagne ; son vouloir, avec son oui et son non, est toujours déjà là en premier et vaque à sa tâche – mieux ou moins bien dans le cas individuel, mais toujours à la mesure de sa capacité ([362]).

Sachant que le but de tout accomplissement est logé dans la nature des choses, et que rien n'existe par hasard, chaque fin se charge de sa propre revendication, c'est-à-dire de son accomplissement. Il est donc évident que l'autoconservation, ce principe de vie que la nature incarne pour que tout s'accomplisse par nature et selon la nature, n'a besoin d'aucune intervention extérieure pour cela, il suffit de laisser la nature poursuivre ses fins, pour que tout se réalise selon le principe de mouvement et de repos inscrit dans les choses. Qu'est-ce qui justifie alors que la pérennisation de ce « oui » soit dépendant de la responsabilité humaine ?

Selon Jonas, le bien ou ce qui a de la valeur est d'après son concept ce dont la possibilité contient l'exigence de sa réalité, l'exigence de sa réalité devient ainsi un devoir à condition qu'existe une volonté capable de percevoir cette exigence et de la traduire en agir. Avec cette thèse, Jonas pose d'emblée que la nécessité de l'existence du bien ou de la valeur devient un devoir pour la volonté capable de percevoir ce bien et de faire en sorte que son agir soit conforme à l'existence de ce bien. Ou veiller à ce que son agir promeuve ce bien. Mais la

---

[360] *Id*., p.263.
[361] M. Raph, « La triple signification du mot « valeur » dans Hans Jonas », in *Nature et responsabilité*, cité par G.-D. NDONG ESSONO, *De l'éthique environnementale à la dialectique réflexive, op. cit*., p.75.
[362] H. JONAS, *Le principe responsabilité, op. cit*., p.164.

« capacité de la volonté » dont parle Jonas comme condition humaine pour la perception de l'exigence de ce bien et sa transcription en acte, comme l'explique Ndong Essono, n'est ni réductible à « *une volonté bonne respectant la loi, ni à une motivation positive relevant d'une subjectivité auto-suffisante d'une quelconque manière. Le concept d'humanité contient, comme celui de tout être vivant, l'exigence de sa réalité agissante ou de son effectuation, et l'impérative de pérennité de l'existence humaine transcrit sa garantie en « devoir moral » pour l'homme*[363] ». Autrement dit, l'exigence originaire du bien est contenue dans l'essence de la chose qui s'exprime par le « oui à l'être ».

On peut considérer que les sous-sections précédentes nous ont permis d'établir que la volonté humaine perçoit ce bien, et non pas uniquement la volonté humaine, puisque tout organisme vivant perçoit ce bien, celui-ci étant inscrit dans le concept de chaque chose. C'est le « oui » de l'être contre le non-être ; ce bien, c'est la finalité immanente à la nature que le phénomène du métabolisme permet d'observer et dont la certitude nous est apportée par notre propre subjectivité ; d'où le recourt de Jonas à l'anthropomorphisme. Mais si nous disons que la volonté humaine perçoit ce bien, c'est pour amplifier l'idée selon laquelle le concept d'humanité ne contient pas de la même façon que les autres l'exigence de sa réalité, car celui-ci englobe l'exigence de la réalité de l'espèce, alors que cette exigence n'est pas contenue dans celui d'animalité. Et le fait que la volonté qui n'est pas capable de percevoir ce bien n'ait pas d'obligation envers lui, permettra par la suite à Jonas de fonder la responsabilité uniquement dans l'être de l'homme. C'est l'objet des sous-sections suivantes d'établir cette thèse de Jonas, pour le moment contentons-nous d'expliquer en quel sens chez Jonas la nature peut se légitimer auprès de l'homme par l'existence des fins en elle.

Selon Jonas l'exigence à l'égard du bien, ne vient pas seulement d'une volonté transcendante qui commande de promouvoir la réalisation de ce bien à travers notre agir, par exemple celle d'un Dieu impersonnel, mais elle provient du bien lui-même, qui revendique sa propre effectivité. Autrement dit, le bien porte en lui le commandement qui nous oblige à son égard, quant à sa réalisation. Le commandement peut se formuler ainsi : puisque tu vois le bien, tu dois vouloir le bien, tu dois favoriser ou promouvoir la réalisation du bien. Mais qu'est-ce que le bien ? Pour définir ce qu'est le bien dont la valeur exige sa réalisation, Jonas part du principe selon lequel, en tant qu'individu particulier, nous tendons vers des fins, c'est-à-dire des buts. Puisque la fin est quelque chose qui vaut la peine que l'individu la poursuive, lorsque celui-ci la cherche, y parvenir, c'est-à-dire atteindre son but, devient un bien pour lui,

[363] G.-D. NDONG ESSONO, *De l'éthique environnementale à la dialectique réflexive*, *op. cit.*, p.73.

alors que la rater devient un mal. Donc le bien, c'est la fin qui vaut la peine d'être poursuivie. Or parmi les fins, certaines en valent vraiment la peine, (fins valables), alors que d'autres n'en valent pas vraiment la peine (fins moins valables). Si on retrouve cette stratification dans les opérations humaines, ce n'est pas pour rien, il existe vraiment des biens qui en valent la peine et d'autres qui ne la valent que modestement.

Dans la logique de ce qui précède, Jonas soutient que ce qui vaut vraiment la peine ne doit pas nécessairement coïncider avec ce qui en vaut la peine précisément pour moi, mais ce qui en vaut réellement la peine indépendamment de ma fin à moi devrait devenir ce qui en vaut également la peine pour moi et, de ce fait, cela est transformé par moi en une fin. Une fin supérieure comparée à ce qui est ma fin à moi qui devient une fin inférieure. Jonas remarque que c'est justement cela le paradoxe ou le mystère de la morale, *« le soi doit être oublié au profit de la cause, afin de laisser advenir un soi d'ordre supérieur … Sans doute a-t-on le droit de dire « je veux pouvoir me regarder en face » (ou affronter le jugement de Dieu) mais précisément cela ne sera possible que si c'est la cause qui importe et non moi-même qui importait*[364] ». Le paradoxe de la morale comme l'explique plus amplement Éric Pommier, tient au fait que l'instinct de conservation de soi rentre en contradiction avec l'exigence de protection dont la revendication est inscrite dans la chose qui me commande de par sa vulnérabilité, d'abandonner mon instinct de conservation au service de sa protection. La cause supérieure qui m'oblige, renchérit-il,

> n'est pas autre que celle de l'objet qui en raison de sa vulnérabilité nous adresse une requête, qui défait tout projet d'appropriation […] la révélation de mon sens des responsabilités me fait accéder à un moi supérieur, qui est, sans aucun doute, le véritable moi du sujet. C'est en étant ainsi par la requête de l'autre, en se heurtant au paradoxe de la morale, qui met en contradiction l'exigence biologique de conservation de soi avec l'exigence tout aussi vitale de répondre à l'appel d'autrui (nourrisson, générations futures) que j'accède à soi-même ([365]).

Autrement dit, il faut subordonner à l'intérêt global mon intérêt particulier, de sorte que ce qui en vaut la peine pour l'intérêt global, devienne par ce fait ce qui en vaut aussi la peine pour moi. Or, en valoir « réellement » la peine veut dire que l'objet de ma peine est bon indépendamment de l'appréciation de mes penchants[366]. Ce qui vaut vraiment la peine, (fins valables), c'est ce qui indépendamment de ma cause particulière (que cela favorise ou

[364] H. JONAS, *Le principe responsabilité, op. cit.*, p.168.
[365] É. POMMIER, *Ontologie de vie et éthique de la responsabilité selon Hans Jonas*, Paris, Vrin, 2013, p.210.
[366] H. JONAS, *Le principe responsabilité, op. cit.*, p.167.

contrarie ma cause particulière), mérite mes efforts, mérite que je fasse des restrictions dans mon agir ou que j'agisse différemment pour la promotion de son existence en tant que bien.

Le bien est donc ce qui mérite tous les sacrifices nécessaires pour sa réalisation : « *c'est précisément cela qui en fait une source d'un devoir par lequel il interpelle le sujet au milieu de la situation dans laquelle est concrètement en cause la réalisation ou la conservation de ce bien-ci par ce sujet-ci. Nulle théorie volontariste ou appétitive, qui définit le bien comme ce vers quoi on tend, ne rend justice à ce phénomène originaire de la requête*[367] ». Autrement dit, ce pour quoi nous sacrifions nos efforts, ce à quoi nous consacrons nos peines n'est pas défini par notre volonté, mais commande à notre volonté de le faire. Dit encore autrement, le bien exerce un commandement sur notre volonté de sorte que c'est ce commandement qui nous dicte d'appliquer notre volonté à la préservation du bien. Ce n'est donc pas notre volonté ou notre appétit qui nous incline à nous appliquer à ce qui est bien, c'est le bien par lui-même qui exerce un commandement sur notre volonté, qui nous interpelle à préserver son être. Ce qui veut dire que la loi morale n'émane pas de notre volonté, mais du bien lui-même, c'est lui qui dicte la loi morale correspondant à sa conservation. Ainsi, *« le concept de responsabilité implique celui de devoir, pour commencer celui du devoir-être de quelque chose, ensuite celui du devoir faire de quelqu'un en réponse à ce devoir-être. Le droit interne de l'objet a donc la priorité. Seule une revendication immanente à l'être peut fonder objectivement l'obligation d'une causalité transitive (allant d'un être à l'autre). L'objectivité doit réellement venir de l'objet*[368] ».

À ce sujet, Jonas estime que ce n'est pas la forme, mais le contenu de l'agir qui vient en premier ; en ce sens, écrit-il,

> la morale est « reniement de soi », même si elle peut parfois également avoir pour objet un état de soi – à savoir un état conforme à l'obligation et faisant partie de la cause du monde (sans que le reniement de soi soit moral en soi). Ce n'est pas l'obligation elle-même qui est l'objet ; ce n'est pas la loi morale qui motive l'agir, mais l'appel du bien en soi possible dans le monde qui se dresse face à mon vouloir et exige d'être écouté – conformément à la loi morale[369].

Comme le dit Jonas, si le bien est une simple émanation de la volonté, il est dépourvu de l'autorité qui lie la volonté. Dans ces conditions, au lieu que ce soit le bien qui détermine le choix de la volonté, c'est lui (le bien) qui est soumis à la volonté et est tantôt ceci, tantôt cela.

[367] *Id*., p.167.
[368] *Id*., p.250.
[369] *Id*., p.168.

La volonté ne peut donc pas déterminer d'elle-même que ceci est le bien, mais le bien s'impose à la volonté comme étant le bien, et détermine ses choix en faveur de sa préservation. Ce qui importe donc, ce sont en premier lieu les choses et non les états de ma volonté : « *en engageant la volonté, les choses deviennent des fins pour moi. Les fins peuvent tout au plus être sublimes – par ce qu'elles sont ; même certaines actions ou des vies peuvent l'être : mais non pas la règle de la volonté dont l'observation est la condition pour que n'importe quelle fin soit une fin morale – plus précisément qu'elle ne soit pas une fin immorale*[370] ». Seul l'enracinement du bien dans l'être en fait le vis-à-vis de la volonté.

C'est donc parce que le bien se situe dans l'être qu'il s'impose à la volonté et non parce que la volonté le détermine comme bien. Jonas conclut ce point en disant que « *le bien indépendant [de l'appréciation de mes penchants] réclame de devenir une fin. [Certes], il ne peut pas forcer la volonté libre à en faire sa fin, mais il peut lui extorquer l'aveu que telle serait son obligation. Si ce n'est dans l'obéissance, c'est dans le sentiment de culpabilité que se manifeste l'aveu : nous avons manqué de respect au bien*[371] ». Le bien est ce qui, par sa propre nature s'impose à la volonté indépendamment de nos désirs et de nos opinions et qui d'une certaine façon ne laisse pas indifférent, car il nous tient, soit par l'obéissance soit par la culpabilité. Ainsi, l'homme bon n'est pas celui qui s'est rendu bon, ce qui signifie que l'homme bon n'est pas celui qui agit suivant les déterminations de sa volonté, mais celui qui fait le bien pour lui-même, signifiant par-là celui qui agit suivant les déterminations du bien. Or Jonas estime que le bien est la « cause » dans le monde et même la « cause » du monde. À telle enseigne que la moralité ne peut jamais se prendre elle-même pour fin, mais a pour fin le bien. Comme il le dit clairement dans *Le principe responsabilité, « la loi en tant que telle ne peut être ni la cause ni l'objet du respect ; mais l'être, reconnu dans sa plénitude ou dans l'une de ses manifestations individuelles, dès lors qu'il rencontre une capacité de perception qui n'est pas rétrécie par l'égoïsme, ni brouillée par l'abrutissement*[372] ». L'objet de la moralité est donc la sauvegarde du bien à travers un système des commandements et d'interdits : "tu dois" ; "tu ne dois pas". La loi morale ordonne donc d'écouter l'appel du bien : cette dernière (loi morale) « *n'est rien d'autre que l'inculcation générique de l'appel de tous les biens dépendant de l'action et de leur droit respectif à mon action* [373]».

[370] *Id*., p.178.
[371] *Id*., p.167.
[372] *Id*., 178.
[373] *Id*., p.168.

Or, il a été suffisamment dit plus haut que le fait que la nature s'est déclarée en faveur de l'existence de la vie organique signifie que la vie organique est un bien, pourquoi y a -t-il quelque chose plutôt que rien ? parce que quelque chose vaut la peine plutôt que rien. Ce qui veut dire que la vie, ce quelque chose qui est de préférence au rien, vaut la peine d'être, car l'être a assumé le risque de ce quelque chose soit au détriment de rien. Dans la faculté comme telle d'avoir des fins, nous pouvons voir un bien-en-soi, dont il est intuitivement certain qu'il dépasse infiniment toute absence de fins dans l'être, de sorte que la loi de l'autojustification de la fin en tant que telle dans l'être, doit être présupposée comme axiome ontologique. Pour l'être donc, la vie vaut la peine que nous sacrifions nos penchants et nos désirs particuliers pour la préserver. Or la société actuelle, hautement technicisée, semble oublier l'impérieuse nécessité de respecter la vie en tant que bien en soi et non en tant que bien particulier.

Cette pensée pourrait s'inscrire dans le sillage de la thèse soutenue par Albert Schweitzer, selon laquelle le respect de toute forme de vie est le principe même de l'éthique. À la question de savoir quel est ce commandement primordial à la base de toute morale ? Il répondait que c'est le respect de la vie qui est le commencement et le fondement de toute éthique. Parlant de sa propre expérience, il dit ceci : « *je ne peux pas m'empêcher de respecter tout ce qui vit, je ne peux pas m'empêcher d'avoir de la compassion pour tout ce qui vit… celui qui a fait un jour cette expérience et ne cesse de la refaire – et d'ailleurs celui qui en a pris conscience une fois ne peut plus l'ignorer – celui-là est un être moral*[374] ». Avec Schweitzer, c'est la vie et non pas exclusivement la sensibilité perceptible qui devrait être le critère de l'obligation morale. En effet, qu'importe le degré de sensibilité, tout être vivant désire vivre, et en tant que tel, est également légitime pour vivre. Même si cette pensée ne s'est pas exprimée dans le contexte d'une crise environnementale, elle préfigure déjà la thèse du respect à l'égard de la nature.

Le présupposé de Schweitzer est que si les hommes n'ont pas compris cette vérité fondamentale, s'ils n'ont pas établi le respect de la vie comme le fondement de toute éthique, c'est parce qu'ils ont procédé par une anthropologie dualiste, séparant en l'homme, l'affectif et le rationnel. Il laisse entendre que dans le cadre d'une réflexion éthique, il importe que la raison et l'affectif agissent ensemble pour que s'élabore une éthique véritable. Dans son projet éthique qui consiste à rétablir ou à établir un cadre d'application pratique des commandements divins, Schweitzer constate que la faillite de la morale chrétienne dans le monde est liée au fossé qui a été creusé dès les débuts du christianisme entre la raison et le

[374] A. SCHWEITZER, *Vivre : paroles pour une éthique du temps présent*, Paris, Albin Michel, 1995, p.55.

cœur. Pour lui, les errements des hommes proviennent de l'antinomie entre l'une et l'autre. En fondant l'éthique uniquement sur l'amour au motif que la raison est froide et égoïste et conséquemment incapable d'atteindre les exigences de la moralité chrétienne, les hommes ont délaissé la lumière qui éclaire l'esprit du dedans et qui lui permet de trouver le but de l'existence humaine. Ce faisant, ils n'ont pas pu comprendre le sens du grand commandement : aimer Dieu de tout son cœur.

Commandement qui implique par amour pour Dieu de ne jamais faire que le bien. Ce commandement, s'il est compris par la raison, prend le sens de respect. Aimer Dieu de tout son cœur signifie respecter la vie, en tant que Dieu en est le principe. Cette force qui fait naître, exister et mourir, sans jamais s'arrêter d'éternité en éternité. En comprenant ce commandement dans ce sens, Schweitzer exhorte à témoigner de la sympathie non pas seulement à l'égard des êtres sensibles, mais de tout ce qui vit, au respect de la vie dans ces formes infinies. Le propos suivant illustre clairement cette idée :

> Si tu creuses le sens de la vie jusqu'à ses profondeurs ultimes, et que tu contemples, les yeux grands ouverts, le grouillement qui anime le chaos du monde, soudain tu te sens pris de vertige. Partout tu retrouves le reflet de ta propre existence. Ce scarabée, gisant mort au bord du chemin, c'était un être qui vivait, luttait pour subsister […] qui éprouvait la peur et la souffrance – comme toi, et qui maintenant n'est plus qu'une matière en décomposition – comme toi aussi tôt ou tard tu le deviendras un jour […] Qu'elles tombent [donc] les frontières qui nous rendaient étrangers et isolés au milieu d'autres êtres vivants ([375]) !

La raison, dit-il, découvre la charnière qui unit l'amour de Dieu et l'amour des hommes – l'amour de la créature, le respect de tout être, quelque dissemblable que soit leur vie de la nôtre dans sa forme extérieure. Le premier commandement est aussi le plus grand, car sous la lumière de la raison, il se formule ainsi : tu ne tueras point la vie. L'éthique de la vie telle que l'envisage cet auteur à partir de la compréhension du commandement « *aimes ton Dieu de tout ton cœur* », rejoint selon nous la pensée holiste de Maffesoli dans son interprétation du *Deus sive natura* de Spinoza. La nature ou la vie est divinisée en tant qu'émanation de Dieu. Autrement dit, c'est en respectant la vie qu'on respecte Dieu ou que l'amour pour Dieu se témoigne à partir du respect que nous avons de son œuvre.

En un certain sens H. Jonas affirme la même idée, lorsqu'il déplore la négation de l'idée de création de la nature. Idée qui selon lui aurait permis une forme de vénération à l'égard de certaines intégrités inviolables sanctionnées par cette idée. La doctrine de la

[375] *Id.* pp.55-56.

création, dit-il, nous enseigne la vénération envers la nature et envers l'homme. En ce qui concerne la nature, il s'agit particulièrement de la nature vivante et la vénération dont il s'agit est la vénération à l'égard de la vie[376]. Voilà pourquoi Jonas estime que dans la mesure où nous, humains, sommes capables d'apprécier la vie comme un bien pour nous, alors, en nous élevant de particulier au global, la vie est le bien-en-soi, dont la fragilité interpelle notre volonté pour la préserver indépendamment de nos penchants présents. C'est donc la maximisation du caractère de finalité qui semble désigner l'homme comme responsable de l'avenir de l'humanité, puisque

> la maximisation du caractère de finalité, c'est-à-dire la plénitude des fins recherchées et par le fait même celle du bien ou du mal possible, serait la valeur la plus proche qui résulte de la valeur fondamentale de l'être comme tel dans l'accentuation de sa différence par rapport au non être. Plus la fin est diverse, plus est grande la différence ; plus elle est intensive, plus sont vigoureuses son affirmation et simultanément la justification de celle-ci : en elle l'être montre qu'il en vaut la peine[377].

Ou, comme il le dit encore en ces termes, c'est dans l'intention du spectre générique que

> l'intérêt se manifeste dans l'intensité des fins propres des vivants eux-mêmes, dans laquelle la fin de la nature devient progressivement subjective, c'est-à-dire davantage la fin propre de l'exécutant correspondant. En ce sens, tout être sentant et mû par une tendance est non seulement une fin de la nature, mais également une fin en soi, à savoir sa propre fin. Et c'est précisément ici par la lutte de la vie contre la mort, que devient « emphatique » l'auto-affirmation de l'être ([378]).

Au travers de ce parcours, on se rend compte que l'idée du respect de la nature est indissociable de la théologie qui voit à travers la nature, les desseins de Dieu. C'est donc parce que la nature témoigne de la grandeur de Dieu, que nous devons respecter la vie.

Mais ce « oui » qui agit aveuglement gagne une force obligatoire seulement dans la liberté lucide de l'homme qui, comme résultat suprême du travail de finalisation de la nature, n'est pas simplement son agent supplémentaire, mais peut également devenir son destructeur grâce au pouvoir que procure le savoir. Il doit donc assumer le « oui » dans son vouloir et imposer à son pouvoir le « non » opposé au non-être[379]. C'est parce que l'homme est potentiellement le destructeur du travail téléologique de la nature, qu'il doit assumer dans son

[376] H. JONAS, *Essais philosophiques, op. cit.*, p.236.
[377] H. JONAS, *Le principe responsabilité, op. cit.*, pp. 160-161.
[378] *Id.*, pp.161-162.
[379] *Id.*, p.163.

vouloir le « oui » général de la nature. Nous comprenons mieux le propos de Jonas selon lequel l'être tel qu'il témoigne de lui-même ne manifeste pas seulement ce qu'il est, mais également ce que nous lui devons. Nous lui devons de perpétuer son témoignage, c'est-à-dire de perpétuer la vie. Comme on peut le comprendre à partir des éclairages de Damien Bazin, la théorie de la responsabilité que Jonas développe incarne une dimension sacrificielle qui ne peut être acceptée par les vivants actuels qu'à condition que le caractère sacré de la vie soit reconnu à l'unanimité. L'exigence à l'égard de la vie découle de la compréhension de la vie comme étant une réalité sacrée. La restitution de la nature en tant que sujet permet de légitimer le fondement moral de la valeur intrinsèque non-anthropique, pourtant, le souci de préservation de la nature dans l'horizon de Jonas reste fortement orienté par des intérêts des êtres humains. Ce qui était fondamental dans la démarche jonassienne, pour ancrer le devoir être dans l'être, c'est-à-dire la responsabilité à l'égard de la nature et de fait des générations futures dans l'ontologie même. Mais avant de passer au registre des raisons qui exigent droit et respect pour la vie autour de nous, nous voulons souligner au moins une contradiction logique dans la thèse du finalisme jonassien, qui rendrait justice à la thèse antifinaliste de Spinoza qui pourrait ainsi nuancer la critique acerbe que Jonas tient à l'antifinalisme de Spinoza.

Selon Jonas, la nature poursuit une fin, cette fin, c'est le « oui », témoignage de l'être en faveur de lui-même. Mais paradoxalement, la supériorité de la pensée et le pouvoir de la civilisation technique qu'elle a rendu possible, met une forme de vie, « l'homme », en état de mettre en danger toutes les autres et également lui-même. La « nature » écrit Jonas, ne pouvait pas prendre de risque plus grand que laisser naître l'homme ; et toute conception aristotélicienne de la téléologie intégrale (*physis*) qui est à son propre service et qui s'intègre pour former un tout, est réfutée par la perturbation de l'équilibre symbiotique par l'homme[380]. À travers ce constat, Jonas n'est-il pas en train de rendre une forme de justice à l'antifinalisme spinozien ? En effet, dans la perspective d'une théorie finaliste, la nature serait organisée conformément à la finalité intentionnelle de sa cause efficiente. Ce qui, dans le cadre d'une cosmologie cosmothéiste, imputerait les monstres et les désastres de la nature à sa cause efficiente en tant qu'elle aurait intentionnellement organisé les choses de sorte que tout se développe suivant la fin assignée aux choses.

L'idée de finalisme serait donc incompatible avec une crise environnementale, car cette dernière contredirait même les intentions de la cause efficiente de cette finalité. De même que

[380] *Id*., p.264.

la réponse à la question de la présence du mal exige de se séparer d'une conception finaliste de la nature, de même, la réalité de la crise environnementale consolide une telle négation, à moins de tordre le concept de Dieu comme le fait Jonas. C'est seulement avec l'entorse faite au concept de Dieu, que le finalisme peut justifier une crise environnementale. Mais la critique spinozienne du finalisme, ne visait-elle pas à faire descendre l'homme de son piédestal sur lequel il se pensait présomptueusement comme s'il était le but de la finalité de la nature ?

En réalité, contrairement à l'antifinalisme mécaniste des sciences de la nature, l'antifinalisme spinozien ne nie pas la sensibilité à l'œuvre dans les êtres sensibles non humains. Ce qu'il nie, ce que cette sensibilité nous oblige moralement à leur égard. Or, si on suit l'orientation anthropocentrique de l'éthique jonassienne, l'obligation morale à l'endroit de la nature se justifie par le fait incontestable que la nature est inconditionnellement l'espace de l'existence humaine. Le non opposé au non-être est d'abord celui opposé au non-être de l'homme – de sorte que la première décision d'une éthique *« de l'état de crise de l'avenir menacé doit traduire dans l'acte collectif le oui à l'être, dont les choses dans leur ensemble font une obligation à l'homme*[381] ». Comme on peut le voir, c'est pour l'intérêt humain que la nature devient objet de l'obligation morale, ce qui veut dire en réalité, que c'est le commandement que l'homme doit être, qui est pôle ultime de l'intérêt de la préservation de la nature. Vue que la restauration de la nature dans sa dignité de sujet aboutit finalement à un anthropocentrisme faible, l'antifinalisme de Spinoza n'est pas une contradiction de cette position, mais une voie différente qui aboutirait au même résultat, si on interprète sa pensée dans le cadre d'une éthique environnementale.

Rappelons-nous que l'anthropocentrisme que Spinoza dénonce comme étant un préjugé, est celui fondé sur la thèse ontothéologique[382], alors qu'il reconnait que pour chaque être, mettre son existence au centre de ces préoccupations, est une loi de nature ; ainsi, n'est-il pas étonnant que d'un point de vue ontologique, l'homme soit anthropocentrique. Cet anthropocentrisme ontologique, implique que l'homme conserve ou détruise la nature en fonction de ce qu'il juge bon pour la conservation de son être : *« tout ce qu'il y a donc dans la Nature, à part les hommes, la règle de notre utilité n'exige pas de le conserver ; mais elle nous enseigne, selon les divers usages que nous pouvons en faire, à le conserver, à le détruire ou à l'adapter à notre usage de telle ou de telle façon*[383] *»*. Il appartient donc à l'homme avec

[381] *Id*., p.267.
[382] Voir note 222.
[383] Spinoza, *Éthique* IV, chap. 26, trad. de P-F Moreau.

droit, de faire usage, plus précisément de s'en servir comme moyen pour la conservation de sa vie :

> L'utilité que nous tirons des choses qui sont hors de nous, outre l'expérience et la connaissance que nous acquérons en les observant et les faisant passer d'une forme à l'autre, c'est principalement la conservation du corps ; et sous ce rapport sont utiles au premier chef, les choses qui peuvent alimenter et nourrir le corps de telle sorte que toutes ses parties puissent exercer correctement leur fonctions ([384]).

De même qu'eux (les entités naturelles non humaines) ont le droit d'user de l'homme, donc aussi de se servir de lui comme aliment. En plus de la nécessité de s'alimenter, dans le scolie du corollaire II, de la proposition 45 d'*Éthique* IV, Spinoza admet que l'homme a aussi des besoins esthétiques pour se conserver :

> il est d'un homme sage, dis-je, de refaire ses forces et de se récréer par des aliments et des boissons modérés agréables, ainsi que les parfums, le charme des plantes verdoyantes, la parure, la musique, les jeux exerçant le corps, le théâtre, et d'autres choses de même sorte dont chacun peut user sans aucun dommage pour autrui ([385]).

Comme on le lit dans ce propos, la nature à travers les plantes verdoyantes qui la symbolisent ici, est d'une utilité pour la régénération de la santé et de la vie de l'homme. La préservation de la nature pour l'intérêt humain n'est donc pas incompatible avec une explication antifinaliste de la nature. Bref, il nous semble qu'il faut distinguer l'antifinalisme de Spinoza de celui de certains pionniers de la science moderne, en un point essentiel, le refus du dualisme entre substance étendue et substance pensante, qui légitimait la considération de la nature comme objet purement mécanique.

Toutefois, ces deux perspectives impliquent des orientations divergentes quant aux enjeux ontologique et éthique de la liberté humaine. Dans la perspective de Spinoza, eu égard au déterminisme, la liberté conçue comme libre arbitre est une illusion issue du préjugé finaliste. En effet, tous les êtres, animés et inanimés, sont assujettis à des lois, et l'homme n'est pas une exception à la règle. Il n'est donc pas plus libre que la nature elle-même. Même si à la différence des autres parties de la nature, l'homme est le seul être capable de ne pas obéir à ses instincts, au sens où il peut refuser de laisser libre cours à ses appétits, alors que l'animal est toujours contraint d'exécuter ses instincts, il n'en résulte pas moins que cela ne dérive pas de la puissance du libre arbitre, mais est constitutif des lois de la nature humaine. Dans cette perspective tous les faits organiques et psychiques ne sont que le résultat des lois de sa nature. Autrement dit, rien ne se produit qui n'ait une cause et qui ne soit le résultat

[384] *Ibid.*, *Éthique*, IV, chapitre 27.
[385] *Ibid.*, *Éthique*, IV, Sc 2, prop. 45.

d'une loi nécessaire de la nature. Le fait que Spinoza soutienne la thèse selon laquelle tout ce qui est, se produit nécessairement suivant des lois constantes de la nature et que le hasard ou le miracle n'exprime que notre ignorance des causes, conduit Jonas à interpréter sa pensée comme niant la puissance de l'âme sur les évènements physiques.

Jonas reconnait certes que Spinoza réalise un exploit en assumant de transgresser l'interdit cartésien d'une substance unique, cependant il estime que le monisme spinoziste réduit totalement l'homme au monde, ce qui l'empêche de voir en quoi consiste la liberté humaine qui est sans commune mesure avec le monde naturel. En entreprenant de restituer la nature dans sa dignité de sujet, Jonas entreprend aussi de restituer à la subjectivité humaine, la puissance qui lui aurait été déniée par une conception déterministe de l'homme. Ce qui lui permettra donc d'établir nettement la distinction entre l'homme et le monde, tout en prenant garde à ne pas les séparer radicalement, ni à les définir en des termes opposés comme dans la perspective cartésienne.

8 Chapitre VIII : Registre des raisons qui exigent la responsabilité pour la vie autour de nous

8.1 Nouveau défi de la responsabilité

> La technique moderne a introduit des actions d'un ordre de grandeur tellement nouveau, avec des objets tellement inédits et des conséquences tellement inédites que le cadre de l'éthique antérieur ne peut plus les contenir […] Dans les temps anciens, la technique était, comme nous l'avons vu, une concession adéquate à la nécessité et non la route vers un but électif de l'humanité – un moyen avec un degré fini d'adéquation à des fins proches nettement définies ([386]).

Ces actions d'une grandeur inouïe ont révélé, par leurs effets, la vulnérabilité de la nature, ce qui non seulement projette une lumière sur les erreurs du passé, mais modifie également la représentation que l'homme avait de la nature, mais aussi de lui-même en tant que facteur causal. Que l'action de l'homme n'affecte plus seulement la société, mais aussi la nature dans laquelle cette dernière s'est construite, révèle en même temps, qu'un nouvel objet, *« rien moins que la biosphère entière de la planète, s'est ajouté à ce sur quoi nous devons être responsable parce que nous avons pouvoir sur lui »*[387]. Là apparaît une des idées principales de Jonas, la corrélation du pouvoir et de la responsabilité. Le pouvoir n'implique pas seulement des privilèges, il implique aussi la responsabilité. On peut alors dire, pour le paraphraser, que le privilège du pouvoir apporte avec lui le fardeau de la responsabilité, et cela implique d'être modéré.

> Si donc la nature inédite de notre agir réclame une éthique de la responsabilité à long terme, commensurable à la portée de notre pouvoir, alors elle réclame également au nom même de cette responsabilité un nouveau type d'humilité – non pas une humilité de la petitesse, comme celle d'autrefois, mais l'humilité qu'exige la grandeur excessive de notre pouvoir qui est un excès de notre pouvoir de faire sur notre pouvoir de prévoir et sur notre pouvoir d'évaluer et juger. Face à ce potentiel quasi eschatologique de nos processus techniques, la méconnaissance des effets ultimes devient elle-même la raison d'une retenue responsable – le second meilleur bien après la sagesse elle-même ([388]).

[386] H. JONAS, *Le principe responsabilité, op. cit.* pp.30-35
[387] *Id.* p.31.
[388] *Id.*, p.58

Le pouvoir implique la responsabilité, disait-on, ce qui interroge donc le sens du pouvoir. Que signifie avoir du pouvoir ? Le privilège contenu dans le pouvoir, c'est la capacité de faire dont jouissent certains et dont sont privés ceux qui n'ont pas de pouvoir. Nous avons vu dans la métaphysique spinozienne que le pouvoir donne des droits : un individu a autant de pouvoir qu'il a de droit. Or, ceux qui n'ont pas de pouvoir sont en quelque sorte vulnérables face à celui qui détient le pouvoir. Ce dernier pourrait donc exercer, sur les sans-pouvoir, son autorité de façon brutale. Avoir du pouvoir, c'est donc avoir plus de puissance comparativement aux autres dans l'action. Quand le droit n'a pas comme revers les devoirs, le pouvoir n'a point de limite, sinon sa propre impuissance.

Mais, en affirmant que le privilège contenu dans le pouvoir apporte avec lui le fardeau de la responsabilité, Jonas entend fonder la morale sur la reconnaissance formelle du pouvoir causal, surtout sur l'idée que la conscience en tant qu'émanation de la nature hautement développée chez l'homme doit lui faire prendre connaissance des devoirs que sa position de supériorité lui confère. Celui qui a le pouvoir ne doit pas être despotique, mais surtout et essentiellement responsable. Responsable de ceux qui n'ont pas le pouvoir de se défendre et qui sont, d'une certaine manière, placés sous sa garde. Le fardeau qu'apporte avec lui le pouvoir n'est pas des moindres, car il requiert la capacité d'agir dans l'intérêt et dans le respect de ceux qui sont menacés. Le sens du pouvoir n'est donc pas l'exercice de la force, mais celui de la responsabilité. On peut alors résumer le propos de Jonas en disant que le droit (pouvoir) ne donne pas seulement des privilèges, mais aussi des devoirs (responsabilité). Et que la responsabilité est proportionnelle au pouvoir qu'on possède.

Peut-être est-ce pour cette raison que Jean Paul Sartre disait que tous les hommes, en tant qu'ils sont responsables, connaissent une angoisse, angoisse liée à la charge qui leur incombe. Car l'homme qui s'engage, dit Sartre, et qui se rend compte qu'il est non seulement celui qu'il choisit d'être, mais encore un législateur choisissant en même temps que soi l'humanité entière, ne saurait échapper au sentiment de sa totale et profonde responsabilité et cette angoisse qu'il ressent quand il doit décider s'explique par une responsabilité directe vis-à-vis des autres hommes que sa décision engage[389]. Autrement dit, l'angoisse vient de l'incertitude sur le choix de la meilleure décision à prendre à chaque instant, car on suppose que cette décision n'est pas seulement une décision pour soi, mais une décision dont les conséquences s'appliquent à l'humanité entière. Et donc se pose la question de notre légitimité à choisir ce visage-ci plutôt que celui-là pour l'humanité de telle sorte que, *« notre*

[389] J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 2009, pp. 33-36-37.

responsabilité est beaucoup plus grande que nous pourrions le supposer, car elle engage l'humanité entière […] Ainsi je suis responsable pour moi-même et pour tous, je crée une certaine image de l'homme que je choisis ; en me choisissant, je choisis l'homme [390]».

On pourrait extrapoler cette pensée de Sartre au-delà de la seule humanité contemporaine pour laquelle elle est exprimée, et l'appliquer dans la perspective de Jonas, à l'humanité future en disant que l'homme actuel est responsable des générations futures. De sorte que tout se passe maintenant pour tout homme actuel comme si l'humanité à venir avait les yeux fixés sur ce qu'il fait et réclamait de son pouvoir factuel une responsabilité à son égard. En se choisissant actuellement, l'homme choisit en même temps une image de la nature et de l'humanité future, de sorte que sa responsabilité devient encore plus grande, car ses actions engagent aussi bien l'humanité présente que celle à venir. Et chaque homme actuel doit se poser cette question : ai-je bien le droit d'agir de telle sorte, sachant que les conditions de vie de l'humanité à venir se règlent sur mes actes ? Autrement dit, ai-je le droit de faire de la nature ce que je suis en train de lui faire ? D'où l'impératif jonassien de la responsabilité à l'égard de la nature : agis de telle sorte que ton action soit compatible avec la permanence de la vie humaine sur terre.

Ce qui nous semble original ici, c'est l'idée selon laquelle dans tout ce que l'homme peut entreprendre de faire, et surtout dans le développement de la technique, il n'y a pas que le bien qui assure sa conservation, il y a aussi le mal qui peut le détruire. Cette thèse est formulée de façon plus intéressante : parce que d'habitude, on représente le mal comme une tentation ; comme ce qui nous soumet à la tentation, c'est-à-dire comme ce qui met à rude épreuve notre fermeté d'âme. Ici, ou du moins dans sa construction originelle, la technique n'est pas le mal, au contraire, elle représente un bien, c'est donc finalement le bien, ou la quête du bien qui devient la tentation. On pourrait donc inverser les paroles de la prière du Seigneur en disant : délivre-nous du bien, c'est-à-dire de la tentation de l'idée que la science se fait du bien. Ici le bien qui s'est transformé en mal est représenté comme un danger, une sorte de justice immanente – sauf que la destruction sera peut-être non pas celle de celui qui commet le mal, mais celle de ses descendants. Dans la présentation du *Principe responsabilité,* Jean Greisch interprétant *l'angelus dubiosus* de Paul Klee, dit que le geste défensif de l'ange ne signifie pas qu'il craint pour lui-même, mais pour la descendance :

> le geste à la fois défensif et protecteur (de l'ange) renferme certes l'aveu d'une vulnérabilité et d'une fragilité. Mais ce qu'il s'agit de préserver et de protéger ce

[390] *Id*., pp. 32-33.

> n'est pas sa propre vie, mais la vie de tous ceux qui à l'avenir… nous apparait essentiellement fragile et menacé, que ce soient les générations futures non encore nées, ou la nature elle-même.

L'idée que le danger ne menace pas directement celui qui commet le mal, mais plutôt sa descendance, est originale dans la théorie éthique en philosophie, et donne naissance donc chez Jonas à une théorie de la responsabilité fondée sur une dissymétrie radicale entre les générations. C'est la première fois que la responsabilité aura un objet aussi ample : la biosphère de la planète entière, parce que nous avons du pouvoir sur elle.

Dans la formulation de Jonas, « *rien moins que la biosphère entière de la planète, s'est ajouté à ce sur quoi nous devons être responsable* », il est clair que la responsabilité renvoie à l'obligation vis-à-vis de ce qui est fragile. La nouveauté des formes de l'agir humain fait prendre davantage conscience que le devoir de l'homme ne se limite plus au cadre restreint du seul intérêt humain (intersubjectivité-contemporanéité), mais s'élargit au domaine de la nature extra-humaine dans sa totalité. Par l'effet du pouvoir de l'homme, la biosphère est devenue un bien confié à l'homme et exige de l'homme une reconnaissance morale, non seulement pour le bien de l'homme lui-même, mais également pour son propre bien et son propre droit. Cela implique une révision des fondements de la théorie de la responsabilité éthique. Car l'éthique n'aura plus affaire seulement au bien spécifiquement humain ; elle ne se contentera plus uniquement de définir les conditions humaines d'une vie heureuse, mais aura également à se préoccuper du bien de la biosphère, c'est-à-dire des conditions de vie de l'homme. Ce qui oblige d'étendre la reconnaissance des fins en soi au-delà de la seule sphère humaine et à intégrer cette reconnaissance dans le concept du bien humain. C'est donc l'extension même de la définition du bien humain intégrant le bien de la biosphère entière qui est sollicitée. Ce qui entraine donc la révision de toutes les considérations éthiques antérieures sur le bien humain, puisque finalement le bien humain dépend du bien de la biosphère. Il semble même qu'au-delà de cette exigence, Jonas place l'homme vis-à-vis de la nature comme Sartre le plaçait autrefois vis-à-vis de lui-même.

L'homme devient l'artisan de la nature, au sens où elle sera telle qu'il aura décidé qu'elle soit à partir de ses actes. En ce sens, on peut dire que la nature sera ce que l'homme aura choisi qu'elle soit. Jean Greisch dit à ce sujet dans la présentation du *Principe Responsabilité* « *que nous le voulions ou non, nous sommes les architectes de la société à venir, car il ne nous appartient déjà plus d'enrayer le progrès technologique même si nous le voulions* ». La responsabilité ici signifie donc que l'homme a, maintenant, ce qu'il n'avait pas

autrefois, à se soucier du sort de la nature, car il a désormais autorité sur elle. Et cette nouvelle dimension de la responsabilité est inédite dans la réflexion éthique. Car celui qui réclame la responsabilité n'est pas celui que nous affectons directement avec notre agir, mais celui que notre agir pourrait affecter dans le futur. La nature devient donc le nouvel objet de la responsabilité sur lequel la théorie éthique doit réfléchir, ce qui n'était pas la préoccupation des éthiques antérieures. Jonas estime que ce qu'exige le principe responsabilité qu'il a en vue n'est pas fourni par l'idée traditionnelle des droits et des obligations, fondée sur la réciprocité symétrique où mon obligation est l'image en miroir du droit d'autrui ; qui à son tour est vu à l'image de mon propre droit. Comme l'écrit Jonas, *« les possibilités apocalyptiques contenues dans la technologie moderne nous ont appris que l'exclusivisme anthropocentrique pourrait bien être un préjugé et qu'en tout cas il a besoin d'être réexaminé* [391] » à la lumière de la situation actuelle de crise de l'environnement. Il ne s'agit plus simplement d'une responsabilité symétrique comme celle qui caractérise les théories éthiques traditionnelles, mais d'une responsabilité asymétrique. Le sens de responsabilité tel qu'il est conçu par les théories éthiques traditionnelles – responsabilité liée aux conséquences immédiates de l'action — n'est plus suffisant pour définir la nouvelle responsabilité de l'homme qui apparaît. Car le prochain, ce n'est plus uniquement celui qui partage le même temps et ou le même espace que moi, mais celui que mon agir peut affecter par ses conséquences. La nouvelle responsabilité dont il est question ici ne se contentera plus d'évaluer les conséquences, mais détermine ce à quoi l'homme doit renoncer afin de préserver la nature pour la permanence de l'existence humaine.

8.2 Justification de la responsabilité de l'homme à l'égard de la nature

Puisque l'histoire de la vie organique n'est pas une histoire de réussite, le privilège de la liberté apporte le fardeau des besoins et signifie être précaire. À travers cette affirmation, Jonas énonce une des contradictions de l'existence contenue dans le phénomène même de la liberté propre à chaque organisme : à la fois un privilège, et un fardeau. Le métabolisme qui est la condition de tout être organique est un fardeau, car avoir des besoins, c'est évidemment l'expression d'un manque et la précarité est un état dans lequel on manque de façon flagrante des ressources utiles au développement du métabolisme. Or, lorsqu'on a des besoins, c'est qu'on manque de quelque chose et donc naturellement on désire combler ce manque. Mais ce qui nous manque, nous ne le possédons pas, c'est hors de nous qu'il nous faut chercher et trouver ce qui nous manque. Ce qui signifie que pour l'organisme, l'existence est une relation

[391] H. JONAS, *Le principe responsabilité, op. cit.,* p.99.

de soi avec le monde extérieur à soi : ce que Jonas appelle « l'horizon de la transcendance » dont est doté tout organisme vivant. En conséquence, la liberté qui conditionne toute action de cette nature dans le monde organique admet par hypothèse que la vie est suspendue entre l'être et le non-être, et qu'elle est caractérisée par l'altérité.

En affirmant que la liberté apporte le fardeau des besoins et que cela signifie être précaire, Jonas affirme que tout être organique est précaire de par sa condition biologique et ontologique. Il est précaire tout simplement parce qu'il n'est pas autosuffisant, et qu'il a besoin du monde extérieur pour vivre, or la relation avec le monde extérieur est une nécessité, mais aussi un danger. Il le dit d'ailleurs en ces termes dans *Évolution et liberté*, *« le privilège de la liberté porte le fardeau de la détresse et signifie : existence en danger*[392] *»*. Pour tout être organique, l'échange avec le monde extérieur est la condition même de l'expression de son métabolisme ou de sa liberté organique. Une condition fondamentale, mais qui porte en elle le germe de la destruction, car « *livrée à elle-même, à la merci de sa propre effectuation, la vie doit dépendre pour celle-ci de conditions sur lesquelles elle n'a pas d'autorité et qui peuvent se refuser à tout moment. Ainsi dépendante du caractère favorable ou défavorable de la réalité extérieure, elle est exposée au monde auquel elle a fait sécession et grâce auquel pourtant elle doit s'entretenir*[393] *»*. Nous retenons ici deux idées maîtresses au fondement de la philosophie de la nature de Jonas. 1) l'idée que la vie est une relation de dépendance ; 2) que cette dépendance ontologique est une précarité. Dès lors, on peut décrire ou formuler la nature des relations que la vie exige en termes de relation de dépendance par rapport aux autres, mais aussi de relation de lutte par rapport au non-être. Une relation de lutte contre le non-être, mais de lutte contre l'autre être, donc une lutte de l'être contre l'être.

Comme l'explique clairement Marie-Geneviève Pinsart, *« dans le processus même de sa propre conservation, la vie témoigne du « principe d'approbation de la nature*[394] *»*. Elle acquiesce à elle-même en prélevant sans cesse dans l'environnement de quoi satisfaire ses besoins fondamentaux. Par conséquent, lit-on dans *Une éthique pour la nature, «il est déjà décidé du sein de l'organisme, que toute vie a des prétentions sur l'environnement, que toute vie se caractérise par la spoliation et la voracité, qu'il doit en être ainsi. C'est ce que démontre l'acte de respirer, comme aussi bien celui de manger, etc*[395]*. »*. La spoliation et la

[392] H. JONAS, *Évolution et liberté, op. cit.*, p.29.
[393] H. JONAS, *Le phénomène de la vie*, trad., *op.cit.* pp. 16-17.
[394] M.-G. PINSART, *Hans Jonas et la liberté : dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques*, Paris, Libr. Philosophique J. Vrin, 2002, p.146.
[395] H. JONAS, *Une éthique de la nature*, trad., S. COURTINE-DENAMY, *op.cit.*, p.68.

voracité qui caractérisent tout organisme signifie que pour vivre, la vie se bat contre elle-même pour se préserver du non-être. Ainsi la vie est la confrontation explicite de l'être au non-être, car dans la soumission constitutionnelle aux *besoins* qui est donnée avec la nécessité du métabolisme, la possibilité de sa négation par le non-être, fait que l'être devient une tâche positive, à savoir celle du perpétuel choix de soi-même manifeste dans la lutte entre étants.

Dans une logique semblable, Albert Schweitzer affirme que la nature ne connaît pas le respect de la vie. Elle crée la vie de mille manières avec une prodigieuse ingéniosité, et elle la détruit de mille manières avec une absurdité tout aussi prodigieuse. Nous le verrons plus tard, Schweitzer n'est pas en train d'accuser la nature ou de la condamner, mais il ne fait que constater de façon impuissante avec une lucidité aiguë, que dans l'obscur conflit qui fait du vouloir vivre un champ de bataille, la vie se dresse contre la vie. Autrement dit, la nature elle-même veut que le « vouloir vivre » revête une dimension égoïste et concurrentielle, de sorte que l'exercice du pouvoir de chacun à l'encontre des autres est ce que Spinoza définit comme le droit naturel, résultant de la capacité de chacun à s'affirmer face aux autres. Comme disait J. B. Robinet, la nature se combat sans cesse avec une constance cruelle. Le temps, produit par lui-même, est par lui-même détruit. Il engendre tout, puis dévore ses enfants. Ce propos rappelle celui de Charles Darwin qui résonne comme des vers d'un poème de La Fontaine :

> les oiseaux, qui chantent perchés nonchalamment sur une branche, se nourrissent principalement d'insectes ou de graines, et […], se faisant, ils détruisent continuellement des êtres vivants ; […] des oiseaux carnassiers ou des bêtes de proie sont aux aguets pour détruire des quantités considérables de ces charmants chanteurs, et pour dévorer leurs œufs ou leur petits ([396]).

Ce caractère paradoxal de la vie est un fait à établir comme une vérité, une vérité que les plus ferventes propositions des écologistes ne peuvent ébranler, puisque Jonas part de ce savoir ontologico-biologique pour établir ce qui, du point de vue de la philosophie de la nature, justifie que l'homme porte le fardeau de la responsabilité à l'égard du devenir de l'humanité. Ici, on peut retrouver sous une autre forme le droit de nature auquel Spinoza fait référence dans sa philosophie de la nature pour penser l'ontologie des relations entre mode finis, mais il faut remarquer la subtilité qui permet à Jonas de passer à la reconnaissance de cette vérité ou de ce fait, à l'élaboration de la responsabilité humaine sur cette même vérité. Le passage du vouloir au devoir, sachant que le vouloir vaque pourtant dans chaque cas, en tant que poursuivant des fins, à la fin naturelle de la finalité comme telle qui est donc un « bien » en

[396] C. DARWIN, *L'origine des espèces au moyen de la sélection naturelle, ou, la préservation des races favorisées dans la lutte pour la vie*, *op. cit.*, chap. III, pp.111-112.

soi, au devoir qui ordonne ou qui interdit seulement des fins déterminées, et est médiatisé par le phénomène du *pouvoir* dans son sens exclusivement humain, où la force causale s'allie au savoir et à la liberté. Certes, dit-il,

> le « pouvoir » en tant que force finale est répandu à travers tout le domaine du vivant. [Par exemple], grand est le pouvoir des tigres et des éléphants, plus grand celui des termites et des sauterelles ; plus grand encore celui des bactéries et des virus. Mais il est aveugle et non libre, bien qu'il soit mû par des fins et trouve sa limite naturelle dans l'antagonisme de toutes les forces qui vaquent tout aussi aveuglement et sans le choisir à leur fin naturelle et qui par cela même maintiennent l'ensemble diversifié en équilibre symbiotique. Ici, peut-on dire, la fin est gérée sévèrement, mais bien, ce qui veut dire que le devoir intrinsèque de l'être s'accomplit de lui-même. Chez l'homme seul le pouvoir est émancipé de l'ensemble par le savoir et par le libre arbitre ([397]).

Par conséquent, chez l'homme, le devoir se dégage du vouloir en tant qu'auto-contrôle de son pouvoir qui agit consciemment et d'abord en référence à son propre être. Ainsi, la liberté est le moteur de la responsabilité, uniquement si elle est détenue par l'homme. Damien Bazin note que le rejet du nihilisme par Jonas permet de considérer la finalité à l'œuvre dans la nature comme des valeurs qui interpellent l'humanité et s'imposent à elle, d'autant plus lorsque ces valeurs sont menacées[398]. Dans « *Prendre soin de la nature et des hommes* », Jean-Philippe Pierron affirme dans le même sens que « *le soin définit une optique éthique eu égard à une vulnérabilité qui oblige. [L'éthique du soin] bouleverse l'économie interne du concept de responsabilité, laquelle n'est plus envisagée comme un « se sentir responsable de » mais comme un « être appelé à la responsabilité par » des êtres attendant des soins* [399]». L'idée centrale qui permet d'assurer le passage du *conatus* tel que l'a expliqué Spinoza à la responsabilité telle que l'entrevoit Jonas est celle de la vulnérabilité constatée de la vie.

Comme on peut le comprendre dans ce propos de René Simon, commentant Paul Ricoeur, sur les leçons qu'il tire du texte de Jonas : *La science comme vécu personnel*, « *… Le phénomène du métabolisme implique déjà la menace de la destruction, mais ce n'est qu'avec l'humanité que la peur, la solitude la souffrance sont ressenties dans toute leur virulence… le phénomène de l'auto-organisation, germe de l'auto-transcendance, permet de parler d'un témoignage que la vie se rend à elle-même. La vie ne se prouve pas, elle s'éprouve et s'atteste* ». Cette citation, dit René Simon,

---

[397] H. JONAS, *Le principe responsabilité, op. cit.*, p.248-249.
[398] D. BAZIN, *Sauvegarder la nature une introduction au Principe responsabilité de Hans Jonas, op. cit.*, p.55.
[399] Jean-Philippe Pierron « Présentation » dans *Prendre soin de la nature et des hommes.*, s. l., 2014, pp.11-12.

> qualifie parfaitement bien la genèse de la fragilité du vivant en même temps qu'elle en rappelle la nature : naissance de cette vulnérabilité avec l'apparition du phénomène métabolique ; vulnérabilité qui ne cesse de croitre en passant par le sentir de l'animal jusqu'à la conscience de soi de l'être humain, plaçant celui-ci devant une responsabilité qui prend aujourd'hui une dimension inédite. …l'éthique jonassienne de la responsabilité est relative à un avenir très problématique… et à une relation de non-réciprocité avec les générations à venir ([400]).

Mais il s'agit aussi d'une relation de non réciprocité avec la vie organique. C'est sur cette non-réciprocité avec la vie organique que nous voulons insister ici, car elle nous apparaît être la condition pratique de non-réciprocité avec les générations à venir, mais aussi la plus problématique. Cette non-réciprocité avec la vie organique est fondée sur la parenté organique excluant de fait le non-organique.

L'idée de parenté que nous avons évoquée tout à l'heure entre l'homme et le monde animal, a sa source dans la théorie darwinienne de l'évolution, laquelle sape l'idée d'une création *ex nihilo* de l'homme. En établissant que l'homme est un produit de l'évolution pour s'adapter à son milieu, Darwin établissait par la même occasion une parenté entre l'homme et l'animal. Si l'homme est apparenté aux animaux, les animaux à leur tour sont apparentés à l'homme et donc par degré, porteurs de cette intériorité, dont l'homme, le plus avancé de leur règne, est intimement conscient. Après la restriction imposée par la croyance chrétienne en la transcendance et par le dualisme cartésien, voici que l'empire de l'« âme », avec ses attributs, sentir, aspiration, souffrance, jouissance, s'étendait à nouveau, selon le principe de gradation continue, de l'homme à tout l'empire du vivant[401].

En affirmant l'existence d'une conscience générale dans la nature elle-même, à travers le principe d'approbation à l'œuvre, qui se révèle au cours des différentes étapes de l'évolution du vivant : à travers sa conservation physique et l'apparition des sentiments subjectifs, Jonas contredit la thèse cartésienne de l'animal machine dépourvu d'âme. La thèse jonassienne soutient que la subjectivité est ce principe par lequel la vie acquiesce à elle-même en vertu de sa volonté indéniable de rester en vie, en luttant pour l'existence. *« Cet acquiescement général de la vie à elle-même se révèle dans la vie et les sentiments subjectifs, tels que la peur, l'angoisse et l'effort – et chez l'homme, il atteint à nouveau son apogée dans la conscience et dans la liberté. C'est alors qu'apparaît la possibilité de la responsabilité*

[400] R. SIMON, "Le fondement de la responsabilité et de l'éthique du futur", dans *Nature et descendance, op. cit.*, p.102
[401] H. JONAS, *Évolution et liberté, op. cit.*, p.34.

dans le monde[402]*»*. C'est le développement de la subjectivité de plus en plus complexe qui culmine dans la possibilité de la responsabilité avec l'apparition de la liberté. Commentant Jonas, Ndong Essono écrit que, le « principe vie » prépare déontologiquement le devoir moral qu'il lie au « principe responsabilité ». Au sens où la responsabilité face à la vie découle du processus d'émanation transcendante qui fait advenir la subjectivité au sein de la totalité naturelle du moins au plus[403]. C'est donc le développement plus poussé de la conscience chez l'homme, qui justifie la possibilité de la responsabilité, car la conscience donne accès à la connaissance, et donc à la liberté de choisir entre le mal et le bien. Dans cette perspective, c'est la proximité biologique qui fonde l'obligation à l'égard du monde organique. Une hiérarchie s'opère donc au sein du monde commun organique, le développement de l'éthique animale témoigne de l'esprit finaliste qui ne peut procéder sans opérer d'ordres hiérarchiques.

Cette logique argumentative a donné naissance à un courant d'éthique animale. Ce courant part du principe que l'âme est le principe vital de tout être organique. Aristote a développé une théorie des différents degrés de l'âme : âme végétative, qu'il accorde à l'ensemble du monde organique (plantes, animaux), alors qu'aux animaux (bêtes et hommes) il reconnait de surcroît une âme sensitive et à l'homme, une âme intellective. Cette tripartition laisse transparaître clairement la ressemblance entre l'homme et les bêtes, puisqu'il est admis que l'homme est un animal. Si, selon Aristote, l'âme intellective est le propre de l'homme, certains travaux récents montrent que les animaux ont la faculté intellective jusqu'à un certain point. C'est d'ailleurs l'un des enjeux de la pièce de théâtre de Vercors *Zoo ou l'assassin philanthrope*[404], de bousculer les certitudes, en montrant que dans la mesure où les tropis (*paranthropus*) ont des comportements qui s'apparentent à des pratiques rituelles, alors il se pourrait bien que cette espèce d'animal ait plus de parenté avec l'homme qu'avec le singe et donc un certain degré d'intellection. La pièce met en scène une espèce d'animal dont la présence des éléments proto-culturels est assez complexe, mais la thèse de l'auteur vise plutôt à affirmer que les animaux sont des hommes, de même que l'homme n'est un animal dénaturé. Ce qui permettrait donc d'étendre la considération morale au-delà de la seule sphère humaine.

Considérant cette très grande proximité avec le monde animal, Elisabeth de Fontenay dans son *Abécédaire* à la lettre D, dit que sachant que les animaux ne peuvent ni parler, ni

[402] H. JONAS, *Une éthique de la nature*, *op. cit.*, p.70.
[403] G.-D. NDONG ESSONO, *De l'éthique environnementale à la dialectique réflexive*, *op. cit.*, p.49.
[404] VERCORS, *Zoo ou l'assassin philanthrope*, s.l., 2010.

raisonner, la question que s'est posée Bentham, n'est pas *« peuvent-ils raisonner [ou] peuvent-ils parler, mais peuvent-ils souffrir ?*[405]*»*. Vu que les animaux ne peuvent ni parler, ni raisonner, doit-on en conclure que nous n'avons aucune obligation morale à leur égard ? Reprenant la question posée par Bentham, Elisabeth de Fontenay affirme que le problème éthique n'est pas celui de la rationalité, mais celui de la souffrance, de la vulnérabilité. L'idée d'une nature commune entre l'homme et l'animal, permet donc de penser contre la thèse cartésienne de l'animal machine dépourvu d'âme, un fondement de l'obligation morale à l'égard des entités naturelles non humaines.

Selon la tripartition de l'âme qu'établit Aristote, l'âme sensitive implique que l'être qui en est pourvu soit doué de sensibilité. C'est-à-dire de la capacité de sentir la manière dont son corps est affecté, soit par ses organes, soit par les corps extérieurs et de l'exprimer d'une certaine façon. (C'est sans doute la capacité d'exprimer la manière dont le corps est affecté qui fait qu'aujourd'hui encore, l'éthique animale ne concerne qu'une certaine classe d'animaux, dont la sensibilité est bien développée et qui rend les expressions des impressions senties plus vives que pour d'autres classes d'animaux). Or, nous n'observons pas ces expressions chez les végétaux, mais seulement chez certains animaux, ce qui fait dire à certains depuis l'Antiquité, que les premiers n'éprouvent ni plaisirs ni déplaisirs, alors que les seconds éprouvent bien ces sensations qui sont rendues manifestes par certains de leurs comportements. Cette distinction entre les différentes classes d'êtres vivants, on la retrouve aussi chez Jonas, quand il établit la démarcation entre le mode de vie végétal et animal.

La différence réside au niveau de la relation que le végétal entretient avec son milieu. Par sa capacité à transformer directement par photosynthèse de la matière inorganique en une combinaison organique, la plante est à même de tirer sa nourriture des réserves minérales toujours présentes dans le sous-sol. Cette situation engendre une régularité dans le processus d'échange et par là l'immédiateté de la satisfaction parallèle au besoin organique constant. Dans cet état d'alimentation continu, il n'y a pas d'espace pour le désir, car le milieu et le soi constituent un ensemble fonctionnant de lui-même. L'existence de la plante dépend certes du sol dans lequel elle s'enracine, mais ne lutte pas contre la sècheresse. Tandis que l'animal est séparé de son milieu, ce qui implique la nécessité toujours nouvelle de se mettre en relation avec un milieu qui n'est pas limitrophe et donc qui ne dispose pas toujours des ressources nécessaires pour son métabolisme. La vie de l'animal dépend de la présence non garantie des

[405] É. de FONTENAY, « UN ABECEDAIRE », dans *Qui sont les animaux ?*, sous la direction de J. BIRNBAUM, Paris, Gallimard, 2010, p.33.

corps organiques hautement spécifiques et inconstants. De cette situation apparaît le désir et la crainte, désir de satisfaire ses besoins et crainte de ne pouvoir y parvenir, ou de devenir la proie d'un autre. C'est pourquoi *« au plaisir de l'accomplissement correspond la douleur de l'échec, et la vulnérabilité à la souffrance n'est pas un manque qui réduirait la capacité de jouir, mais le complément nécessaire celle-ci. L'être animal est par essence un être de passion*[406] ».

Dans la mesure où *« seul le vivant dans sa structure de besoin et dans son caractère menacé – et en principe tout vivant – peut être objet comme tel de responsabilité. Mais les vivants ne sont pas tous responsables pour autant. Seul l'homme peut l'être, ce qui implique un devoir de responsabilité envers d'autres sujets potentiels de responsabilité* [407]». Ainsi les plantes et les animaux quittent leur statut purement instrumental pour devenir objet de la responsabilité humaine, mais ne sont pas sur le même pied d'égalité. La distinction entre la vie végétale et la vie animale ne signifie certes pas qu'il veuille restreindre la responsabilité de l'homme seulement aux êtres organiques doués de sensibilité, cela serait encore réductionniste quand on sait que c'est la biosphère totale de la planète qui est en jeu, mais cela trace tout de même un ordre de priorité dont le critère serait le degré de sensibilité. C'est vrai qu'il est plus facile d'être affecté par la vulnérabilité d'un être sensible que d'un être dont les signes de vulnérabilité ne sont pas exprimés sous le mode de la sensibilité humaine ou d'une sensibilité qui ressemble à la sensibilité humaine ou est perceptible par elle.

8.2.1 La sensibilité comme critère fondateur de l'obligation morale des entités non anthropiques

Dans le même ordre d'idées, la plupart des textes réunis dans *Anthologie d'éthique animale. Apologie des bêtes* de Jean-Baptiste Jeangène Vilmer[408], qui sont considérés comme des textes fondateurs d'un courant de pensée en éthique animale, ont en commun de mobiliser, depuis l'Antiquité l'idée de la sensibilité animale. Cette idée est le principe même à partir duquel cette pensée se construit. En considérant la sensibilité comme le canal du plaisir et du déplaisir, nombreux sont les penseurs qui ont estimé dès l'antiquité que les traitements

[406] H. JONAS, *Évolution et liberté, op.cit.*, p.55.
[407] D. BAZIN, *Sauvegarder la nature une introduction au Principe responsabilité de Hans Jonas, op.cit.*, p.54.
[408] J.-B. JEANGENE VILMER, *Anthologie d'éthique animale : apologies des bêtes,* Paris, Presses universitaires de France, 2011.

portés aux animaux peuvent faire l'objet d'une évaluation morale[409], en fonction de la douleur ou du plaisir qu'ils leur procurent. Un des textes les plus édifiants est celui de Porphyre, philosophe néo-platonicien (234-305) :

> Mettre sur le même pied plante et animaux, voilà qui est tout à fait forcé. La nature des uns en effet est de sentir, de souffrir, de craindre, de subir un dommage et donc aussi l'injustice. Les autres n'ont aucune sensation et donc rien qui leur soit inapproprié ou mauvais, un dommage ou une injustice. En effet, toute appropriation et aversion a son principe dans la sensation. Or les disciples de Zénon posent l'appropriation comme principe de justice.[410]

Ce texte pose clairement le critère de différenciation entre les végétaux et les animaux : la sensibilité. Comme on le voit à travers cet exemple pris par Rousseau, ce sont « *[…] les tristes mugissements du bétail entrant dans une boucherie annoncent l'impression qu'il reçoit de l'horrible spectacle qui le frappe*[411] », qui éveillent l'empathie. C'est sans doute cette capacité à exprimer plus vivement les impressions ressenties qui justifie le recours à l'empathie.

La sensibilité est alors pour les précurseurs de ce courant de l'éthique animale, une disposition naturelle par laquelle les animaux (hommes et bêtes) sont sujets à la commisération. Grâce à cette disposition, les êtres sensibles peuvent éprouver la pitié, sentiment naturel et commun au règne animal, puisqu'on trouve des signes de pitié chez certaines bêtes. Ce « *sentiment qui nous met à la place de celui qui souffre*[412] », est une force naturelle selon Rousseau, car par lui nous répugnons à voir souffrir notre semblable et nous inclinons naturellement à porter secours au malheureux. Il semble, en effet, dit Rousseau, que si l'homme est obligé de ne faire aucun mal à son semblable, « *c'est moins parce qu'il est un être raisonnable que parce qu'il est un être sensible ; qualité qui, étant commune à la bête et à l'homme, doit au moins donner à l'une le droit de n'être point maltraitée inutilement par*

---

[409] Si le texte de Porphyre ne parle pas de statut moral, il exprime cependant cette idée qui sera développée par les investigateurs de l'éthique animale. Il est important de remarquer que le statut moral des animaux trouve sa justification dans la distinction qu'on fait entre l'agent moral et le patient moral. Jean-Baptiste Jeangène Vilmer souligne à juste titre que « Demander si l'animal a un statut moral, c'est demander s'il peut être un agent moral, un patient moral ou les deux. L'agent moral est celui dont le comportement peut être sujet à une évaluation morale […] Le patient moral est celui dont le traitement peut être sujet à une évaluation morale […] La question essentielle est de savoir si les animaux doivent être considérés comme des patients moraux. L'existence de l'éthique animale est une réponse affirmative […] » J-B Jeangène Vilmer, *L'éthique animale*, PUF, Paris, 2011, p. 4-5.

[410] Porphyre, *De l'abstinence*, trad. Jean Bouffartigue et Michel Patillon, vol. 2, Paris, Les Belles lettres, 2003, p. 174-176, dans Jean-Baptiste Jeangène Vilmer (dir), *Anthologie d'éthique animale. Apologie des bêtes*, ouvr. cité, p. 26.

[411] J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine de l'inégalité. Chronologie et introduction par Jacques Roger.*, *op.cit.*, p.213.

[412] *Ibid.*, p.213

l'autre[413] ». La sensibilité, partagée par les hommes et les animaux, les rend semblables au point qu'un homme peut s'identifier à un animal, et un animal à un autre animal. Cette identification fait naître la pitié, disposition qui incline un homme à porter secours à un animal souffrant pour autant qu'il s'identifie à lui. Selon Rousseau, ce sentiment doit tenir lieu de loi, de mœurs et de vertu en matière de relation homme-animal[414]. Il en appelle à ce sentiment, car celui-ci résulte d'une disposition naturelle et antérieure à toute réflexion, ce qui lui donne l'avantage de s'adresser au cœur plutôt qu'à la raison qui engendrerait l'amour-propre et inclinerait l'homme à se replier sur lui-même. Or, si l'on s'en tient à Rousseau pour qui la différence entre l'homme et l'animal est parfois moins grande qu'entre un homme et un autre homme, il n'y a pas de raison qui justifie qu'on n'établisse pas sur la sensibilité, caractère commun à l'homme et à l'animal, le principe du respect de la vie animale. Mais une telle approche ne court-elle pas le risque scinder la nature, de sorte qu'en se focalisant sur un aspect, elle en oublié l'idée d'unité fondamentale ? La nature est-elle réductible aux êtres sensibles ? La conception finaliste que défend Jonas ne pèche-t-elle pas en focalisant la responsabilité à l'égard de la nature sur les êtres dotés de subjectivité ? Certes, il affirme que c'est la biosphère dans sa totalité qui est confiée au nouveau type de responsabilité qui apparaît avec la crise de la nature, mais l'argumentation finaliste dont il use pour établir cette responsabilité, est centrée sur le principe de la subjectivité immanente.

8.3 Fondement de la théorie de la responsabilité : le problème de l'unité psychophysique

Dans la perspective de l'existentialisme athée que défend Sartre, pour que la responsabilité humaine soit possible, il faut commencer par la négation de Dieu. Si Dieu n'existe pas, il y a au moins un être chez qui l'existence précède l'essence, un être qui existe avant de pouvoir être défini par un concept. Cet être, c'est l'homme ou la réalité humaine. Il s'agit, à travers cette position, de définir le sens de la responsabilité. Donner l'antériorité à l'existence dans son rapport à l'essence comme dans un rapport de cause à effet, c'est mettre « *tout homme en possession de ce qu'il est et de faire reposer sur lui la responsabilité totale de son existence*[415] ». Faire reposer sur l'homme la responsabilité totale de son existence, c'est lui donner la possibilité de choix, de choisir ce qu'il veut être, en un mot, de se choisir à chaque instant de son existence, l'image qu'il veut pour lui et pour l'humanité. Ce qui, semble-t-il, contredit un déterminisme dans lequel aucune possibilité de choix n'est possible.

---

[413] *Ib*., p.162
[414] *Id*., p. 214.
[415] J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, *op. cit*.p.31.

Dans le dernier chapitre de son livre *La morale de Spinoza,* Sylvain Zac aborde le problème de la responsabilité humaine dans le système déterministe de l'auteur. En effet, contrairement aux philosophies d'inspiration théologique qui font du libre arbitre la condition de possibilité de la responsabilité, Spinoza nie le libre arbitre et le place au rang de fiction humaine. Mais si l'homme n'est pas capable d'un choix libre, si le pécheur ne peut pas ne pas commettre son péché, alors tous les commandements que Dieu prescrit aux hommes ne sont-ils pas dénués de sens ? Et n'est-il pas, par conséquent, injuste de sa part de punir les méchants et de récompenser les justes ? L'homme peut-il être responsable s'il n'est pas libre ? En effet, Spinoza dénonce la liberté comme étant une illusion. L'homme est conscient de ses choix, mais ignore leurs causes ; le libre arbitre contredit la théorie déterministe, et suppose que l'homme est un empire dans un empire, donc pas soumis aux lois de la causalité du réel. Contre cette thèse qui semble du même coup supprimer la responsabilité humaine, Jonas entend démontrer que la liberté humaine est non pas une simple illusion, mais une réalité subjective, dotée d'un pouvoir causal. Si le déterminisme est strict, alors la liberté est impossible, si au contraire il y a une dimension où les phénomènes infinitésimaux échappent au déterminisme, alors la liberté existe. Pour sonder ces hypothèses, c'est naturellement au cadre épistémologique élaboré par les sciences physiques que Jonas a recours pour défendre la possibilité de la liberté.

Dans sa démarche de reconstruction de l'éthique, Jonas se rend compte que la métaphysique de la science moderne ne nie pas seulement la subjectivité de la nature ; mais aussi la puissance de la subjectivité humaine, c'est-à-dire la possibilité de la liberté humaine ; et par conséquent celle de la responsabilité. Or la responsabilité est indissociable de la liberté, donc, pour fonder une théorie de la responsabilité ancrée dans l'être de l'homme, il faut prouver que la liberté n'est pas une simple illusion de la conscience. Cette question ne peut être résolue qu'à travers la problématique du rapport corps-âme. Jonas constate que le problème psychophysique depuis son origine oscille entre deux hypothèses diamétralement opposées : l'idéalisme accordant la primauté aux phénomènes psychiques (l'âme est la seule réalité) et le matérialisme donnant la primauté aux phénomènes physiques (le corps matériel est la seule réalité). Les deux branches de cette alternative sont toutes deux stériles chacune dans leur position. La thèse de Jonas est que par sa position exclusive de vivant, l'homme subsume dans sa phénoménalité aussi bien la position idéaliste qui reconnaît l'esprit, que la position matérialiste qui se rapporte au corps. L'analyse du métabolisme, comme on l'a vu, met en lumière cette rupture indéniable que Jonas opère avec ses positions paradigmatiques.

Par ailleurs, les tentatives de dépassements de cette alternative par Spinoza et Leibniz, sont saluées par Jonas. En effet, la perspective de Spinoza transcende l'alternative traditionnelle du matérialisme et de l'idéalisme en résolvant le problème psychophysique par l'argument d'une substance unique à plusieurs attributs. Cette voie est une évolution dans la résolution du problème psychophysique, à telle enseigne que Jonas fait une référence positive à Spinoza dans « Spinoza et la théorie de l'organisme[416] », car celui-ci a surmonté le mécanisme cartésien. Or ce mécanisme, avec sa distinction rigide entre étendue (corps) et pensée (âme), a chassé l'idée de vie ; il n'y a plus de place pour réfléchir à celle-ci puisque le monde devient inerte. L'existentialisme moderne n'est que l'aboutissement d'une telle ontologie de la mort. Le dualisme cartésien mène à deux monismes opposés : soit on va, du côté du corps, vers le matérialisme, soit on va, du côté de l'âme, vers l'idéalisme ; dans les deux cas, on perd l'unité de la vie, qui caractérisait la pensée prémoderne. Spinoza, avec sa thèse de l'unité de la substance, refuse la division cartésienne en substance étendue et substance pensante ; dès lors, il pense l'être humain comme une unité et il dégage ainsi un espace pour penser la vie et l'organisme.

Sauf que plus tard, dans *Le phénomène de la vie*, Jonas devient plus critique à l'égard de Spinoza. Il estime que Spinoza ne va pas jusqu'au bout de la pensée de la vie : en effet, il pense ce qui est du côté de l'âme sur le modèle de ce qui est du côté du corps. Dans l'étendue, il y a des lois mécaniques qui suggèrent une causalité déterministe (ce que nous enseigne la physique). Par contre, quand il étudie la pensée, Spinoza ne s'intéresse pas à ce qui est spécifique à celle-ci ; il la pense sur le modèle des lois physiques. Ce qui fait dire à Jonas que la prétention spinozienne à penser ensemble les attributs de la substance unique aboutit en fait à penser la pensée sur le modèle de l'étendue ; ainsi, la pensée de Spinoza tendrait à consolider la position matérialiste, plutôt qu'à affirmer l'autonomie de la pensée.

Au final, ce qui au départ semblait être un hommage, devient l'objet d'une critique, puisque l'exploit réalisé bute devant le principe physique de clôture causale. En effet, en affirmant que les lois de l'étendue sont souveraines et qu'elles n'admettent pas d'ingérence, Spinoza nie la possibilité d'une interaction entre l'âme et le corps. Cela pourrait expliquer pourquoi Jonas ne fait aucune différence entre les pensées de Spinoza et de Leibniz et les considère indifféremment sous l'angle du parallélisme psychologique. Cette doctrine développée par Leibniz, mais qui est associée à Spinoza, part d'une base dualiste : l'âme et le corps sont deux substances agissant de façon indépendante. En fait, Leibniz considère que ces

[416] H. JONAS, *Essais philosophiques*, *op. cit.* « Spinoza et la théorie de l'organisme ».

deux substances sont comme deux horloges fonctionnant indépendamment l'une de l'autre grâce à l'harmonie préétablie, de sorte que les activités mentales et corporelles sont en corrélation parfaite. Nous nous demanderons plus tard si le parallélisme est conforme à la pensée de Spinoza, pour l'instant, contentons-nous de suivre la critique que Jonas adresse à la philosophie d'inspiration déterministe dans le traitement du problème corps-âme.

Par ailleurs, Jonas accorde plus d'intérêt à la position matérialiste, car elle tient compte des phénomènes organiques, sans pour autant nier l'existence comme telle des attributs mentaux ; alors que l'idéalisme nie la réalité des phénomènes sensibles, car im ne les considère que comme un mode de la conscience, c'est-à-dire une création de notre subjectivité. Le matérialisme reconnait implicitement la réalité de l'esprit, mais la réduit ensuite à une mystification de la conscience. Le défaut du matérialisme ne se situe donc pas au niveau de l'existence de la vie psychique en tant que réalité intrinsèque, mais dans l'estimation de sa capacité causale sur le corps physique : « *ce qui apparaît comme esprit, est une fonction du corps, et ce de manière unilatérale, c'est-à-dire sans réciprocité* [417]». Cette thèse est celle de l'épiphénomène, un autre versant du matérialisme, qui entend contrecarrer le parallélisme psychophysique en affirmant la dépendance de l'esprit vis-à-vis de la matière. Pour cette position, l'esprit est issu de la matière ; mais sans que cela change quelque chose au mécanisme de la matière : *« l'entrée en scène de la conscience ajoute à l'état d'ensemble de la réalité quelque chose par quoi elle s'altère – au niveau descriptif, et non au niveau dynamique : cet ajout « est », mais rien ne s'ensuit pour le reste des choses, rien ne se propage hors de lui vers leur déroulement ultérieur. Le reste de la réalité demeure ce qu'il aurait été s'il n'y avait pas eu cette* fata morgana *en son sein*[418] ». Outre l'épiphénomène, le parallélisme psychophysique, Jonas met aussi en cause le dualisme de type kantien. En souscrivant à la thèse d'un déterminisme strict qui empêche toute ingérence transcendantale, Kant situe la liberté humaine au niveau nouménal, et non objectivable, car elle serait totalement impuissante à interagir avec le monde des phénomènes. Toutes ces thèses ont un point commun, c'est celui de l'ingérence des lois physiques. Malgré leurs divergences ontologiques, elles commettraient la même erreur, car elles postulent l'inefficacité causale du pouvoir mondain de la liberté subjectivement éprouvée.

Si la préférence de Jonas va au matérialisme, c'est parce que cette position reste plus ouverte, car la réalité de l'esprit n'est pas déniée, même si on lui dénie un pouvoir causal. En

[417] H. JONAS, *Le phénomène de la vie, op. cit.*, p.138.
[418] H. JONAS, *Puissance ou impuissance de la subjectivité?, op. cit.*, p.60.

outre, elle donne une certaine assise à ses investigations bio-philosophiques, car c'est du phénomène organique que Jonas part pour démontrer l'intériorité de la vie qui n'est pas réductible à son extériorité. Marie-Geneviève Pinsart résume le parti pris intellectuelle de Jonas pour le matérialisme en ces termes :

> l'intérêt que porte Jonas à la position matérialiste réside dans le fait que celle-ci ne peut éluder la question du statut du corps vivant. Son objet général et principal - la matière - la contraint à envisager le statut du corps organique et à se soumettre ainsi à l'épreuve de l'ontologie. L'idéalisme évite cette confrontation en considérant le corps vivant comme une idée de la conscience, un phénomène perçu par la conscience intentionnelle. Le matérialisme conserve un aspect fondamental du phénomène de la vie : il « a connaissance de la mort alors que l'idéalisme l'a oubliée » ([419])

C'est donc essentiellement avec les présupposés de la position matérialiste, dans laquelle Jonas range la pensée de Spinoza, qu'il entreprend de discuter la thèse de l'impuissance de la subjectivité. C'est donc parce qu'il faut prouver l'efficacité de la subjectivité, qu'il n'y a pas lieu de discuter avec la position idéaliste qui affirme exclusivement la puissance de la causalité subjective. Certes Jonas ne se positionne pas en faveur de l'idéalisme, il cherche plutôt à fonder une ontologie médiane entre le monisme réducteur et le dualisme radical qui oppose l'homme et le monde. Comme l'écrit Nathalie Frogneux dans sa présentation de *Puissance ou impuissance de la subjectivité,* Jonas veut trouver

> une voie ontologique médiane que l'on pourrait qualifier de monisme polarisé, c'est-à-dire une ontologie capable de faire droit à la fois à la « dignité » humaine et à sa « condition » naturelle, en distinguant nettement le monde et l'homme qui ne peuvent ni être séparés, ni définis comme contraires. La dignité humaine semble reposer sur la dualité suffisante pour ne pas réduire l'homme au monde inerte et vivant, tout en évitant pourtant la radicalité d'un dualisme qui rendrait vaine l'action de cet être sans commune mesure avec le monde naturel dans lequel elle se déroule ([420]).

Il s'agit de tenir compte de la spécificité du vivant et de la spécificité de l'homme au sein du vivant. Par conséquent, c'est contre le dogmatisme de la philosophie déterministe qui ruine la possibilité de l'efficacité de la subjectivité humaine, c'est-à-dire de la liberté, que Jonas va discuter. Car,

> si la subjectivité est impuissante dans le monde, le questionnement éthique est vain ; si en revanche le sujet peut agir librement, il sera responsable de ses actes […]. Pour

[419] M.-G. PINSART, *Hans Jonas et la liberté, op. cit.*, p.82.
[420] N. FROGNEUX, "Présentation" dans *Puissance ou impuissance de la subjectivité?, op. cit.*, p.14.

> établir une fondation de l'éthique, il ne suffit pas, en effet, de constater que les technosciences relèvent de l'agir humain et engagent la responsabilité collective de leurs acteurs ; encore faut-il s'opposer aux voix de ceux qui prétendent que cette liberté responsable est une pure automystification de la subjectivité ([421]).

Ces mots de Nathalie Frogneux posent clairement l'équation que Jonas entreprend de résoudre, il est évident que le débat se fait avec la théorie déterministe d'après laquelle, il n'y a pas de volonté libre, ou que la subjectivité n'est que pure illusion mystificatrice. Pour cela, il faut impérativement sauver l'âme de la neutralité dans laquelle la cantonne le déterminisme physique, eu égard à son principe de clôture causale.

Les arguments principaux examinés sont : l'argument de l'incompatibilité avec des lois d'un autre genre et celui de l'impuissance causale de la subjectivité. Mais d'une certaine manière, les différents versants matérialistes partent du principe que les lois physiques, n'admettent pas d'ingérences extra-physiques. D'où l'argument de l'impossibilité d'une influence du psychique dans le déroulement des phénomènes matériels. En effet, suivant la logique du déterminisme physique, un effet du psychisme sur le physique est incompatible avec la complétude immanente de la détermination physique, car cette dernière ne tolère pas ce genre d'ingérence venant de l'autre sphère. Cet argument tire sa justification de la nature du physique, qui n'admet pas d'autres lois que les lois physiques, donc de la matière, du mouvement et du repos. Cette thèse s'inscrit dans la logique spinozienne de l'impossibilité de l'interaction psychophysique.

Le deuxième argument, celui de l'impuissance causale du psychisme soutient que de toutes les façons, le psychisme est incapable d'une ingérence dans le domaine physique, car il n'est lui-même rien d'autre qu'un phénomène accompagnant en sens unique les processus physiques, sans avoir de force de détermination propre : c'est l'argument de l'épiphénomène. Cet argument tire sa justification de la nature même du psychisme, qui ne serait qu'une musique d'accompagnement sans influence sur ce qu'elle accompagne. « *Ce qui est doué de conscience se comporte comme il se comporte non pas parce qu'il a de la conscience, mais il a de la conscience parce qu'il se comporte comme il se comporte, c'est-à-dire selon le comportement que lui prescrit sa constitution physique*[422] ». La force de l'argument épiphénoméniste s'appuie sur la primauté empirique de la matière sur l'esprit. En effet, l'expérience nous montre partout de la matière sans esprit, alors que jamais elle ne nous fait

[421] N. FROGNEUX, " Présentation" in de *Puissance ou impuissance de la subjectivité?, op. cit.*, p.9.
[422] *H. Jonas, Puissance ou impuissance de la subjectivité?, op.cit.*, p.60.

voir qu'il existe de l'esprit sans matière. La matière est la condition de la possibilité de l'existence de l'esprit « *non seulement ce qui le fait apparaître, mais également la cause déterminante de son opération et de tous ses contenus particuliers […] Cela est démontrable pour les expériences sensibles et pour certains sentiments, […]. Tous ces phénomènes intérieurs et subjectifs sont causés physiquement* [423]». Ainsi la matière seule est réelle, avec un pouvoir causal, quand le psychique ne serait qu'une illusion, un phénomène de façade.

Ces arguments selon Jonas, ne sont pas tirés des démonstrations à partir de l'observation des faits, mais uniquement des présupposés du raisonnement de la science déterministe. Cette conclusion serait le résultat de l'argument d'autorité scientifique et non le résultat de l'autorité de l'argument qui découle d'un examen sans *a priori* de la situation. Il se fonderait sur un idéal théorique ; alors que les concaténations factuelles, contrairement aux enchainements de la raison logico- mathématique, laissent un jeu suffisant pour qu'intervienne en leur sein la volonté humaine[424]. Ou comme l'écrit lui-même Jonas « *une inviolabilité fondamentale fait partie de l'essence logique des règles mathématiques, mais non des règles factuelles*[425] ». Par conséquent, l'interdit de l'interaction psychophysique ne peut découler que du dogmatisme des sciences modernes, qui

> ne peut rien faire d'autre que condamner l'âme (la conscience) à l'impuissance dans le monde objectif – monde qui selon ses normes, est le seul à devoir être expliqué. Dans cette vision des choses, nous ne serions que des marionnettes de la causalité du monde. Voilà qui ôte tout fondement à la doctrine de la responsabilité. C'est [pour sauver la doctrine de la] responsabilité qu'il nous faut examiner à nouveau frais le fâcheux problème psychophysique, quelque laborieux qu'il se soit avéré jusqu'à aujourd'hui ([426]).

De surcroit, cette condamnation n'est même pas fondée suivant la rigueur dont se targue le déterminisme, mais sur la persistance d'un raisonnement qui préfère inhiber les faits pour sauver le postulat du déterminisme physique. La thèse de l'épiphénomène entraîne de ce fait « *des difficultés et même des absurdités qui semblent un prix trop élevé pour le confort scientifique au nom duquel il a été imaginé* [427]».

---

[423] *Ibid.,* pp.48-49.
[424] N. FROGNEUX, « PRESENTATION » IN H. JONAS, *Puissance ou impuissance de la subjectivité?, op. cit.,* pp12-13.
[425] H. Jonas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité?, op. cit.,* p.40.
[426] H. Jonas, *Puissance ou impuissance de la subjectivité?, op. cit.,* p.34.
[427] H. JONAS, *Le phénomène de la vie, op. cit.,* p.139.

Jonas démontre que la thèse selon laquelle la subjectivité est fictive en son essence et impuissante en ses facultés, est construite sur une pétition de principe qui viole le principe de dépendance causale pourtant fondé physiquement. Ce principe postule que chaque effet devient à son tour cause d'un autre effet et ainsi de suite. En effet, l'argument épiphénoméniste qui soutient que la subjectivité est un simple effet de la matière, oublie d'appliquer à cette affirmation les conséquences déterministes qui en découleraient du point de vue de la physique. Dans la mesure où la philosophie déterministe repose sur le principe de dépendance causale, affirmer que la subjectivité est un effet de la matière, et ne pas tirer la conséquence qui s'impose d'après les lois physiques qui font qu'un effet devient à son tour cause d'un autre effet, il va sans dire que c'est une réduction expérimentale pour adapter le résultat au postulat épiphénoméniste.

Cette thèse pèche donc dans sa formulation, car elle ne sied pas du tout au régime général de la corrélation cause-effet. En effet, elle conçoit l'esprit par contradiction au principe physique de la dépendance causale, car elle affirme qu'au contraire de tous les autres effets dans la nature, l'esprit, effet de la matière, ne consume pas l'énergie de sa cause. Cet effet ne serait pas une transformation et une suite de cette énergie et dès lors, au contraire à nouveau de tous les autres effets, il ne peut lui-même devenir une cause, car dépourvu de puissance[428]. Jonas montre que le stratagème d'une dépendance unilatérale néglige facilement un élément pourtant crucial : une « matière » appelée à rendre compte de l'esprit n'est plus la même que celle que la science prenait en charge dans l'épuration du dualisme. Autrement dit, la clôture causale mise en place pour aborder les phénomènes physiques était valide tant que la matière dont s'occupait la science était pure de tout contact avec l'esprit. Comment la présence de l'esprit ne ferait-elle aucune différence pour le déroulement de ce qui la crée ? Comment l'opération de production de l'esprit aurait-elle lieu à l'insu de la matière et indépendamment d'elle ? Comment est-il possible que la production de l'esprit soit sans incidence pour le substrat sur lequel il est produit ? l'affirmation selon laquelle le subjectif ou le mental ne serait qu'une manifestation annexe de certains processus physiques cérébraux à caractère unilatéral viole donc le principe de dépendance causale, puisqu'elle soutient qu'un effet peut ne pas être à son tour cause, car doté d'une valeur causale nulle.

En voulant donc garder la clôture causale alors qu'elle altère le concept de matière en la chargeant d'une faculté étrangère à la matière pure, à la différence de ce que le dualisme posait, l'épiphénoménisme veut sauver l'inviolabilité d'un principe en le violant. La négation

[428] *Id*., 138.

du dualisme au profit d'une conception épiphénoménale ne devrait se faire qu'en renonçant aux protections que le dualisme assurait à la pureté de la matière. Sauf que l'épiphénomène altère la matière du dualisme et veut quand même garder les protections que le dualisme assurait à la matière. À vouloir conserver à tout prix l'héritage du dualisme, l'épiphénomène ne peut que vicier sa thèse puisque, la définition de la matière comme chose étendue fait obstacle à la considération de la matière comme condition de l'esprit. En héritant des biens du dualisme, le matérialisme n'a pas eu conscience de ce que « *le reliquat auquel elle succédait était porteur d'une obligation dont il ne pourrait jamais espérer se décharger par ses propres ressources*[429] ».

Les différents versants du matérialisme pensent donc pouvoir résoudre l'impasse psychophysique en transcendant le dualisme, alors qu'ils ne représentent qu'un côté pris séparément, d'un dualisme qui avait d'abord dépecé une unité antérieure ; et cela se fait au prix de la destruction de toute compréhension possible de l'esprit. La vérité incontestable de la priorité empirique de la matière, écrit Jonas, ne justifie pas de conclure au caractère simplement illusoire de tout ce qui procède de cette matière ou se passe en elle[430]. Jonas conclut alors, que la solution de l'épiphénomène, du parallélisme psychophysique, du dualisme kantien, veut à tout prix sauver la quiétude de l'autonomie physique (monocausalité de la matière), en alléguant l'impuissance de l'esprit sur la matière, ce qui lui donne tous les défauts d'une solution *ad hoc*. Spinoza et tous ceux pour qui le déterminisme physique influence la thèse psychophysique se seraient rendus coupable d'une confusion entre l'idéal de la méthode et le réel ; entre la mathématique et la nature[431]. Pour cette raison, Jonas parle d'un problème artificiel et non réel, car il n'est créé que pour satisfaire un postulat élémentaire de la causalité mécanique.

Après avoir démontré les absurdités logiques et ontologiques qui gangrènent les thèses matérialistes, Jonas entreprend de résoudre l'énigme psychophysique en se fondant sur la base d'un dualisme modéré. L'objectif de Jonas n'étant pas de proposer une doctrine générale de l'être, mais de fonder l'éthique, il lui suffira donc de démontrer que l'interaction psychophysique est un fait ; que ce fait est conciliable avec le reste de la nature, c'est-à-dire avec la causalité naturelle des lois physiques de sorte qu'une interprétation conformément à son statut au sein de la configuration de l'être est possible objectivement.

---

[429] *Id*., p.139.
[430] H. JONAS, *Puissance ou impuissance de la subjectivité?*, *op. cit*., p.56.
[431] *Id*., p.79.

8.3.1 Possibilité d'une interaction psychophysique

La critique que fait Jonas au matérialisme psychophysique, est solidaire de celle faite au déterminisme physique, sur sa prétention à la précision des lois. Bachelard écrit que l'histoire de l'astronomie « *enseigne à l'homme la loi physique dans ces caractères d'objectivité et de déterminisme absolus*[432] ». Cependant, ce parti pris pour la rigueur des lois physiques n'en demeure pas moins le résultat d'un travail sélectif des facteurs à prendre en compte dans la prévision des phénomènes. Le chercheur déterministe fait un « *bilan de ce qui est nécessaire pour qu'un phénomène paraisse déterminé, en précisant les éléments de la description qui valent pour la précision*[433] ». La précision repose donc sur la négligence des perturbations jugées insignifiantes :

> On s'appuyait tacitement sur une hiérarchie des caractères ; on éliminait les caractères secondaires. C'est cette hiérarchie qui donne une impression de rigueur au déterminisme […] le déterminisme est alors la conséquence de la simplicité de la géométrisation première. Le sentiment du déterminé, c'est le sentiment de l'ordre fondamental, le repos d'esprit que donne la symétrie, la sécurité des liaisons mathématiques[434].

Cet état d'esprit scientifique, lié à la nécessité de rationaliser le réel, n'a pourtant pu s'imposer qu'au prix de la négligence de certains facteurs. Pour que le monde parût réglé, écrit Bachelard, il fallait que les lois découvertes en premier fussent mathématiquement simples, pour offrir un cadre précis dans lequel la liaison constante des phénomènes pouvait être déduite. La précision dans les mesures astronomiques aurait nui à la découverte des lois[435]. La négligence de certains éléments non indispensables pour la prévision, expliquerait « *la longue négligence des philosophes pour les problèmes relatifs aux perturbations, aux erreurs, aux incertitudes dans l'étude des phénomènes physiques. C'est dans cette frange d'erreur que se fondera tardivement l'indéterminisme scientifique*[436] ». L'indéterminisme va donc fournir une brèche à Jonas pour envisager sur le terrain psychophysique une base imprévisible des comportements, dans laquelle la liberté trouverait une assise réelle, sans que cela ne nuise aux descriptions du déterminisme.

En effet, la naissance de l'indéterminisme signifie que le réseau causal de la nature n'est pas aussi rigide que le prétendait le déterminisme. Cela suppose donc qu'en deçà des

---

[432] G. BACHELARD, *Le nouvel esprit scientifique*, 7. éd, Paris, Quadrige / PUF, 2003, chap. V, p.104.
[433] *Id*., 114.
[434] *Id*., p.106.
[435] *Id*., p.105.
[436] *Id*., p.105.

éléments prédictibles d'un phénomène, il y aurait ou pourrait y avoir des éléments imprédictibles, certes non quantifiables, car n'intervenant en rien dans la *mesure* des conséquences, mais qui n'en demeurent pas moins décisifs dans le *déclenchement* des conséquences. Que le déclencheur reste inexistant quand il s'agit du calcul causal scientifiquement catégorisable, ne signifie pas qu'il est réellement inexistant. L'exemple de la quille montre que, bien que le déclencheur soit non mesurable, cela ne perturbe en rien la prédiction des conséquences qui découleraient de la chute de la quille. Dans tout leur déroulement (des conséquences),

> qu'il s'agisse de l'accélération, de la violence de l'impact, de l'effet mécanique et thermique, de l'égalisation du différentiel initial de force, [toutes] seraient gouvernées par des lois naturelles et pourrait donc en fonction de celle-ci, être calculées à l'avance – à l'exception du hasard d'ensemble, à laquelle était associée la même probabilité qu'à chacune des autres directions, dont le nombre était infini ([437]).

Par conséquent, malgré la présence de cet inconnu indéterminable qui joue un rôle décisif, les lois de la conservation ne sont violées à aucun moment, puisqu'elles se vérifient à tous les niveaux observables. Le déterminisme étant donc la science des phénomènes quantifiables, la présence d'un indéterminé ne fait pas vaciller la prédiction à partir d'éléments déterminants. Mais l'impossibilité de déterminer les grandeurs infinitésimales fonde paradoxalement l'indéterminisme sur cette zone inexplicable par le déterminisme. L'impossibilité de déterminer toutes les séquences des phénomènes physiques depuis l'élément déclencheur d'une grandeur d'une valeur minimale légitime l'hypothèse indéterministe, et sur le plan neuronal, servirait à légitimer la puissance du mental dans le déroulement des faits physiquement prédictibles. Le souci de rigueur déterministe n'est donc qu'un idéal méthodologique que les faits contredisent à un certain niveau infinitésimal. Toutefois, cette zone indéterministe, ne contredit en rien, ni ne perturbe les prédictions faites sur les grandeurs physiques déterminables.

Dans le système nerveux par exemple, ce qui déclenche l'action, c'est l'information que reçoit le cerveau grâce aux stimulus extérieurs ou intérieurs. Mais chaque canal nerveux efférent, est probablement un centre de déclenchement, or, à chaque centre correspondent des ordres respectifs, qui correspondent à leur tour, dans le déroulement physique, à des actions respectivement correspondantes. À supposer que les probabilités d'activation pour chaque

[437] H. JONAS, *Puissance ou impuissance de la subjectivité?*, *op. cit.*, p.80.

centre soient égales, mais s'excluent mutuellement, et qu'une grandeur infinitésimale soit requise pour l'activation, on ne saurait prédire lequel des centres nerveux sera déclenché. Cependant, à partir du moment où l'activation a déclenché un neurone, on peut décrire d'un point de vue physique le procédé de transmission neuronal de l'« ordre », puis le procédé de son effectuation musculaire au sein de la cohérence physique à partir des lois du déterminisme. Cette description se passerait alors de la question de savoir pourquoi c'est ce neurone plutôt qu'un autre qui a été activé sans que cela nuise à la description du déroulement physique du phénomène. « Puisque *la grandeur qui est responsable de cette activation possède une valeur nulle pour la description de la séquence qui a été observée par la suite, il importe peu, pour que cette séquence soit conforme aux lois naturelles, que ce soit A, B ou C qui ait été activé : les alternatives sont toutes également […] possibles à priori et également déterministes a postériori*[438] ». Il s'agit donc de montrer que certains phénomènes à causalité nulle peuvent être au départ d'actions « grandioses » sans qu'au final les lois de conservation soient perturbées. Le déclenchement d'une action mécanique peut bien résulter un phénomène non mesurable. Le déclenchement non mesurable relève du registre du mental, et ce n'est pas parce qu'il reste indéterminable qu'il n'a pas un effet sur le monde déterministe. Contrairement à la thèse de l'ingérence des lois physiques, la possibilité d'une grandeur infinitésimale dans le déclenchement d'un phénomène physique, dont le déroulement ultérieur reste conforme aux lois physiques, témoigne de la compatibilité entre l'interaction psychophysique, c'est-à-dire entre les lois de la causalité naturelle et les lois de la subjectivité. Toutefois, on peut se demander d'où sort cette grandeur infinitésimale et quelle est sa détermination ? en termes physiques, deux interprétations seraient plausibles : selon la théorie quantique, l'influence de cette force infinitésimale sur un neurone précis, est un événement purement aléatoire au sein du champ quantique existant. Selon la théorie déterministe, elle a émergé de manière déterministe de la distribution précédente. Si ces deux hypothèses restent plausibles en physique, il n'en demeure pas moins que l'absence de règle à partir de quoi cela peut s'expliquer, contredit les faits tant physiques que mentaux, quand l'explication déterministe contredit seulement les faits mentaux. Au niveau du déclencheur, selon la théorie quantique, ce « zéro » déclencheur, en dépit de sa nullité mathématique dans le déterminisme, acquiert une valeur dans le monde subatomique en tant que grandeur dotée d'une valeur minimale infinitésimale. Il faut donc bien que cette puissance quasi nulle ait une origine, car elle ne peut apparaître *ex nihilo* et avoir sa détermination propre. L'autre hypothèse est que la

[438] *Id*., pp. 82-83.

grandeur nécessaire au choix du neurone ou de son déclencheur aurait été produite du côté psychique, c'est-à-dire au-delà de la matière. Ce qui signifie donc qu'il y a une interaction réciproque entre le psychisme et le corporel. Que le psychisme exerce une influence évidente sur le déroulement des phénomènes corporels, bien que cette influence reste non quantifiable selon les unités de mesure de la matière.

8.3.2 Statut de la subjectivité au sein de la configuration de l'être

> Nul n'a jamais eu aucune raison, à partir du donné immédiat, de douter de ce que sa pensée et son vouloir puissent déterminer son agir […] ; et même une fois le problème posé du dehors, nul ne doute qu'au sein de l'agir pensant lui-même (par exemple, quand il réfléchit au problème psychophysique et met ses pensées sur papier), [qu']il accomplisse cet agir précisément dans le libre commandement adressé à sa pensée à son corps et que la pensée elle-même ait d'abord accompli sa trajectoire propre, non celle du corps ([439]).

La thèse de Jonas ici est que l'agir, pour les organismes vivants, est d'abord une affaire de sensibilité : « *l'agir envers le monde se fonde sur une* information *venant du monde, donc en dernière instance sur une sensibilité*[440] ». La particularité du système nerveux est d'être stimulé par les informations reçues au moyen des organes sensoriels (nerfs afférents). À partir de ces informations, le système nerveux prépare des réponses correspondantes aux stimulus reçus (nerfs efférents). Ainsi, dans ses échanges avec le monde extérieur, le point de départ de tout état est d'abord une information venant du monde en tant qu'affection sensorielle, se terminant au final par une représentation mentale : « *avec chaque affection sensorielle, la chaine physique de l'afférence se termine en une représentation mentale – la perception, justement – et ceci non plus ne peut pas être sans coût causal : une certaine valeur aura disparu du côté physique (« objectif ») pour apparaître du côté psychique sous la forme radicalement nouvelle de la subjectivité*[441] ». Cette transaction ne peut être causalement neutre, car la réaction extérieure découle de l'état mental qui a été stimulé par le monde extérieur. Compte tenu de ce fait, Jonas estime qu'il y a une interaction entre le ressenti et l'action qu'il insuffle – c'est-à-dire entre l'intériorité et l'extériorité. Ainsi, la clé de la solution du « problème psychophysique » selon Jonas réside dans la compréhension de notre être-sujet comme comportant un double aspect : « *de réceptivité et de spontanéité, de sensibilité et de raison, de sentir et de vouloir, de subir et d'agir – bref, qu'il est tout à la fois passif et actif*[442] ».

À partir de ce résultat, Jonas affirme que la clôture causale n'est pas aussi hermétique que le prétend la thèse de l'ingérence physique. L'image du filet est très évocatrice ; elle permet de remettre en cause la prétendue rigidité du réseau causal : « *le filet formé par le réseau de causalité est suffisamment lâche pour laisser entrer et sortir certains poissons* ».

---

[439] *Id*., p.79.
[440] *Id*., p.86.
[441] *Id*., p.86.
[442] *Id*., p.87.

Une autre image est celle du réseau causal en forme d'une paroi poreuse. Au-dessus de cette paroi se situent d'autres dimensions qui interfèrent avec celle de la paroi dans une osmose réciproque avec une priorité donnée à celle qui vient du monde physique. Le flux qui pour le physique s'infiltre et filtre vers le dehors est d'un ordre de grandeur infinitésimal dans chaque cas isolé, mais

> au total, ils s'« équilibrent » à ce point mutuellement que la validité des lois de conservation n'en est nullement affectée. […] Que la boucle de la circulation qui se déroule au-delà de la paroi dans la dimension psychique soit longue ou courte, elle n'obéit pas aux règles d'une causalité quantifiable mais à celle de la signifiance mentale. Elle est naturellement, elle aussi, « déterminée » au sens où tout a sa raison, mais ceci signifie précisément être déterminé par du sens, par des propensions, par des intérêts et des valeurs – bref, par des lois de l'intentionnalité – et c'est cela que nous entendons par liberté ([443]).

Ici se déclinent clairement les raisons pour lesquelles la solution spinozienne du problème psychophysique est remise en question par Jonas. En effet, nous avons pu constater que la critique des thèses du versant matérialiste visait plutôt l'établissement de la liberté comme réalité ontologique. Quoique la critique de Jonas ait porté essentiellement sur la thèse épiphénoméniste, il n'en demeure pas moins qu'elle vise aussi la thèse spinozienne, et notamment sur la question de la liberté. Puisque, finalement, Jonas ne revendique pas pour son modèle psychophysique, la prétention à la vérité. Ce qui était essentiel pour lui résidait dans la possibilité de pouvoir affirmer la vérité axiomatique de la puissance de la subjectivité en démontrant qu'autodétermination intérieure et extérieure sont inséparables[444]. Or, bien que Spinoza ne nie pas que la puissance de l'activité psychique soit le corollaire du déroulement de la vie organique et que, donc, le développement de la première s'accompagne d'un développement de la seconde, il affirme cependant que le libre arbitre est une illusion. La critique jonassienne du modèle psychophysique de Spinoza porterait donc essentiellement sur cette négation de la liberté, en tant qu'elle serait aussi négation de la responsabilité. Nous essayerons de répondre à cette critique dans la dernière partie, quand nous aborderons la théorie spinozienne de l'unité psychophysique. Pour l'heure, analysons le fondement ontologique de la responsabilité que cette critique permet de légitimer.

[443] *Id*.89.
[444] *Id*., pp92-94.

8.4 La responsabilité ontologique

Dans la mesure où l'Être tel qu'il témoigne de lui-même ne manifeste pas seulement ce qu'il est, mais également ce que nous lui devons, l'éthique dit Jonas, a un fondement ontologique qui se situe pour nous humains, d'abord dans l'être de l'homme, mais plus fondamentalement dans l'Être en général[445].

> Le concept de devoir-être ne vaut que pour des êtres dotés de raison… on peut reconnaitre que chez l'homme, même si cela ne va pas absolument sans exception, l'être se manifeste par la reconnaissance des valeurs : ainsi, par exemple, l'existence de la vie vaut mieux que l'absence complète de vie, l'univers tel qu'il existe aurait moins de valeur s'il ne comportait pas en lui une subjectivité et s'il ne pouvait y avoir ni meilleur ni pire, c'est-à-dire rien à préférer ni à rejeter[446].

Dans la remarque préliminaire à la lecture d'*Une éthique pour la nature*, on peut lire que le présupposé sur lequel repose la doctrine de Jonas est que l'homme, en tant qu'être de connaissance et de liberté, est le seul être capable de responsabilité, de ce fait il est responsable de son action. L'existence d'une capacité à la responsabilité rend simultanément celui qui est porteur de cette capacité responsable de fait. Cette idée que Jonas entend justifier ontologiquement, nous la comprenons à partir des débats qui ont porté sur la définition du statut de la personne. Stéphane Chauvier dans *Qu'est-ce que la personne ?* affirme que les concepts de personne et d'homme ne sont pas synonymes, même si l'usage courant tend à les confondre. Ainsi, ontologiquement, la personne est un être ayant une aptitude, une disposition naturelle à la conscience de soi. De fait, tout individu ayant cette disposition est ontologiquement une personne. Il est seulement ontologiquement une personne, mais non pas cognitivement une personne, car pour être considéré cognitivement comme une personne, il faut avoir non pas seulement l'aptitude, mais la conscience de soi effective. Est donc fondé ontologiquement, ce qui appartient indissociablement à l'être de la chose, comme le métabolisme à l'organisme. On perçoit ici, le lien étroit qu'il y a entre la conscience de soi et la responsabilité. Bien plus qu'un lien, il y a une relation de dépendance de la responsabilité à la conscience de soi. Ou mieux encore, la conscience de soi devient la condition de la responsabilité.

---

[445] H. JONAS, *Pour une éthique du futur*, trad. S. CORNILLE, s. l., 2008, pp.75-76.
[446] H. JONAS, *Une éthique de la nature*, *op. cit.*, pp.68-69.

Donc pour revenir au propos de Jonas, l'homme est ontologiquement responsable, parce qu'il a une disposition naturelle à la conscience de soi, celle-ci étant la condition de la responsabilité. Ainsi qu'on le lit encore dans *Pour une éthique du futur*,

> l'homme est le seul être connu de nous qui puisse avoir une responsabilité. En pouvant l'avoir, il l'a. Être capable de responsabilité signifie déjà être placé sous le commandement de celle-ci : le pouvoir même entraine avec lui le devoir. Mais la capacité de responsabilité – capacité d'ordre éthique – repose sur la faculté ontologique de l'homme à choisir sciemment et délibérément, entre les alternatives de l'action. La responsabilité est donc complémentaire de la liberté[447]

En établissant que l'homme est le seul être connu de nous qui puisse avoir une responsabilité, on admet en même temps que ce pouvoir est un critère distinctif et décisif de l'essence humaine dans sa dotation en être. Dans la tradition juive dont Hans Jonas nourrit sa pensée, c'est l'affirmation du libre arbitre qui est la condition indispensable de la responsabilité humaine. Il dit à cet effet qu'*« on ne peut rien comprendre au dilemme de l'être humain si on ne prend pas en compte le phénomène de la liberté. C'est ce qu'exprimait déjà le récit de la création dans la Bible lorsque le serpent conseille à Adam et Eve de manger le fruit de l'arbre de la connaissance en leur disant : vous serez comme les Dieux, vous connaitrez le bien et le mal, c'est-à-dire que vous aurez la capacité d'accomplir l'un ou l'autre*[448] ». Autrement dit, la connaissance du bien et du mal laisse à l'homme la possibilité d'un choix entre ces deux pôles. C'est cette possibilité de choix qui signifie liberté. Ainsi, l'homme est responsable parce qu'il est libre, et il est jugé parce qu'il est responsable du choix qu'il fait. Si l'homme n'était pas libre, les commandements divins et la morale ne seraient que des fadaises. Et le jugement serait une entreprise d'injustice, car on ne peut rendre responsable celui qui n'a d'autre choix que d'agir comme il le fait. La liberté ici est donc la faculté de choisir entre diverses possibilités, mais plus encore, la faculté de choisir la possibilité permise par la morale.

Comme l'explique très clairement Ndong Essono, si notre existence se résumait dans le fait de surgir là, dans un monde qui déterminerait objectivement tout le sens de notre propre condition d'existant, si notre existence était une simple disposition dans l'espace et dans le temps objectif à la manière d'une chose pré-subjective, alors notre existence ne porterait pas en elle la responsabilité de nos actes, car nous pourrions toujours faire valoir l'argument selon lequel tout ce qui advient, advient sans que notre avis soit requis. La différence entre une

[447] H. JONAS, *POUR une éthique du futur*, *op. cit.*, p.76.
[448] H. JONAS, *Une éthique de la nature*, *op. cit.*, pp67-68.

chose pré-subjective et l'individu qui est capable de dire « je suis », réside dans le fait que « je suis » porte une conscience de soi, dont est privé toute individu pré-subjectif. Ce qui caractérise l'un, c'est la liberté de choix impliquée dans la conscience de soi alors que cette possibilité est absente chez l'autre. Les philosophies de l'existence, à l'instar de celle de J.P Sartre, avaient déjà signifié cette différence ontologique entre pré-subjectivité et subjectivité accomplie, ou dans les termes sartriens, entre en-soi et pour-soi.

Cette différence ontologique implique que nous sommes responsables du sens que nous allons donner à cet ensemble de faits qui constituent notre situation dans le monde. Sartre, remarque Jonas, établissait ainsi le rapport entre existence et responsabilité par le biais de cette conscience de soi, par laquelle il est miné aussi longtemps qu'il reste en vie. Bien que chez Sartre soit absente la médiation de la nature, Jonas puise chez lui l'idée de la liberté à laquelle nous sommes condamnés, de sorte que chez Jonas, la liberté porte en elle le fardeau de la responsabilité. Plus seulement une responsabilité à l'égard de l'homme, mais aussi à l'égard de la nature. Et l'extension de cette responsabilité à l'égard de la nature vient du fait que chez Jonas, la liberté n'est pas perceptible sur le même plan selon que l'on soit homme, animal ou végétal[449]. Comme on peut le lire au chapitre IX d'*Essais philosophiques*, « les fondements biologiques de l'individualité », l'éventail des besoins qui appartient à un organisme mesure le degré de sa liberté et de son individualité[450]. De sorte que plus un organisme sera apte à exprimer sa subjectivité, plus cet organisme aura de liberté, et par conséquent de responsabilité. On peut alors dire que tout ce qui augmente la liberté, augmente la responsabilité. La différence de liberté n'est pas de nature, mais de degré, puisque le métabolisme dans lequel cette liberté trouve sa première forme d'expression manifeste une différence de degré et non de nature.

Pour Jonas le pouvoir causal est la condition même de possibilité de la moralité parmi les hommes, c'est parce que chez l'homme, ce pouvoir n'est pas purement et simplement l'exécution des fonctions biologiques de l'organisme, mais l'expression de l'affirmation d'une liberté qui se situe au-delà du simple donné organique qui pourtant en constitue le fondement. De sorte que la liberté chez Jonas, reste le moteur de la responsabilité de l'homme, puisque c'est chez lui qu'on trouve exclusivement l'usage du libre arbitre qui est une propriété de la conscience de soi. Quel est le sens que doit revêtir le concept de responsabilité que Jonas a en vue ici ?

---

[449] G.-D. NDONG ESSONO, *De l'éthique environnementale à la dialectique réflexive : confrontation entre Hans Jonas et André Stanguennec*, Paris, L'Harmattan, 2016, pp.26-29.
[450] H. JONAS, *Essais philosophiques*, *op. cit.*, p.256.

C'est dans *Le principe responsabilité* que Jonas expose le sens que doit revêtir le concept de responsabilité qui doit désormais imprégner la nouvelle éthique à l'égard des générations futures. La question qui guide la compréhension du sens que doit revêtir le nouveau concept de responsabilité est : peut-il y avoir responsabilité au sens strict entre des pairs parfaits ? C'est-à-dire entre personnes de même condition et de même rang ? Partant de la réponse que Caïn donne à la question de Dieu concernant Abel « suis-je le gardien de mon frère ? », Jonas admet que Caïn n'a pas tort de récuser l'imputabilité d'une responsabilité pour celui qui est son égal et qui est indépendant. À travers ce cas, Jonas veut démontrer que la responsabilité est toujours une relation non-réciproque, car entre deux individus égaux en tout point, personne n'est responsable de l'autre, puisque chacun peut veiller sur lui-même. Et même, lorsqu'il arrive que cet égal soit vulnérable et que je doive être responsable pour lui, c'est toujours de façon unilatérale que s'exprime la responsabilité. Je suis responsable de lui momentanément parce qu'il est vulnérable et qu'il ne peut se porter secours lui-même.

Nous assistons ainsi à la déconstruction de l'idée classique de la responsabilité fondée sur la réciprocité des devoirs de l'un envers l'autre Pour découvrir le sens de l'essence de la responsabilité, Jonas recourt à deux exemples dont les critères sont diamétralement opposés : le modèle de responsabilité naturelle nous est fourni par le soin parental, qui est issue du rapport naturel le moins libre qui soit. Et le modèle de responsabilité contractuel qui nous est fourni par la charge politique qui est issue du choix le plus libre. Ces deux modèles de responsabilité portent sur un bien, dont l'existence n'est jamais garantie et qui dépend intégralement de nous. Comme le dit Éric Pommier,

> Qu'il s'agisse de la vie d'une nation ou de celle d'un enfant, la responsabilité politique comme l'autorité parentale peuvent nuire à l'objet de leur soin parce qu'ils sont défaillants, imprévoyants, malfaisants. La vie de l'autre ne tient qu'à un fil : celui de leur capacité à bien user de leur pouvoir. Cette analogie de ces deux responsabilités fait signe vers la vulnérabilité d'un objet qui ne doit son existence qu'à la vigilance d'une instance de pouvoir placé au-dessus d'elle ([451]).

En dépit de leurs différences fondamentales évidente, Jonas estime que les éléments communs entre ces deux types de responsabilité résumés dans les trois concepts de « totalité », de « continuité » et « d'avenir » nous enseignent bien plus sur le sens de l'essence de la responsabilité. Quel est l'essence de la responsabilité ? selon Jonas, la responsabilité juridique qui est usuelle dans nos sociétés actuelles, n'a pas un caractère d'obligatoire qui

[451] É. POMMIER, *Ontologie de vie et éthique de la responsabilité selon Hans Jonas*, *op. cit.*, p.208.

provient de la chose sur quoi porte la responsabilité, mais acquiert sa force obligatoire du contrat social, en tout cas, d'une façon ou d'une autre. Toutefois bien qu'il associe la responsabilité politique et la responsabilité morale comme deux exemples évocateurs pour donner le sens essentiel de la responsabilité, il n'en demeure pas moins que pour Jonas, seul le modèle de la responsabilité parentale a valeur ontologique au-delà de la valeur épistémologique qu'elle partage avec le modèle contractuel. C'est donc essentiellement sur le modèle parental que nous nous focaliserons pour comprendre l'essence de la responsabilité selon Jonas.

Éric Pommier montre que le modèle parental de Jonas est onto-biologiquement fondé. Selon Jonas, dit Éric Pommier, la fondation onto-biologique de la responsabilité est discernable à travers le comportement de certains animaux, qui traduisent le souci qu'ils ont pour leur progéniture. Ainsi, en remontant des couches de la sensibilité animale du plus rudimentaire au plus développé, on observe de mieux en mieux ce phénomène onto-biologique où :

> c'est moins le risque de mort individuel qui est premier que le danger encouru par la progéniture qui est en jeu : Si nous passons en revue les habilités des animaux, nous observons que l'abri est leur thème presque universel, et l'abri n'est pas d'abord pour les constructeurs eux-mêmes mais pour la protection de leur progéniture. Ici nous discernons une connexion intéressante entre les origines du social et les facultés techniques. Ils semblent tous deux provenir du complexe reproducteur. Des procédures les plus élaborées de reproduction et de soins requièrent dans des nombreux cas des mesures protectrices qui vont des adaptations légères des traits existants dans l'environnement aux constructions artificielles élaborées. Ce n'est plus ma propre mort qui est à l'horizon de mon inquiétude vitale, mais celle de ma progéniture[452].

On voit que le soin porté à la progéniture ainsi inscrit dans les processus naturels, témoigne du fait que ce n'est pas le contrat social qui est source de l'essence de la responsabilité mais bien une disposition onto-biologique inscrite dans la nature des êtres dont la responsabilité pour ce qu'il y a de plus fragile et de plus vulnérable est leur tâche et leur faire. Que la relation parentale soit éminemment un phénomène à valeur onto-biologique, est la raison pour laquelle Jonas estime que toute responsabilité humaine s'enracine dans ce phénomène primitif, qu'on observe d'ailleurs aussi bien chez d'autres vivants à des degrés divers. Comme le dit Éric Pommier, rien n'interdit de voir chez d'autres vivants, *« à des degrés divers, les germes d'un tel sens des responsabilités, quand bien même ils sont plus captifs que l'homme de l'instinct*

[452] *Id*., p.220.

de reproduction par laquelle la loi de l'espèce s'impose. Quoi qu'il en soit, nous avons affaire à un type d'être dont la vie consiste à se dévouer à un autre, à renoncer au seul souci de son être pour être au service d'autrui[453] ».

La responsabilité parentale est le prototype naturel qui peut inspirer l'idée de responsabilité que Jonas a en vue pour l'éthique du futur, car son caractère inconditionnel, irrévocable et non résiliable, lie la volonté à l'obligation de par la revendication de l'être qui commande qu'on prenne soin de lui. Ce que Jonas met en avant dans cette construction, c'est surtout l'idée de non-réciprocité intrinsèque à la responsabilité. « *Dans le rapport au nourrisson se fait jour une revendication d'être qui a la valeur d'un appel qui engage le parent. Son devoir-être (son devoir-devenir) est un droit à l'existence qui convoque le sujet à sa responsabilité et la lui impose, sans qu'il l'ait choisi*[454] ». L'objet de la responsabilité est donc le périssable en tant que périssable : « *On peut seulement être responsable pour ce qui change, pour ce qui est menacé de dépérissement et de déclin, bref pour le périssable dans son caractère périssable […] Notre souci de la préservation de l'espèce est [donc une] soif de temporalité dans ses temporalisations toujours nouvelles, non déductible à partir d'un savoir de l'essence, à chaque fois sans précédent*[455] ». On peut constater que chez Jonas, mieux que chez les stoïciens, vivre selon la nature, signifie trouver la source de la morale dans les processus biologiques naturels qui sont, par ce fait, des dispositions ontologiques des êtres. L'exemple du fondement de la responsabilité déductible de l'observation onto-biologique des êtres permet donc à Jonas de dire que la responsabilité n'est pas une décision volontaire, mais être responsable signifie être pris en otage par ce qu'il y a de plus vulnérable.

L'idée de responsabilité envers des sujets potentiels de responsabilité, est totalement absente du schéma spinozien. Cette idée chez Jonas, trouve son exemple naturel dans la responsabilité parentale. En effet, cet exemple montre que le principe responsabilité n'est pas lié à l'idée de réciprocité – puisque les enfants, à l'égard des adultes, sont des patients moraux et non des sujets moraux. Et cette responsabilité n'est pas fondée sur l'espoir que les enfants prendront soins de nous dans nos vieux jours. Pour étayer l'idée que la responsabilité parentale, on peut dire qu'elle n'est pas de l'ordre de la responsabilité au sens juridique, une responsabilité extrinsèque qui est imposée de l'extérieur. Mais cette idée viendrait plutôt du souci que nous nous faisons pour eux, sans que cela soit motivé par l'idée que lorsque nous

[453] *Id*., pp.220-221.
[454] *Id*., p.208.
[455] H. JONAS, *Le principe responsabilité, op. cit.*, pp0242-243.

prenons soin de nos enfants, nous pensons à notre future vieillesse. Cet exemple naturel montre que l'idée de réciprocité, qui enveloppe la théorie éthique traditionnelle, est fondée sur l'intérêt présent, car en ce qui concerne la responsabilité parentale, la réciprocité n'est pas de mise. Sur cette idée donc, rien n'empêche de reconnaitre tous les êtres vulnérables comme requérant la responsabilité de l'homme.

L'interprétation de la liberté comme propriété fondamentale et commune au monde organique, fait dire à H. Jonas que le besoin témoigne, par le biais du phénomène métabolique, que la possibilité d'échanger la matière équivaut à une nécessité de le faire. Son « elle peut » est un « elle doit », puisque l'accomplissement s'identifie à son être. Le fait de pouvoir devient un devoir ; de la sorte, on peut dire, à propos de l'homme pour qui il y a possibilité de réflexion et le contrôle sur sa liberté, que ce « pouvoir » devient un devoir de contrôle et de limitation en raison de sa position dans l'être. Le « il peut » devient un « il doit », dès lors qu'il s'agit de préserver ce qu'« il s'agit d'être », cela étant l'objet de toute vie[456].

La position de l'homme étant exceptionnelle dans l'être, Jonas estime qu'on pourrait dire en un sens différent que l'homme *« est la mesure de toute chose. Non par la législation de sa raison, mais à travers le paradigme de sa totalité psychophysique, qui présente le maximum d'accomplissement ontologique concret connu de nous*[457] ». Ce qui fait donc de lui, le porteur de la responsabilité en tant qu'unique être connu à ce jour, capable de réflexion et d'agir volontaire. Il s'agit là de l'image métaphysique de l'homme incarnant le poids et le sens de la responsabilité éthique, simplement parce que la Divinité s'est retirée pour que le monde soit, comme on a pu le comprendre à travers le mythe de la création de Jonas. Il résulte donc que, pour Jonas, le sens constitutif du « principe responsabilité » conduit à une responsabilité qui va au-delà de la sphère inter-contemporains, mais comme celle qui doit s'exercer pour le devenir de l'espèce à l'échelle du monde.

L'auto-renoncement de Dieu à sa toute-puissance en faveur de l'autonomie cosmique est une hypothèse qui le laisse définissable non seulement comme le Dieu vivant, mais encore comme le Dieu qui veut la vie. Le mythe laisse donc entrevoir que le retrait effectué par Dieu en lui-même est un processus irréversible. Tout laisse penser que Dieu a légué sa puissance à l'homme pour gérer le monde, sans se réserver à lui-même le droit de pouvoir la lui retirer. Comme nous l'avons vu à travers le mythe de Jonas, notre responsabilité mondaine se double de ce que nous avons "un impact sur l'éternité". Nos actes "tracent leur trait" sur le visage de

[456] H. JONAS, *Évolution et liberté, op. cit.*, pp. 44-45.
[457] *Id.*, pp.31-32.

l'éternité. Cette relation avec l'éternité s'avère significative pour rendre les humains moins étrangers face au monde qui les a laissés surgir.

La responsabilité à l'égard des générations futures qui est sollicitée ici, *« n'est pas l'image inversée du droit de quelqu'un – si ce n'est le droit du Dieu créateur à l'égard de ses créatures, auxquelles fut confiée la continuation de son œuvre, en même temps que le don de l'existence*[458] ». On est donc en droit de penser que le fondement ontologique envisagé par Jonas pour son éthique relève de ce principe immanent qui inscrit l'homme dans le monde où il est appelé à être responsable, parce que l'être même appelle à cette responsabilité : *« Il y a devoir-être parce que l'être lui-même est auto-affirmation et se pose donc comme valeur en soi. Valeur dont nous sommes gestionnaires, face à laquelle nous sommes responsables*[459] *».*

Cela implique un impératif éthique de l'homme, pour sa volonté libre de connaissances et d'actions. L'être humain est tenu d'assumer et d'assurer une existence authentiquement humaine dans l'avenir. Il est tenu d'agir dans le sens de la création pour faire advenir la divinité dans sa plénitude : « *Notre capacité de voir et d'entendre fait de nous les appelés de sa volonté impérative de reconnaissance, et ainsi les sujets d'un devoir vis-à-vis de lui*[460] ». Nous comprenons bien le problème que souligne H. Jonas, celui de la préservation et de la pérennisation de la vie humaine.

L'intérêt de la reconnaissance d'une subjectivité immanente dans tous les processus vitaux naturels est d'étendre la responsabilité humaine au-delà de la seule sphère humaine. C'est en fait l'idée d'un destin commun, mais non identique, à toute vie organique qui est ici défendue, dans l'optique d'éveiller l'empathie de l'homme au monde organique sous quelque forme que ce soit. Il est en réalité question de faire prendre conscience à l'homme que les contradictions existentielles qu'il découvre en lui ne lui sont pas exclusives, mais qu'il les partage avec l'ensemble de la vie organique. Mais il nous semble que la théorie finaliste qui fonde ce raisonnement, à moins de préciser que la nature n'a pas de finalité en soi, mais que les choses ont en elles-mêmes une finalité, pourrait s'avérer moins compatible avec une éthique de la responsabilité à l'égard de la nature.

En effet, le ver qui ronge la théorie finaliste, c'est sa prétention à hiérarchiser les fins dans la nature. Or, en hiérarchisant les fins, on court le risque de réduire la nature seulement aux êtres organiques ; et entre les êtres organiques, de mettre au sommet de la pyramide des fins, l'être ayant le plus de subjectivité (l'homme). Mais même au sein de la catégorie

[458] H. JONAS, *Le principe responsabilité, op. cit.*, p.89.
[459] *Ibid*, p. 107.
[460] H. Jonas, *Évolution et liberté, op. cit.*, p ; 249.

homme, il n'est pas étonnant que s'échelonne encore une hiérarchie entre ceux des pays du Nord et ceux des pays du Sud, etc. C'est d'ailleurs l'orientation que Jonas lui-même assigne à son éthique de la responsabilité. Comme l'explique Damien Bazin, si la finalité relève principalement de l'ontologie concernant la valeur, il convient de nuancer davantage (les degrés de valeur). Si l'obligation du devoir éthique puise sa légitimité dans la théorie de la valeur, *« l'attribution de la valeur s'opère ainsi avec la détention de la vie. Plus la vie se complexifie, plus la valeur est importante*[461] ». Ce qui pourrait laisser penser que les êtres non organiques ne sont pas indispensables pour l'équilibre cosmique. Ou qu'ils ne sont indispensables qu'en tant que moyen pour le monde organique, d'autant plus que l'absence de subjectivité impliquerait qu'ils n'aient pas de fin propre. Mais pourtant, on ne peut pas dire que n'ayant pas de subjectivité, l'existence comme telle est indépendante d'eux.

La critique que Jonas adresse à l'antifinalisme spinozien pourrait alors se retourner contre son propre argument, car au fond, que reproche-t-il à l'antifinalisme spinozien, si ce n'est d'avoir affirmé un « anthropocentrisme faible ». Nous prenons cette expression (« anthropocentrisme faible ») dans le sens que lui confère Andrew Light comme étant l'attitude morale qui consiste à valoriser sur la base d'intérêt humains, diverses composantes du monde naturel sans pour autant les réduire à de seules et uniques ressources[462]. Car l'antifinalisme spinozien ne nie pas que le phénomène que Jonas décrit en termes de subjectivité soit immanent à la nature. Même si cette réalité ne nous oblige pas à leur égard, indépendamment de notre bien-être. Or, la démarche n'est pas moins imprégnée d'un « anthropocentrisme faible », puisque son souci de préservation de la nature est à l'intention humaine. Considérant donc ceci, et bien que nous n'ayons pas encore établi comment la responsabilité à l'égard de la nature peut s'inscrire dans une philosophie déterministe, nous pouvons déjà avancer que : considérant l'argument du finalisme et celui de la subjectivité, l'antifinalisme spinozien n'est pas incompatible avec une attitude de préservation de la nature. Si l'antifinalisme spinozien n'est pas incompatible avec un sentiment de respect à l'égard de la nature, le fondement subjectif de l'éthique qu'implique cette conception ne serait-il pas approprié pour accueillir une éthique de la responsabilité prospective ? Pourquoi l'heuristique de la peur est-elle invoquée pour faire fonctionner le principe responsabilité qui semble pourtant si solidement ancré dans l'être ? Ne risque-t-elle pas de ruiner le désir de vivre ? En outre, si le principe même sur lequel repose cette peur salutaire dans la perspective de Jonas

[461] D. BAZIN, *Sauvegarder la nature une introduction au Principe responsabilité de Hans Jonas*, *op. cit.*, p. 12.
[462] A. Light, « Pragmatisme méthodologique, pluralisme et éthique de l'environnement », dans *Écosophies, la philosophie à l'épreuve de l'écologie*, *op.cit.*, p.214.

est un relent du finalisme, ne peut-on pas y voir la résurgence de ce que Spinoza qualifiait de passions tristes qui contrarient le désir de persévérer dans la vie ? Ce qui nous conduit donc à traiter un nouveau thème : L'amour comme face subjective de l'éthique en temps de crise environnementale.

Troisième Partie : L'amour comme fondement subjectif de l'éthique en temps de crise environnementale.

> Quel sentiment doive s'ajouter à la raison pour que le bien objectif puisse dominer notre volonté – que donc la morale qui doit commander aux affects ait elle-même besoin d'un affect – les philosophes moralistes en avaient conscience depuis toujours ; … implicitement ou explicitement cette intuition habite toute doctrine des vertus, quel que soit la différence dans la détermination du sentiment qui est postulé ici. La « crainte de Dieu » juive, « l'*eros* » platonicien, « l'eudémonie » aristotélicienne, la « charité » chrétienne, « l'amor Dei intellectualis » de Spinoza […] sont des modes de déterminations de cet élément affectif de l'éthique ([463]).

L'amour intellectuel de Dieu de Spinoza peut-il encore être le fondement subjective de l'éthique en temps de crise environnementale ? La situation de fragilité dans laquelle se trouve la biosphère, avec notamment la possibilité d'extinction de la vie humaine sur terre, caractéristique de ladite fragilité, mérite tout à fait que l'homme réfléchisse à nouveau sur les articulations de la théorie éthique. En plus de la biosphère dont l'état inquiète les êtres humains, par rapport à leurs conditions de vie, il convient de se préoccuper aussi du danger de déformation de l'image même de l'homme que le développement des biotechnologies peut induire. Une image de l'homme dont la dignité repose sur la dimension d'humanité qu'il faudrait irrévocablement préserver contre toutes les possibilités d'altération.

Face à un tel enjeu et compte tenu des pronostics inquiétants qu'annoncent les différentes communautés scientifiques, Hans Jonas a indiqué que seule la peur de porter atteinte à quelque chose de sacré[464], peut nous éviter le sort de l'apprenti sorcier. Cette démarche semble contraire à celle de Spinoza, qui dans son projet éthique, dénonçait le recours à la peur pour motiver l'action dans le sens de la vertu. Dans la perspective de Spinoza, la peur est causée par la superstition. Elle a ses racines dans une connaissance inadéquate de la nature et de l'essence de Dieu, et implique un raisonnement finaliste et anthropomorphique. Si ces modes de raisonnement essentiellement superstitieux au sens spinozien du terme, semblent prendre le pas dans la pensée de Jonas, avec la réhabilitation du finalisme, de l'anthropomorphisme, et les notions qui en sont des corollaires comme le sacré

[463] H. JONAS, *Le principe responsabilité, op.cit.*, p.172.

[464] La notion du sacré, à laquelle recourt Jonas pour évoquer une valeur absolue, n'est pour Spinoza que relative à la pratique que l'objet dit sacré inspire. Comme il le définit, « est sacré et divin ce qui est destiné à la pratique de la piété et de la religion ; cela sera sacré aussi longtemps que les hommes s'en serviront religieusement : si ces hommes cessent d'être pieux, cela cessera en même temps d'être sacré ; s'ils le consacrent à des actions impies, alors ce qui était auparavant sacré devient impur et profane […] D'où il résulte que rien d'extérieur à la pensée n'est sacré, ou profane, ou impur, absolument, mais seulement relativement à elle ». *TTP*, XII, pp. 433- 435.

et la peur, on aurait tort de les qualifier de simplement superstitieux du point de vue de Jonas lui-même.

En effet, contrairement à l'eschatologie chrétienne, la situation de crise environnementale est réelle, car des faits scientifiquement prouvés attestent des changements atmosphériques imputables aux développements des activités anthropiques. Au contraire, la crainte suscitée par l'eschatologie chrétienne, faute de preuve, et compte tenu des difficultés logiques et ontologiques de son discours, reste intimement liée à l'imagination humaine. Étant un discours fondé sur la croyance en des phénomènes surnaturels, cette crainte peut à juste titre être renvoyée à l'imagination lorsqu'on s'efforce de comprendre les choses suivant l'ordre de l'entendement. Mais dans la mesure où la situation qui inspire l'heuristique de la peur est un fait réel, l'exhortation à la peur n'est-elle pas justifiée ? Toutefois, l'affect de peur est-il le seul capable d'éveiller une attitude de responsabilité à l'égard de la nature ? Compte tenu de son effet contraignant sur le désir de vivre, l'affect de peur n'est-il pas au contraire incompatible avec une telle attitude ? L'amour n'étant rien d'autre que l'expression la plus conforme au désir de vivre, ne serait-il pas l'affect adéquat pour inspirer une attitude de responsabilité à l'égard de la nature ?

En outre, nous pouvons admettre avec les auteurs dont les textes nous servent de support dans cette thèse, que nos pensées, nos comportements, dépendent fondamentalement de nos affections. Pour le dire plus adéquatement, il y a une interaction réciproque entre affections, pensées et comportements. Jonas le souligne d'ailleurs assez clairement dans le chapitre IV de son ouvrage *Le principe responsabilité*. Il dit en effet que la loi morale impose comme obligation ce que l'intelligence nous fait voir : que, de soi, la chose mérite d'être préservée et protégée. Autrement dit, c'est l'intelligence qui nous enseigne ce qu'est le Bien, que ceci est le Bien ou un bien. Le rôle de l'intelligence est donc de légitimer le bien et les raisons pour lesquelles le bien est bien, en l'identifiant parmi tant de choses aux apparences de bien.

Mais ce que l'intelligence nous enseigne ne peut s'imposer de lui-même à la volonté. Ce qui veut dire que notre volonté n'est pas *ipso facto* ébranlée parce que l'intelligence nous a fait voir que ceci est un bien. Ce qui incline la volonté à agir suivant la loi morale que l'intelligence nous révèle, c'est qu'en plus de son caractère rationnel, la loi morale affecte la volonté de manière à l'émouvoir. On peut donc dire que l'appel de la loi morale n'est écouté que parce qu'il peut modifier la volonté en l'orientant dans son sens. Si c'est le pouvoir

affectant qui rend donc efficace la loi morale, alors le sentiment ou ce qu'on peut appeler d'une façon générale le côté émotionnel, joue un rôle fondamental dans la théorie éthique.

D'ailleurs, il dit de façon très explicite dans *Le principe responsabilité* que ce que la loi morale m'impose comme obligation, m'est révélé par l'intellection qui me fait voir que de soi cela mérite d'être et que cela a besoin de ma performance. Pour que cet appel atteigne la volonté et l'affecte de manière à l'ébranler, cette volonté dois être capable d'être affectée par de telles choses :« *le fondement rationnel de l'obligation, c'est-à-dire le principe légitimant derrière la revendication d'un « on doit » qui oblige, et le fondement psychologique de sa faculté d'ébranler le vouloir, c'est-à-dire de devenir pour un sujet la cause qui fait qu'il laisse déterminer son agir par lui*[465] ». L'éthique a donc deux côtés : l'un objectif, et l'autre subjectif, tous deux mutuellement complémentaires. À ce propos, Jonas affirme que

> si nous n'étions pas, du moins inchoativement, réceptifs à l'appel de l'obligation grâce à un sentiment qui lui répond, même la preuve la plus contraignante de son droit, auquel la raison doit consentir, serait pourtant impuissante à transformer en force motivante ce qui est prouvé. Inversement, sans une légitimation de son droit, notre réceptivité factuelle à des appels de ce type serait un jouet des prédilections contingentes (elles-mêmes conditionnées de multiples manières) et le choix qu'elle aurait fait manquerait de justification ([466]).

Comme le dit Jonas lui-même : « *ce n'est donc pas la validité, mais bien l'efficacité du commandement qui dépend de cette condition subjective : celle-ci est simultanément sa prémisse et son objet… En tout cas la faille entre la sanction abstraite et la motivation concrète doit être enjambée par l'arche du sentiment qui seul peut ébranler la volonté*[467] ».

Ainsi, à l'instar de

> toute théorie éthique, la théorie de la responsabilité doit elle aussi envisager les deux choses : le fondement de l'obligation, c'est-à-dire le principe légitimant derrière la revendication d'un « on doit » qui oblige, et le fondement psychologique de la faculté d'ébranler le vouloir rationnel, c'est-à-dire de devenir pour un sujet la cause qui fait qu'il laisse déterminer son agir par lui[468] .

[465] H. JONAS, *Le principe responsabilité, op. cit.*, p.169.
[466] *Id.*, p.169.
[467] H. JONAS, *Le principe responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Flammarion, 2013, p.170.
[468] *Id.*, p.169.

De ce fait, toute théorie éthique semble donc être inséparable d'une psychologie de l'affectivité[469]. Dès lors, quel sentiment doit constituer le moment affectif de la formation morale de la volonté et déterminer la face subjective de l'éthique en conformité avec les aspirations profondes de l'homme ?

[469] M. GUEROULT, *Spinoza II- L'âme*, Paris, Aubier, 1997, p.11. Gueroult constate à juste titre que la métaphysique de Spinoza commande une psychologie de l'affectivité, réflexive et normative dans la perspective d'un progrès intellectuel qui se distingue d'une perspective médicale ou clinique c'est-à-dire au sens où les affections sont considérées comme des maladies de l'âme (tendance péripatéticienne ou cartésienne).

9 Chapitre IX : Le problème psychophysique dans la détermination du sentiment adéquat de la face subjective de l'éthique chez Spinoza.

Dans l'*Éthique* II, Spinoza entreprend d'expliquer ce qui peut être déduit de l'essence de Dieu, (exposé en *Éthique* I) et « *qui peut nous conduire comme par la main à la connaissance de l'âme humaine et de sa béatitude suprême* ». Le but de l'œuvre de Spinoza en général et de l'*Éthique* en particulier, est spécifié dans cette phrase qui fait office d'introduction de la deuxième partie de l'*Éthique*. Toute son œuvre concourt donc à ce but, à savoir établir les conditions de la béatitude suprême de l'âme. Le propos tel qu'il est formulé, nous semble indiquer que la connaissance de l'âme humaine est un préalable à sa béatitude. Ce qui justifie que cette partie vienne juste après la partie consacrée à la connaissance de Dieu. La thèse de Spinoza est que la connaissance de l'âme est le moyen par excellence pour trouver le remède sotériologique. Ce texte a donc pour objet d'étude l'âme humaine, dans l'optique de nous enseigner ce qu'il est nécessaire de savoir sur elle, pour qu'elle accède à la béatitude. Il s'agit d'expliquer son origine et sa nature, afin de déduire ses différents modes et ses différentes formes d'activités, de façon à définir ultérieurement les conditions de possibilité d'accès à la béatitude.

9.1 L'âme et le corps

Concernant le premier point (nature et origine de l'âme), Spinoza pense le corps et l'âme comme des modes des attributs de la substance. L'âme est une modification de l'attribut pensée de même que le corps est une modification de l'attribut étendue. Un attribut n'étant pas cause d'un autre, aucun mode n'est cause d'un autre dans un autre attribut, mais chaque mode est causé par l'attribut dont il est la modification et enveloppe seulement le concept de cet attribut. Proposition 6, II : « *les modes de chaque attribut ont pour cause Dieu en tant seulement qu'il est considéré sous l'attribut dont ils sont des modes et non en tant qu'il est considéré sous un autre attribut* ». La pensée est un attribut de Dieu[470], or l'axiome 2 d'*Éthique* II pose que l'homme pense, donc la pensée qui est une modalité de l'homme, est une modification de l'attribut pensée. L'étendue est un attribut de Dieu[471], or l'homme est un corps, donc le corps humain qui est une modalité d'être de l'homme, est une modification de l'attribut étendue. Conséquence : Dieu est cause aussi bien de cette pensée singulière-ci ou celle-là, en tant qu'elles sont des modifications de son attribut et expriment sa nature d'une

[470] SPINOZA, *OEUVRES IV - ETHIQUE.*, *op. cit.*, Eth. II, 1.
[471] *Id.*, Eth. II, 2.

manière certaine et déterminée. De même Dieu est cause aussi bien de ce corps singulier-ci ou de celui-là, en tant qu'ils sont des modifications de son attribut étendue et expriment sa nature d'une manière certaine et déterminée. La proposition 5 d'*Éthique* II conclut que,

> l'être formel des idées reconnaît pour cause Dieu en tant seulement qu'il est considéré comme une chose qui pense, et non pas en tant qu'il s'explique par un autre attribut. C'est-à-dire les idées, tant des attributs de Dieu que des choses singulières, reconnaissent pour cause efficiente non pas leurs idéats eux-mêmes, autrement dit les choses perçues, mais bien Dieu en tant qu'il est une chose qui pense ([472]).

Après avoir montré que l'âme, est une modification de l'attribut pensée, et qu'elle est donc de par sa nature une idée, Spinoza montre comment cette idée est unie à son objet (le corps) qui, lui, est une modification de l'attribut étendue.

La forme géométrique à laquelle Spinoza souscrit l'oblige à partir des définitions des notions et concepts clés qui seront abordés dans ce livre. Sept notions au total sont définies : le corps, l'essence, l'idée, l'idée adéquate, la durée, la réalité et les choses singulières. La définition qui ouvre ce livre est celle du corps : « *par corps j'entends un mode qui exprime, d'une façon bien précise et déterminée, l'essence de Dieu, en tant qu'il est considéré comme chose étendue* ». Chose surprenante quand on sait que le but de l'auteur est d'expliquer ce qui peut nous conduire à la connaissance de l'âme et sa béatitude. Pourquoi la définition du corps ouvre un livre qui porte sur l'âme ? Nous y reviendrons, pour l'instant, passons à la définition suivante.

Après la définition du corps, vient celle de l'essence : « *appartient à l'essence d'une chose ce qui ne peut pas être donné sans que la chose soit posée et ne peut pas être supprimé sans que la chose soit supprimée ; ou bien, ce sans quoi la chose ne peut ni être ni être conçue, et qui réciproquement ne peut ni être ni être conçu sans la chose* ». Cette définition énonce quatre hypothèses nécessaires pour qu'une chose soit dite essence de quelque chose. Considérons les deux premières hypothèses « appartient à l'essence d'une chose… soit ôtée nécessairement » ; cette première partie de la définition qu'on distingue nettement de la deuxième en tant qu'elle fixe les prédicats de l'essence d'une chose, nous interdit de penser une chose séparément de son essence. Puisque, l'essence étant donnée, cette chose est nécessairement posée, et que, l'essence étant enlevée, la chose est nécessairement enlevée, alors l'essence est ce par quoi la chose affirme son être, et ce sans quoi elle ne peut le faire.

[472] *Id*., *Eth*. II, 5.

La deuxième partie de la définition « ce sans quoi la chose…ne peut sans la chose ni être ni être conçu », définit l'essence d'un point de vue ontologique et identifie l'essence à la cause prochaine d'une chose. En gros, Spinoza définit l'essence sous deux angles distincts. Le point de vue de l'existence même de la chose, et le point de vue de la cause de l'existence d'une chose. L'essence est donc premièrement la cause prochaine d'une chose ; ce sans quoi la chose ne peut ni être conçue, ni être. C'est pour cette raison que dans le scolie de la proposition II, 10, revenant sur la définition de l'essence, Spinoza estime que cette affirmation de la plupart selon laquelle « *appartient à l'essence d'une chose ce sans quoi cette chose ne peut ni être ni être conçue* » est erronée. En effet, sachant que Dieu est cause de tout, cette définition suppose que la nature de Dieu appartiendrait à l'essence des choses, ou que les choses pourraient être ou être conçues sans Dieu. Deux conséquences somme toute absurdes, car les choses ne peuvent ni être ni être conçues sans Dieu ; par ailleurs, l'essence de Dieu n'appartient pas aux choses. Autrement dit, les choses ne sont pas de même essence que Dieu. Continuant son propos dans le même scolie, il écrit que

> mon intention ici a été seulement d'expliquer pour quelle raison je n'ai pas dit qu'appartient à l'essence d'une chose ce sans quoi la chose ne peut ni être ni être conçue : c'est que les choses singulières ne peuvent sans Dieu ni être ni être conçues, et que pourtant Dieu n'appartient pas à leur essence. J'ai dit autre chose : que constitue nécessairement l'essence d'une chose, ce qui est tel que, s'il est donné, la chose soit posée et, et s'il est supprimé la chose est supprimée.

D'un point de vue causal, la cause prochaine est l'essence d'une chose, d'un point de vue existentiel, l'essence est ce par quoi la chose affirme son exister. Ce qui constitue donc l'essence d'une chose est ce qui affirme l'existence et dont la destruction entraîne la destruction de la chose. Comme il s'agit dans notre propos de considérer l'essence du point de vue de l'existence de la chose, il convient donc d'insister ici avec Pascal Sévérac en disant que :

> n'appartient à l'essence d'une chose que ce dont la présence pose nécessairement la chose : c'est-à-dire non pas ce qui lui donne une existence nécessaire, puisque seule l'essence de dieu en tant qu'il est cause de soi enveloppe l'existence ; mais ce qui, une fois que la chose existe, affirme cette existence, et la pousse à exister. Ainsi, exister ou ne pas exister ne relève pas de l'essence humaine ; mais désirer continuer d'exister et tout faire pour cela, voilà qui définit l'essence d'un homme ([473]).

[473] P. Sévérac, dans *Spinoza et les affects*, sous la direction de F. BRUGERE, P.-F. MOREAU, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1999, p.41.

Dans l'étude précédemment citée [474], Julien Busse remarque que ce que nous appelons par commodité définition de l'essence de l'homme chez Spinoza n'en est pas vraiment une. Le texte de Spinoza, loin de donner une définition de l'essence de l'homme, fixe plutôt des réquisits susceptibles de démarquer parmi les prédicats d'une chose, ceux qui en constituent ou n'en constituent pas l'essence. Il remarque aussi que l'essence de l'homme n'est jamais définie par Spinoza mais que très souvent ce que nous, lecteurs de Spinoza, prenons pour la définition de l'essence est en fait celle du désir. En effet, Spinoza écrit que « *le désir est la nature même ou l'essence de chacun* ». C'est bien plutôt le désir qui est défini que l'essence. Il fait aussi observer que les cinq occurrences du concept d'« essence » de l'homme sont exclusivement présentes dans les deux définitions du désir, ce qui semble indiquer que le concept d'« essence » renvoie à ce qu'il y a de plus singulier dans un homme plutôt qu'à des propriétés qu'il partagerait avec l'ensemble de ses semblables.

Le travail de Julien Busse est très édifiant, en ce qu'il montre que chez Spinoza, nous ne pouvons pas parler d'une essence de l'homme, car l'homme en général où l'humanité n'existe pas réellement au sens où il ne correspond à aucune réalité. Et pour justifier sa thèse, il recourt à la critique spinozienne des universaux. Cette critique vise à démontrer que chaque idée est l'idée d'un corps singulier. Or le concept d'homme ou d'humanité n'est pas l'idée d'un corps, mais l'idée de ce qui, abstraction faite des corps, est commun à tous les hommes et donc de ce point de vue n'a pas de corps. Par conséquent, n'ayant pas de corps, l'homme ou l'humanité n'existe pas vraiment, mais seulement comme être de raison, permettant à l'esprit d'établir des rapports entre les choses. Dans le scolie 1 de la proposition 40 d'*Éthique* II, Spinoza explique l'origine de ces notions dites transcendantales.

> Je vais brièvement ajouter les causes d'où sont venus les termes appelés transcendantaux, comme être, chose, quelque chose. Ces termes naissent de ce que le corps humain, étant limité n'est capable de former en lui, distinctement et en même temps, qu'un nombre précis d'images : si l'on dépasse ce nombre, ces images commencent à se confondre ; […]. Pour le but que nous visions, il suffit d'en considérer une seule et toutes reviennent au même : ces termes désignent des idées qui sont au plus haut degré de confusion. Passons ensuite à ces notions qu'on appelle les universaux, tels homme, cheval, chien etc. Elles sont nées de causes semblables. Dans un corps humain, il se forme à la fois tant d'images d'homme, par exemple, qu'elles dépassent la force d'imaginer : […]. Elle n'imaginera donc distinctement que ce en quoi tous, pour autant que le corps en est affecté s'accordent.

[474] J. BUSSE, *Le problème de l'essence de l'homme chez Spinoza*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2009.

Or, comme le dit la proposition II, 37 *« ce qui est commun à toutes les choses, et est pareillement dans la partie et dans le tout, ne constitue l'essence d'aucune chose singulière »*. Il n'y a donc pas d'essence commune, mais seulement des essences singulières. Seules des idées individualisées par des corps existent. Par exemple, l'homme n'existe pas, mais Pierre existe. Ainsi, l'essence est-elle l'identité propre d'un étant et non d'une classe d'étants. Par conséquent l'essence d'un homme inclut le corps de cet homme, car le corps est ce qui individualise les êtres singuliers et permet de distinguer Paul de Pierre[475]. Que l'on songe un peu à cette remarque que fait Spinoza dans le scolie de la proposition 2 d'*Éthique* III à propos de ce que l'expérience nous enseigne sur le corps, à savoir que « *si le corps est inerte, l'âme est en même temps inapte à réfléchir* ». C'est donc parce que la vie de l'âme est corrélée à celle du corps que chaque âme humaine est unique et que par conséquent l'essence est chaque fois singulière.

La définition du corps dans un livre dont le but est de connaitre l'âme n'est donc pas anodine, dès lors que l'on comprend que l'âme en tant qu'idée d'un corps, ne peut rien éprouver qui n'ait son corrélat dans le corps dont elle est l'idée. Et inversement, le corps en tant qu'objet de l'âme ne peut rien éprouver qui n'ait son corrélat dans l'âme. La proposition 13 d'*Éthique* II, pose que : « *l'objet de l'idée qui constitue l'âme humaine, c'est le corps, autrement dit un mode de l'étendue bien précis qui existe en acte, et rien de plus* » et le corollaire de cette proposition conclut que : « *l'homme consiste en une âme et un corps* ». En effet, nous pouvons simplifier la démonstration, en nous référant à la démonstration de l'unité de la substance. Puisque les modes sont des modifications des attributs de Dieu, alors leur enchaînement et leur connexion sont les mêmes que ceux des attributs. Comme le souligne V. Delbos, « *si les divers attributs et leur modes respectifs sont irréductiblement distincts, ils ont leurs déterminations soumises au même ordre et réglées selon les mêmes rapports*[476] ». Ce qui implique la proposition II, 7*« l'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses* », puisque que c'est la même substance qui est comprise tantôt sous un attribut, tantôt sous un autre.

Les arguments en faveur de la thèse selon laquelle une substance ne peut être cause d'une autre, soutient V. Delbos, s'appliquent dans le fond aux attributs mêmes, et par

[475] *Id*., p.20. Spinoza n'emploie pas l'expression scolastique « forme substantielle » – que Descartes avait reprise pour penser l'union de l'âme et du corps –, parce que cela impliquerait une action de l'âme sur le corps – donc une influence d'un attribut sur un autre. C'est pour cette raison que nous avons remplacé cette expression dans le propos de Julien Busse par : le corps est ce qui individualise les êtres singuliers ; ou les formes singulières.

[476] V. DELBOS, *Le spinozisme : cours professé à la Sorbonne en 1912-1913*, Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, 1916, p.77.

conséquent nous pouvons l'étendre aux modes qui en découlent : un mode d'un attribut ne peut être cause d'un mode d'un autre attribut ; une pensée ne peut mettre une boule en mouvement. La compréhension de l'union du corps et l'âme retient donc tout ce qu'enferme d'intelligible le concept de l'unité de la substance combinée avec l'idée d'attribut hétérogènes. À ce propos, V. Delbos écrit que « *puisqu'il ne peut y avoir entre les différents attributs un rapport de causalité et que cependant ils constituent un seul et même être, il faut qu'il y ait entre eux, un ordre de correspondance, un parallélisme : ce qui découle de la pensée répond systématiquement à ce qui découle de l'étendue et inversement* [477]». On pourrait sans difficulté appliquer ce raisonnement aux modes, en remplaçant ce qui doit être remplacé, on obtient le résultat suivant : il y a une relation de correspondance et même d'identité entre l'âme et le corps, excluant toute prééminence de l'âme sur le corps et inversement. Par conséquent, l'un ne peut agir sur l'autre, c'est ce que dit Spinoza à la proposition III, 2« *le corps ne peut déterminer l'âme à penser, et l'âme ne peut déterminer le corps ni au mouvement, ni au repos ni à quoi que ce soit d'autre (si autre il y a)* ». Pourtant, ce qui découle de l'étendue répond simultanément à ce qui découle de la pensée et inversement.

L'argument de l'unicité de l'âme et du corps est clairement exprimé pour la première fois dans la proposition II, 12 « *quoi qu'il arrive dans l'objet de l'idée qui constitue l'âme humaine, l'âme humaine doit le percevoir ; autrement dit, de cette chose il y aura nécessairement dans l'âme une idée. C'est-à-dire, que si l'objet de l'idée qui constitue l'âme humaine est un corps, il ne pourra rien arriver dans ce corps que l'âme ne perçoive* ». Qu'est-ce que cela implique ? Cela implique le scolie de la proposition II, 7 « *un mode de l'étendue et l'idée de ce mode sont une seule et même chose, mais exprimée en deux façons* » ; par le moyen d'attributs différents. De même aussi qu'on le lit au scolie de la proposition III, 2 l'âme et le corps étant une seule et même chose qui est conçue tantôt sous l'attribut pensée, tantôt sous celui de l'étendue, il suit que « *l'ordre, autrement dit l'enchainement des choses, est unique, que la nature soit conçue sous un attribut ou sous l'autre, et par conséquent, que l'ordre des actions et des passions de notre corps coïncide par nature avec l'ordre des actions et des passions de l'âme* ». L'âme ne commande pas le corps, de même que le corps ne commande pas l'âme. Mais tout ce qui affecte le corps affecte l'âme, de même que tout ce qui affecte l'âme affecte le corps ; c'est le principe de la simultanéité.

[477] *Id*., p.76.

Et la démonstration de la proposition III, 28 « *l'effort (ou la puissance) de l'âme de penser est à égalité et va naturellement de pair avec l'effort (ou la puissance) du corps pour agir* ». Il n'y a pas de primat d'un mode sur l'autre, car l'essence de l'homme est constituée d'un mode déterminé du penser qu'on nomme idée et cette idée est l'idée d'un mode déterminé de l'étendue qu'on nomme un corps. Ce corps même qui affirme et exprime son essence à travers une série de modifications dont le but ultime est d'accéder à la béatitude. Par conséquent, comme le dit le scolie de la proposition III, 2 : *« le décret de l'âme, l'appétit et la détermination du corps sont simultanés par nature, ou sont plutôt sont une seule et même chose, que nous appelons décret lorsqu'elle est considérée sous l'attribut de la pensée et expliquée par lui, et que nous nommons détermination lorsqu'elle est considérée sous l'attribut de l'étendue et déduites des lois du mouvement et du repos* ». Pour résumer, disons avec Evelyne Guillemeau que l'homme est une *« unité psychophysique, un homme n'existe que « corps-et-âme », il est son corps accompagné de l'idée de son corps ; à un corps déterminé correspond un univers mental, un réseau de pensées interconnectées. [Par conséquent], la puissance constituante de l'âme est corrélative de celle du corps, c'est-à-dire de sa capacité d'être affecté de multiples façons*[478] ». C'est justement cette capacité d'être affecté de multiples façons qui fera la démarcation entre l'homme et les autres individus.

On peut donc répondre à la question de savoir pourquoi le corps est défini en premier dans cette partie qui porte sur la béatitude de l'âme. Si le corps est défini en premier, c'est parce que personne ne pourra se faire de l'union de l'âme et du corps une idée adéquate, c'est-à-dire distincte, s'il ne connait auparavant la nature de notre corps. Car ce qui a été dit jusqu'à présent de l'union du corps et de l'âme *« est tout à fait commun et ne se rapporte pas plus aux hommes qu'aux autres individus, qui, bien que ce soit à des degré divers sont tous animés*[479]». Autrement dit, on connaît par ce qui précède non seulement l'origine et la nature de l'âme et du corps humain, mais par là aussi, l'origine et la nature de toutes les âmes et de tous les corps existants en acte. Toutes les choses animées, ont une âme, qui n'est rien d'autre qu'une modification de l'attribut pensée ; âme, qui de par sa nature est une idée. Précisons que la définition de l'âme chez Spinoza exclut la tripartition aristotélicienne de l'âme, puisque pour lui, l'âme est non pas la forme qui vient animer un corps, mais l'idée de ce corps, c'est-à-dire la même chose considérée dans un autre attribut. La différence qu'il y a donc entre l'âme humaine et celle des autres individus n'est pas une différence de nature, mais simplement de

[478] Evelyne Guillemeau, « Éthique II », dans *Lectures de SPINOZA*, Paris, Ellipses, 2006, pp. 82-83.
[479] SPINOZA, *OEUVRES IV - ETHIQUE.*, TRAD. PIERRE-FRANÇOIS MOREAU *op. cit.*, Eth. II, prop. sc. 13.

degré. En affirmant que ce qui a été dit de l'union de l'âme et du corps est commun aux autres individus bien qu'animés à des degrés divers, Spinoza affirme contrairement à Descartes, que l'âme n'est pas le privilège de l'homme, puisqu'à tout mode de l'étendue correspond un mode de la pensée. Toutes les âmes ont la même origine et sont de même nature, elles diffèrent cependant entre elles par le plus et le moins. Au sens où le corps humain a un plus grand nombre d'aptitudes que le corps des autres animaux, et donc son âme à aussi plus d'aptitudes à penser. Quelle est donc la nature de notre corps ?

Nous voulons tout de suite citer A. Suhamy. Dans son étude « le corps avant l'âme[480] », il note qu'à partir de la proposition II, 13, nous savons déjà que le corps est l'objet de l'idée constituant l'âme humaine. Mais pourquoi devons-nous connaitre la nature de notre corps pour avoir de cette union une idée distincte ? Il remarque que ce qui intéresse Spinoza, ce n'est pas tant de connaitre la nature du corps, encore moins celle de l'union, mais de connaitre ce qui est possible et utile à la béatitude ; ce que peut le corps, puisqu'il a refusé l'idée classique de la supériorité de l'âme sur le corps. Comme il ressort du scolie de la proposition 13, ce qui distingue les âmes entre elles, ce n'est pas leur relation au corps, mais c'est la nature même de leur objet, c'est-à-dire du corps ; il en résulte que la réalité ou la perfection d'une âme, est corrélative à celle de son objet. Étant donné que l'âme est l'idée de ce corps précisément, elle n'a d'abord accès à la connaissance de son objet que par les affections du corps, par ce qui arrive au corps, ses sentiments. D'où la nécessité de connaitre la nature du corps, avant de connaitre ce qui sera utile à la béatitude de l'âme.

Nous verrons, dans ce qui suit, que le plus et le moins réside dans la capacité du corps d'être affecté de diverses manières. En ce sens, ce sont les aptitudes des corps qui permettent de déterminer le degré de réalité des âmes. Le scolie de la proposition II, 13 continue en disant que

> cependant, les idées diffèrent aussi entre elles de la même façon que leurs objets eux-mêmes, et que l'une l'emporte sur l'autre et contient plus de réalité selon que l'objet de la première l'emporte sur l'objet de la seconde et contient plus de réalité. C'est pourquoi, afin de déterminer en quoi l'âme humaine diffère des autres et l'emporte sur elles, il nous est nécessaire de connaître la nature de son objet, c'est-à-dire, comme nous l'avons dit, du corps humain.

[480] A. Suhamy, "Le corps avant l'âme", dans *La théorie spinoziste des rapports corps-esprit et ses usages actuels*, sous la direction de C. JAQUET, P. SEVERAC et A. SUHAMY (éd.), Paris, Hermann, 2009.

Mais s'il n'y a pas de lien de causalité entre l'âme et le corps, pourquoi est-ce ce dernier qui permet de déterminer le degré de réalité de l'âme ?

Comme nous l'avons exposé plus haut, la conception de l'unité de l'âme et du corps étant calquée sous le modèle de celle de l'unité des attributs étendue et pensée, alors, la puissance de l'étendue étant égale à la puissance de la pensée, il faut conclure que la puissance de l'âme est égale à la puissance du corps. Or, puisque la puissance de l'âme est égale à celle du corps, ou mieux encore, puisque le corps est ce qui affirme la puissance actuelle de l'idée dont il est l'objet, alors la connaissance des aptitudes du corps fournit la connaissance des aptitudes de l'idée qu'il affirme. Donc si Spinoza estime qu'il nous faut connaitre la nature du corps pour connaitre en quoi l'âme humaine se distingue des autres, ce n'est pas parce que le corps serait cause ou antérieur de nature à l'âme, c'est tout simplement parce qu'il n'est que l'expression de l'idée dont il est l'objet. Autrement dit, le corps exprime le degré de réalité de l'âme sous la forme de l'étendue, de même que l'âme exprime le degré de réalité du corps sous la forme idéelle. Comme le remarque A. Suhamy, *« Spinoza déplace la question de la supériorité : il n'y a aucune supériorité de l'âme sur le corps, mais il y a une supériorité des corps les uns par rapport aux autres, qui nous permet de comprendre la supériorité des âmes les unes par rapport aux autres*[481] ». La supériorité des âmes les unes sur les autres est fondamentale, non pas tant entre différents modes, mais surtout au sein du mode humain, cela lui permettra en fin de compte, de montrer dans les dernières parties de l'*Éthique*, la supériorité du sage sur le vulgaire, et en quoi l'âme du sage l'emporte sur celle de l'ignorant.

Dans ce contexte, au lieu d'être un obstacle ou, pour reprendre une expression pythagoricienne et platonicienne, « le tombeau de l'âme », le corps est l'affirmation actuelle de l'âme. L'intérêt de la position de Spinoza consiste précisément, ici, à montrer que les conceptions qui accordent une prééminence à l'âme sur le corps, de même que celles qui soutiennent la position inverse, sont erronées, et font obstacle à la détermination des conditions d'accès de l'âme à la béatitude. Mais nous voyons aussi là, un enjeu théologique ou moral, qui consiste à réévaluer le corps, à lui donner une égale importance dans la quête de la béatitude suprême. Souvenons-nous par exemple de la conception du corps dans le *Phédon* de Platon. Socrate qui explique à ses interlocuteurs son détachement à l'égard de la vie, démontre que le corps, dans la mesure où il est en proie au plaisir corporel, est un obstacle à la béatitude suprême de l'âme. Ainsi Socrate affirme-t-il que l'effort du philosophe ne vise pas

[481] *Id*., p.16.

le corps, mais cherche à détacher le plus possible l'âme du corps afin qu'elle atteigne la vérité. A la question de Socrate, celle de savoir si le corps fait oui ou non obstacle à l'âme dans l'acquisition de la vérité, la réponse de Simmias est, nous semble-t-il, que le corps fait obstacle à l'âme, puisqu'il répondra « tu as raison », à l'idée de Socrate selon laquelle l'âme est totalement abusée par le corps, quand elle entreprend de rechercher la vérité avec lui. Contre l'attitude philosophique qui tend à mépriser le corps, Spinoza le revalorise en le posant comme la condition de possibilité de la connaissance :

> dans la mesure où un corps est plus apte que tous les autres à faire et à subir plusieurs actions à la fois, dans la même mesure son âme est plus apte que toutes les autres à percevoir plusieurs façons à la fois ; et dans la mesure où les actions d'un corps dépendent plus de lui seul, et où il y a moins d'autres corps qui concourent avec lui dans ses actions, dans cette mesure son âme est plus apte à comprendre distinctement ([482]).

Ce propos établit une règle de correspondance que Spinoza désigne en termes de simultanéité, c'est-à-dire un rapport de convenance parfaite entre l'âme et le corps « *plus un corps est apte… plus l'âme de ce corps est apte* » ; *en même temps qu'une règle de comparabilité entre un étant singulier et un autre « plus un corps est apte comparativement aux autres…* ». La correspondance permet d'établir une relation d'égalité de puissance entre ces deux modes, alors que la comparabilité permet d'établir une distinction de degré entre différents étants (comparatif de supériorité). Ainsi, on connaît les aptitudes d'une âme par les aptitudes de son corps, et on connaît la supériorité d'une âme sur une autre, aux aptitudes de leurs corps respectifs.

Par ailleurs la deuxième partie de ce propos, au-delà des règles de proportionnalité et de comparabilité, énonce aussi une règle de connaissabilité. « *Plus les actions d'un corps dépendent de lui seul, … plus l'âme de ce corps est apte à connaître distinctement* ». Certes, c'est ce que dit Spinoza, et c'est même essentiel dans sa pensée ; mais il faut souligner que c'est là une thèse qui ne va pas de soi pour tout le monde. La possibilité de connaître distinctement est contenue dans l'autonomie du corps. Plus un corps sera dépendant des autres corps, plus il aura d'idées confuses aussi bien de lui-même que des autres corps. Mais il faut remarquer que l'autonomie est corrélée à l'aptitude d'être affecté de multiples façons : « *plus un corps est apte comparativement aux autres à agir et à pâtir de plusieurs façons à la*

[482] SPINOZA, *ETHIQUE.*, TRAD. PIERRE-FRANÇOIS MOREAU, *op. cit.*, Eth. II, prop.13, sc.

fois, plus… ». Mais que signifie agir avec le concours des autres corps ? Dans le scolie de la proposition II, 29, Spinoza établit que

> l'âme a une connaissance non adéquate, mais seulement confuse, de soi-même, de son corps et des corps extérieurs, chaque fois qu'elle perçoit les choses selon l'ordre commun de la nature ; c'est-à-dire toutes les fois qu'elle est déterminée de l'extérieur, par le hasard des rencontres, à se représenter ceci ou cela ; et non pas toutes les fois qu'elle est déterminée de l'intérieur, parce qu'elle considère à la fois plusieurs choses, à comprendre leurs convenances, leurs différences et leurs oppositions.

En tenant compte de ce qui est dit ici, et de ce qui est dit dans le scolie précédent sur la règle de connaissabilité, on peut établir que les actions d'un corps dépendent de lui seul, toutes les fois qu'il est déterminé du dedans à considérer les choses. Et qu'elles dépendent du concours des autres corps, toutes les fois qu'il est déterminé du dehors à considérer les choses. Cependant déterminer du dehors signifie considérer les choses selon les impressions qu'elles produisent sur notre corps. Or, selon la proposition II, 19 « *l'âme humaine ne connaît le corps humain lui-même et ne sait qu'il existe que par les idées des affections dont le corps est affecté* ». Ou, selon le corollaire de la proposition II, 13 : « *le corps humain existe pour autant que nous le sentons* ». L'âme ne connait le corps que par les impressions que les choses produisent sur nous, autrement dit par l'idée qu'elle a de ces impressions. Dans cette mesure, elle ne connait pas adéquatement le corps. Puisque le corps est l'objet de l'âme, alors l'âme perçoit tout ce qui arrive au corps, de sorte que l'âme ne se connait d'abord qu'à travers ce qui arrive au corps, mais en réalité, elle ne connaît pas le corps, elle le sent, c'est pourquoi Spinoza estime que nous n'avons des affections de notre corps qu'une connaissance mutilée, car les affections indiquent l'état de notre corps, mais n'expliquent pas sa nature et encore moins celle du corps extérieur.

De même aussi, l'âme n'a d'elle même qu'une idée confuse et mutilée, car, selon la proposition II, 23, « *l'âme ne se connait soi-même que dans la mesure où elle perçoit les idées des affections du corps* ». Puisque la connaissance qu'elle a d'elle-même là provient de l'appréciation des choses, selon les impressions qu'elles auront produites sur le corps, elle aura une idée des choses qui ne correspond pas à la réalité des choses, mais qui correspond seulement aux modifications que les choses produisent sur le corps. Et cela est d'autant plus évident que « l'*idée d'une affection quelconque du corps humain n'implique pas la*

connaissance adéquate d'un corps extérieur[483] ». Or l'âme ne peut avoir des idées des corps extérieurs que par les affections de son corps. Au demeurant, comme les affections produites par les corps extérieurs ne sont pas la réalité de ces corps, alors les idées qui en découlent, ne sont pas des idées adéquates des corps extérieurs, mais des idées inadéquates.

En effet, la proposition 26 ; II, pose que « *l'âme ne perçoit aucun corps extérieur existant en acte si ce n'est par des idées des affections de son propre corps* ». Qu'est-ce que cela signifie ? La démonstration de cette proposition nous l'explique :

> si le corps humain n'a été affecté d'aucune façon par quelque corps extérieur, l'idée du corps humain, c'est-à-dire l'âme humaine, n'a été affectée non plus d'aucune façon par l'idée de l'existence de ce corps, autrement dit elle ne perçoit d'aucune façon l'existence de ce corps extérieur. Mais dans la mesure où le corps humain est affecté de quelque façon par un corps extérieur, elle perçoit ce corps extérieur.

Le « si » qui introduit cette démonstration, pose et réitère ce que nous avons déjà dit plus haut, savoir, que les affections du corps sont corrélatives des affections de l'âme. Ce sont les affections du corps humain par les corps extérieurs, qui communiquent à l'âme l'idée des corps extérieurs. Tant que le corps humain n'est pas affecté par les corps extérieurs, l'âme n'a pas l'idée de ces corps. Autrement dit, sans affection du corps, aucune idée des corps extérieurs n'est donnée à l'âme. Le corps humain acquiert ainsi chez Spinoza, un statut, une position fondamentale dans la construction ou la conception des idées que l'âme a des corps extérieurs. Autrement dit, le corps est ce qui rend possible la connaissance, puisque les affections du corps étant corrélatives aux affections de l'âme, donnent lieu à l'idée que l'âme se fait des corps extérieurs.

Certes pour Spinoza la connaissance perceptive, comme il le dira plus loin, indique plutôt l'état de notre corps propre que la nature des corps extérieurs[484], mais il n'en demeure pas moins qu'elle indique à l'âme la présence des corps extérieurs et par conséquent lui fournit une idée de ces corps, bien qu'étant vague et confuse. Ce qu'il qualifiera d'imagination. Ainsi peut-on lire à la démonstration 2 de la proposition II, 26 que « *lorsque l'âme humaine se représente les corps extérieurs par des idées des affections de son propre corps, nous disons alors qu'elle imagine ; et l'âme ne peut imaginer d'une autre manière les corps extérieurs comme existant en acte. Et ainsi en tant que l'âme humaine imagine des corps extérieurs, elle n'en a pas la connaissance adéquate* ». Dans ces conditions, Spinoza

[483] *Id*., *Eth*. II, prop.25.
[484] Eth. II, Cor.II de la prop 26.

estime que l'homme n'est pas libre, car ne peut être libre, que celui qui a une connaissance adéquate des causes qui le déterminent à agir.

La conception psychophysique de Spinoza nous semble ontologiquement distincte du parallélisme psychophysique de Leibniz. En effet, alors que le parallélisme suppose une dualité entre le corps et l'âme, le simultanéisme spinozien de laisse aucune place à une telle dualité. Si Spinoza affirme l'impossibilité de l'ingérence psychique dans le physique, il faut remarquer qu'il affirme inversement une impossibilité d'ingérence physique dans le psychisme. Ce qui suppose qu'à l'inverse de l'épiphénoménisme, il refuse l'idée que le psychisme soit conditionné par le corps. De même aussi le spinozisme s'oppose au dualisme de type jonassien, qui défend la thèse d'une interaction psychophysique. S'il y a une position qui se rapproche de celle de Spinoza dans sa démonstration, c'est bien la thèse paralléliste, mais à ne pas prêter attention aux particularités de chacune d'elle, on finit par céder à la tentation de ranger le spinozisme dans une logique paralléliste. Comme le montre Maxime Rovere[485], le concept de parallélisme fut utilisé pour la première fois par les commentateurs de Spinoza, pour mettre en garde contre cette tentation de la simplification des thèses. Mais cela n'a pas empêché certains commentateurs d'y succomber, comme on le voit avec Delbos qui explique la théorie spinozienne de l'unité psychophysique en termes parallélistes.

Par contre, la réfutation du déterminisme naturaliste de la vie psychique dans *Puissance et impuissance de la subjectivité*, lorsqu'elle s'adresse au déterminisme spinozien, semble ne pas tenir compte du double sens du déterminisme. En effet, comme l'explique Bachelard, le déterminisme désigne tantôt le caractère fondamental du phénomène, tantôt la forme a *priori* de la connaissance objective[486]. Or comme on peut le constater à travers la critique jonassienne, il est évident qu'elle démontre les limites du déterminisme lorsqu'il est considéré comme le caractère fondamental d'un phénomène, puisque les éléments pris à charge contre le déterminisme concernent l'impossibilité de la quantification. Alors que le déterminisme des modes de la substance, qu'il s'agisse du mode de l'étendue ou du mode de la pensée, dans la perspective spinozienne, renvoie plutôt à la forme a *priori* de la connaissance objective. C'est le cadre à partir duquel les phénomènes analysés peuvent avoir une explication objective, c'est-à-dire en partant des lois naturelles et non des supposées lois surnaturelles qui n'ont leur mode explicatif que dans la volonté de Dieu. Le déterminisme absolu qu'on rencontre dans la pensée de Spinoza ne prétend pas que tous les éléments d'un phénomène doivent

[485] M. Rovere, « La tentation du parallélisme : un fantasme géométrique dans l'histoire du spinozisme », dans , *La théorie spinoziste des rapports corps-esprit et ses usages actuels, op.cit.*
[486] G. BACHELARD, *Le nouvel esprit scientifique, op.cit.*, p.104.

nécessairement être quantifiables, mais que le phénomène dérive d'une cause naturelle. Que la cause soit connue ou ignorée, aléatoire ou nécessaire, quantifiable ou non mesurable, cela n'exclut pas qu'une cause détermine un phénomène, et que ce phénomène est intelligible par des lois de la nature. Comme l'explique Maxime Rovere dans son texte « La tentation du parallélisme : un fantasme géométrique dans l'histoire du spinozisme », la recherche telle que la conçoit Spinoza, ne saurait consister à tâcher de comprendre le détail des causes qui nous déterminent : il faudrait pour cela reproduire mentalement toute la nature. Or, non seulement cette entreprise s'avère impossible, mais cela est aussi inutile. L'idée du déterminisme ne s'épuise donc pas dans la détermination des caractères fondamentaux des phénomènes, mais renvoie surtout à la forme a priori de la connaissance objective.

Pour nous, il nous semble que le terme « simultanément » (*simul*) que Spinoza emploie lui-même pour parler du rapport corps âme, est approprié à sa conception moniste de l'homme. Jonas aussi se réfère à cette notion pour penser l'unité psychophysique. Pourtant, il nous semble que la notion de simultanéité est incompatible avec l'idée d'une interaction de deux réalités. La simultanéité suppose des événements qui ont lieu en même temps, de façon synchronisée. Cela exclut la possibilité d'une influence, puisque pour qu'il y ait influence, il faut au moins qu'il y ait antériorité, aussi réduite soit-elle, dans le temps par rapport à ce qui va être influencé. La simultanéité exclut donc l'antériorité ontologique et logique. La simultanéité que revendique Jonas s'accommode donc mal avec l'idée d'une interaction, car interaction signifie s'influencer mutuellement. Cela suppose que l'influenceur soit antérieur même de quelques secondes à l'influencé. Or, si pour Spinoza il ne peut y avoir interaction, ou si le concept d'interaction s'accommode mal à sa conception, c'est bien parce que l'homme n'est pas deux en un, mais un ; indivisible unité ontologique que le langage tend à séparer. L'homme n'est pas comme un pilote dans son navire ; il n'est pas une âme dans un corps ; il est son corps avec son idée. Que donc ce qui se passe du point de vue de l'étendue corresponde simultanément à ce qui se passe dans l'âme, c'est bien la preuve que l'homme est un.

En outre, au-delà des limites que le langage nous impose pour expliquer les réalités ontologiques, bien que les logiques de Jonas et de Spinoza se distinguent aussi sur ce point, l'objectif de Jonas à travers sa critique des positions matérialistes, vise surtout à démontrer que la vie psychique, n'est pas sans incidence sur le corps. La subjectivité n'est pas une musique d'accompagnement sans influence sur ce qu'elle accompagne. Que les deux auteurs ne s'accordent pas sur la façon dont l'âme est unie au corps, au final, cela à moins

d'importance, ce qui importe, c'est le résultat que cette union a pour la pratique de l'existence humaine. Si Jonas insiste pour sauver la subjectivité, c'est parce que le témoignage de notre propre existence montre que la vie psychique est inséparable de la vie organique, qu'il y a une relation intime entre la vie intérieure et la vie extérieure. C'est cette situation d'intimité fondamentale que le monisme spinozien traduit. De sorte que, partant de là, on peut se servir de la vie extérieure pour interpréter la vie intérieure, de même qu'on peut partir de la vie intérieure pour expliquer la vie extérieure. Dans la mesure où la pensée de Jonas nous semble s'accorder avec celle de Spinoza sur l'importance du psychique, nous voulons aborder un aspect important de cette vie en considérant l'heuristique de la peur. Nous sursoyons ici à la question de la connaissance adéquate, autrement dit, celle de savoir ce que signifie agir sans le concours d'autres corps, car notre but pour le moment est de sonder le rôle de l'imagination dans l'éthique. La question de la possibilité d'une liberté qui est corrélative à celle de la connaissance adéquate fera donc l'objet des développements ultérieurs. Dès lors, que met l'imagination en jeu dans le projet éthique de Spinoza ?

9.2 Jeu et enjeux de l'imagination

Considérons la définition 3 d'*Éthique* II, « *Par idée j'entends un concept*[487] *de l'âme, que l'âme forme parce qu'elle est une chose qui pense* ». La production des idées est donc du ressort de l'âme en tant que chose pensante, en effet nous avons dit que l'idée est un mode du penser, et de par sa nature, antérieure aux autres modes du penser. Et l'axiome 3 d'*Éthique* II :

« Il n'y a pas de mode du penser, comme amour, désir ou tout ce qu'on désigne par le nom d'affection de l'esprit, sans qu'il y ait dans le même individu une idée de la chose aimée, désirée, etc. Mais il peut y avoir une idée sans qu'il y ait aucun autre mode du penser ». Cet axiome veut dire que pour aimer, désirer, haïr, etc., en un mot être affecté, nous avons besoin d'une représentation ; mais que pour nous représenter quelque chose, nous n'avons pas besoin d'un affect. L'explication de P. Macherey[488] aide à élucider cette idée. En effet, il explique que l'axiome 2 à savoir que « l'homme pense », établit ce fait comme une évidence allant de soi. Mais il (cet axiome) laisse sans réponse les questions « comment l'âme pense-t-elle ? » et « quelles sont ses manières de penser ? ». P. Macherey répond qu'une partie de la réponse à la

[487] Explication : « je dis plutôt un concept qu'une perception, parce que le mot de « perception » semble indiquer que l'âme est passive à l'égard de l'objet, tandis que « concept » semble exprimer une action de l'âme ».
[488] P. MACHEREY, *Introduction à l'éthique de Spinoza. ... La deuxième partie : La réalité mentale*, 1. éd, Paris, Presses Univ. de France, 1997

deuxième question nous est fournie par la définition 3, une idée est un concept que l'âme forme en tant qu'elle est chose pensante. Donc, une des manières de penser de l'homme consiste dans la production des idées. Dès lors se pose la question de savoir quelle est la place de cette production par rapport aux autres manières de penser que sont par exemple l'amour, le désir en général, les affections ?

La réponse, c'est que selon Spinoza, l'idée précède les autres formes de pensée qui dépendent d'elle. En effet, les affects quels qu'ils soient supposent la présence de l'idée (idée de la chose aimée, désirée…), qui elle-même ne les suppose pas, puisqu'elle peut être donnée bien que ne soit donné aucun autre mode de penser. Autrement dit, sans idée, aucun autre mode de pensée n'est possible. Puisque l'idée est par nature première, *« la production d'idée est donc l'élément fondamental et pour ainsi dire basique, du fonctionnement de l'âme humaine : elle accompagne, comme leur condition, toutes les autres activités, si peu intellectuelles que celles-ci puissent paraître au premier abord* [489]». En outre, cet axiome pose qu'il existe plusieurs modes de penser dont le mode affectif qui est nécessairement lié à l'objet affectant, et un mode qu'on peut appeler réflexif qui n'a pas besoin d'être lié à une affection. Si l'on regroupe sous l'appellation « affection de l'âme » le mode de penser dont la représentation doit nécessairement être jointe à l'objet, la question que nous nous posons ici, est de savoir si le mode affectif est toujours imaginaire ? Quelle est la cause de l'imagination ? Quel est son mécanisme de production (jeu) ? Quel est son rôle dans l'affectivité ou dans la vie affective (enjeu) ? Est-elle vertu (puissance de persévérer ou puissance d'accroitre le désir de persévérer) ou vice (impuissance à seconder le désir de persévérer dans l'être) ? Autrement dit, qu'y a-t-il de bon et de mauvais dans l'imagination ?

9.2.1 Quelle est la cause de l'imagination ?

Pour commencer, nous voulons faire observer que Spinoza ne définit pas clairement l'imagination comme il le fait pour bon nombre de notions. Pourtant, ce n'est pas un concept secondaire, car nous verrons que l'*Éthique* III, une bonne partie de l'*Éthique* II et l'Appendice de I, sont consacrés à l'analyse du jeu et des enjeux de l'imagination, et qu'elle occupe une place capitale dans la réalisation du projet éthique. Une définition de l'imagination nous est donnée dans la démonstration de la proposition 9 de la partie IV : *« l'imagination est l'idée*

[489] *Id*., pp.41-42.

par laquelle l'âme se représente une chose comme présente, idée qui cependant indique plus l'état du corps humain que la nature du corps extérieur. L'affect est donc une imagination dans la mesure où il indique l'état de notre corps ». D'après l'axiome 1 qui vient après la proposition II, 13 « *toutes les façons dont un corps est affecté par un autre corps suivent de la nature du corps affecté et en même temps de la nature du corps qui l'affecte ; de sorte qu'un seul et même corps se meut selon diverses modalités en raison de la diversité des corps qui le meuvent ; et qu'au contraire des corps différents sont mus selon diverses modalités par un seul et même corps* ». Or une affection est une modification de l'état du corps humain par la présence des autres corps. Donc une imagination est une modification de l'état du corps qui nous fait plus connaitre l'état de notre corps, qu'elle ne nous fait connaitre la nature du corps qui nous affecte. Autrement une imagination est une modification de l'état de notre corps qui ne nous fait pas connaitre la nature du corps extérieur, mais nous fait connaitre l'état actuel de notre corps en présence du corps extérieur. Selon le raisonnement finaliste que nous avons évoqué dans la première partie, la façon dont les choses modifient l'état de notre corps serait la fin que poursuivent les choses. De sorte que les choses qui nous affectent de façon à exciter en nous de la joie, seraient faites en vue de l'agrément humain, alors que celles qui nous irritent, sont interprétées comment une sorte de justice transcendante par laquelle les directeurs de la nature nous punissent pour avoir transgressé leurs lois. Mais pour paraphraser Rousseau, disons que le premier qui s'avisa de dire ceci est la fin de cela, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la tyrannie. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs n'eût point épargnés au genre humain celui qui eût crié à ses semblables : gardez-vous d'écouter cet imposteur ; vous êtes perdus si vous oubliez[490] qu'un corps peut affecter différemment divers corps. En effet la critique spinozienne du finalisme vise à dénoncer l'imposture de ceux qui prétendent être les interprètes de Dieu pour le genre humain, comme si l'expérience n'avait pas prouvé à suffisance que deux corps pouvaient être affectés différemment par un même corps, sans que l'un soit doté de la capacité d'interpréter la volonté des dieux. C'est donc la ruse qui consiste à vouloir imposer ses propres normes aux autres comme si elles étaient absolues que la critique du finalisme démasque.

Cela est réitéré à la proposition II, 16 et son Corollaire : « *quelle que soit la façon dont un corps humain est affecté par des corps extérieurs, son idée doit impliquer la nature du*

[490] J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur les sciences et les arts Discours sur l'origine de l'inégalité. Chronologie et introduction par Jacques Roger.*, Paris, Garnier-Flammarion, 1971, seconde partie, p.222.

corps humain et, en même temps, la nature du corps extérieur ». Ce que nous retenons, conformément à ce qui est dit à propos de l'axiome susmentionné sur les modes de penser, c'est que le mode de penser affectif est un mode imaginaire. Donc pour compléter cette définition, nous dirons que l'imagination est l'affection du corps dont l'idée représente la chose extérieure comme présente. Comme présente pourquoi ? Parce que la chose extérieure, nous ne la connaissons pas telle qu'elle est en elle-même à travers l'affection du corps, mais telle que le corps nous la fait connaitre à partir de la modification qui en résulte, par exemple : si je mets ma main sur un objet brûlant, la douleur que j'éprouve ne me dit rien sur la structure de l'objet ; elle me dit beaucoup sur l'effet de sa chaleur sur la structure de ma main – mais elle ne me renseigne pas non plus sur la structure biologique de ma main elle-même.

C'est pourquoi, que la chose soit effectivement présente ou absente, le propre de l'imagination est qu'elle fait plus connaitre l'état de notre corps que la nature du corps extérieur. Autrement dit, la chose imaginée est présente à travers la modification de notre corps. Dit encore en d'autres termes, puisque l'imagination modifie l'état de notre corps, la chose imaginée est présente, car l'état affectif du corps en témoigne. C'est pourquoi Spinoza appelle image des choses « *les affections du corps humain dont les idées nous représentent les choses extérieures comme nous étant présentes, même si elles ne reproduisent pas les figures des choses. Et quand l'âme contemple les corps en cette condition, nous disons qu'elle imagine* ». Autrement dit, imaginer, c'est appréhender le monde extérieur par les affections du corps. On peut donc dire que l'imagination est première, première au sens où nous ne nous connaissons d'abord qu'à travers ce qui nous arrive, c'est-à-dire à partir des affections produites sur notre corps par les corps extérieurs. Affections qui indiquent plus l'état de notre corps, mais n'expliquent pas la nature du corps affectant, et encore moins la nature de notre propre corps. Dans la mesure où le projet éthique de Spinoza est que l'âme n'en reste pas au seul sentiment qu'elle a de son corps, mais qu'elle acquière une connaissance adéquate de celui-ci, l'imagination n'est pas toujours une idée inadéquate, car on peut acquérir une connaissance adéquate de sa cause. Comme le souligne Suhamy, tous les sentiments ne sont pas des idées inadéquates, certes ils se rapportent à l'idée que nous avons de nous-mêmes, mais ils peuvent être adéquats dans la mesure où nous pouvons avoir une connaissance adéquate de nous-mêmes et des causes des affects[491]. Le mode affectif est toujours imaginatif, en ce qu'il modifie toujours l'état du corps, mais l'affection n'est pas toujours une passion. C'est ce que suggère la suite de la définition III, 3 de l'affect : si nous pouvons être cause

[491] A. SUHAMY, *La théorie spinoziste des rapports corps-esprit et ses usages actuels*, op. cit, p.14.

adéquate d'une affection, alors l'affect est une action ; s'il en est autrement, l'affect est une passion.

Puisque nous avons essayé de comprendre ce qu'est l'imagination, nous pouvons déduire sa cause de sa définition. Pour déduire la cause de l'imagination de sa définition, il nous faut considérer dès maintenant les postulats sur le corps humain : « *parmi les individus dont le corps humain est composé, certains sont fluides, d'autres sont mous, et d'autres enfin durs* » ; « *lorsqu'une partie fluide du corps humain est déterminée par un corps extérieur à heurter souvent une autre partie molle, elle en modifie la surface et lui imprime pour ainsi dire certaines traces du corps extérieur qui l'ébranle* ». De ces deux postulats, on peut dire que l'imagination a pour cause la rencontre du corps propre avec les corps extérieurs. Quand une partie fluide du corps humain est déterminée par un corps extérieur, la partie molle change de surface et en elle s'impriment les vestiges ou les traces du corps extérieur qui a déterminé le corps fluide. Pour le dire de façon plus moderne, l'imagination, telle qu'elle est définie par Spinoza, a pour cause la sensation, puisqu'elle produit des impressions sur chacune des parties du corps affecté. Les parties du corps affecté qui ne sont rien d'autre que des sens, c'est-à-dire les parties vectrices de sensation, gardent les vestiges des corps rencontrés.

Ainsi par partie fluide, peut-on entendre des organes de sens, et par partie molle, la mémoire des sens. Nous disons mémoire de sens, parce que ce sont les surfaces des parties molles qui sont changées, et qui retiennent les impressions produites par les corps extérieurs. De sorte que chaque fois

> que les parties fluides sont réfléchies d'une autre façon qu'à l'accoutumée, et que, plus tard encore, lorsqu'elles rencontrent par leur mouvements spontanés les mêmes surfaces nouvelles, elles sont réfléchies de la même façon que lorsque les corps extérieurs les mettaient en mouvement vers ces surfaces ; et par conséquent, tandis qu'elles poursuivent leur mouvements ainsi réfléchies, elles affectent le corps humain de la même façon, ce dont l'âme formera de nouveau la pensée – c'est-à-dire que l'âme se représentera de nouveau le corps extérieur comme présent ; et cela autant de fois que les parties fluides du corps humain rencontreront par leur mouvement spontané les mêmes surfaces. C'est pourquoi, même si le corps extérieur par lequel le corps humain a été affecté une fois n'existent plus, l'âme se les

> représentera cependant comme présents, aussi souvent que cette action du corps se répètera ([492]).

En somme, retenons que l'imagination a pour cause aussi bien la nature de notre corps, que celle du corps extérieur. Donc aussi longtemps que le corps humain aura les impressions des corps extérieurs, l'âme humaine aura la pensée de ces corps, autrement dit, elle en aura une idée. En effet, le corps peut être affecté de diverses manières par un même objet selon ses dispositions particulières et il arrive très souvent que des affections produites de façon simultanée se reproduisent souvent dans le même ordre, sitôt que le corps sera affecté par l'un des corps extérieurs ou que l'âme imaginera l'un d'eux. Cette conception de la mémoire est esquissée et plus limpide dans le texte du *TRE* que P-F Moreau cite dans « *L'amour dans le traité de la réforme de l'entendement* » :

> La mémoire s'affermit aussi sans le secours de l'entendement, à savoir par la force avec laquelle l'imagination ou le sens que l'on appelle commun sont affectés par une chose corporelle singulière. Je dis singulière car l'imagination n'est affectée que par des choses singulières. En effet, si quelqu'un lit une seule *fabula amatoria* [histoire d'amour], il la retiendra très bien, aussi longtemps qu'il n'en lira pas plusieurs autres du même genre, parce qu'alors elle s'affirme seule dans son imagination. Mais s'il y a plusieurs du même genre, nous les imaginons toutes à la fois et elles se confondent facilement […]. Que sera donc la mémoire ? Rien d'autre que la sensation des impressions du cerveau accompagnée de la pensée de la durée déterminée de la sensation []. Et si à quelqu'un cela paraît trop absurde, qu'il suffirait à notre dessein qu'il pense que la chose est retenue d'autant plus facilement qu'elle est singulière, ainsi qu'il appert de l'exemple de la comédie rapporté tout à l'heure. Ensuite, que plus la chose est intelligible, plus facilement aussi elle est retenue. D'où il suit que nous ne pourrons pas ne pas retenir la chose la plus singulière pourvue qu'elle soit intelligible ([493]).

La mémoire, c'est donc la somme des traces laissées par les impressions des choses singulières. Le souvenir, qui est l'opération active de la mémoire, peut être clair ou confus, selon que les impressions produites seront récentes ou lointaines et que les associations avec d'autres impressions du même genre ne se confondent pas. Et l'intelligibilité d'une chose et sa singularité, sont des facteurs qui favorisent le souvenir distinct d'une impression. Ainsi peut-on dire que la mémoire accompagne toujours notre imagination ou la réveille au gré des rencontres avec les corps extérieurs. Comment procède l'imagination ?

---

[492] SPINOZA, *OEUVRES IV - ETHIQUE.*, TRAD. PIERRE-FRANÇOIS MOREAU *op. cit.*, Eth.II, dém. 17.
[493] Spinoza, *TRE*, cité par P-F Moreau dans « L'amour dans le traité de la réforme de l'entendement » dans *Spinoza, philosophe de l'amour*, Saint-Étienne, Publi. de l'Univ. de Saint-Étienne, 2005.

9.2.2 Jeu de production de l'imagination

À partir de la définition et de la cause de l'imagination, nous n'avons plus grand-chose à dire sur son mécanisme de production, mais plutôt sur son jeu. Nous parlons de jeu, parce que l'imagination obéit à un système de loi physico-psychologique, à partir duquel, les images s'enchainent et se succèdent les unes les autres. La démonstration de la proposition II, 18 définit la mémoire comme la somme des vestiges que les corps extérieurs impriment sur notre corps : « *l'âme imagine un corps pour la cause suivante : le corps humain est affecté et disposé par les traces d'un corps extérieur de la même façon dont il avait été affecté, lorsque quelques-unes de ses parties furent mises en mouvement par ce corps extérieur* ». Dans cette optique, l'imagination est une propriété de la mémoire, en tant que celle-ci est « *un certain enchaînement d'idées qui impliquent la nature de choses extérieures au Corps humain, enchaînement qui se produit dans l'âme selon l'ordre et l'enchainement des affections de ce Corps* [494]». La mémoire est possible parce qu'aussi longtemps que le corps humain est affecté, l'âme considère le corps extérieur comme lui étant présent. Grâce à la mémoire, c'est-à-dire aux vestiges des corps extérieurs, le corps humain est affecté de la même manière que si le corps extérieur était encore présent aussi longtemps qu'il n'est pas affecté d'une manière qui exclut la présence du corps extérieur passé. Autrement dit, le corps reste dans le même état aussi longtemps qu'il n'est pas affecté d'une façon différente par les corps extérieurs. Comme en témoigne la proposition II, 17 : « *si le corps humain a été affecté d'une façon qui implique la nature de quelque corps extérieur, l'âme humaine se représentera ce même corps extérieur comme existant en acte, ou comme lui étant présent, jusqu'à ce que le corps soit affecté d'un affect qui exclut l'existence ou la présence de ce même corps* ». En ce sens, les affections, tout comme les corps, sont mis à mort ou réduits par la présence d'autres affections plus puissantes. Rappelons-nous la définition de la chose finie en son genre : qui peut être limitée par une autre chose de même nature. Par exemple un corps est dit fini parce que nous en concevons toujours un autre plus grand. De même une pensée est limitée par une autre pensée. Mais un corps n'est pas limité par une pensée, ni une pensée par un corps. Par conséquent, une affection est limitée par une autre affection plus grande, mais de nature contraire, comme on le lit à la proposition IV, 7 « *un affect ne peut être contrarié ou supprimé que par un affect contraire, et plus fort que l'affect à contrarier* ». Ainsi, des affects de même nature se

[494] SPINOZA, *OEUVRES IV - ETHIQUE., op cit.*, trad. PIERRE-FRANÇOIS MOREAU Eth. II, prop. 18, sc.

secondent mutuellement, par exemple, une affection de tristesse est augmentée par une affection de tristesse, mais diminuée ou ôtée par une affection de joie. Avant de continuer, considérons ici la définition III, 3 : « *par affect j'entends les affections du corps par lesquelles la puissance d'agir de ce corps est augmentée ou diminuée, aidée ou empêchée – et en même temps les idées de ces affections* ». Considérons maintenant la définition IV, 5 : « *par affects contraires j'entendrai dans ce qui suit ce qui entraîne l'homme dans des sens opposés, même s'ils sont du même genre, comme la prodigalité et l'avarice, et qui sont des espèces d'amour, et sont contraires non par nature mais par accident* ». Or, le postulat III 1 pose que : « *le corps humain peut être affecté de multiples modifications par lesquelles sa puissance d'agir est augmentée ou diminuée, et par d'autres aussi qui ne l'augmentent ni ne la diminuent* ».

Les affections apparaissent alors comme des puissances puisqu'elles expriment la puissance des corps. Autrement dit, la puissance d'un corps, étant éprouvée par la diversité d'affections qu'il expérimente, sera mesurée à la puissance des affections auxquelles il est sujet. On lit ainsi dans *Éthique* IV, 5, « *la force et l'accroissement de telle ou de telle passion et sa persévérance dans l'exister ne se définit pas par la puissance par laquelle nous nous efforçons de persévérer dans l'exister, mais par la puissance d'une cause extérieure comparée à notre puissance* ». Une affection est donc une puissance ou une force qui, soit s'allie soit s'oppose à la puissance du corps pour l'aider ou la contrarier dans son effort de persévérer dans l'être. Les affections ne sont pas des êtres désincarnés, ce sont les puissances des autres corps, qui sont appelées ainsi, quand elles modifient d'autres corps. Ainsi la définition de l'affect suppose-t-elle l'exercice effectif d'une force d'exister dont le régime de la puissance varie en fonction des conditions réelles des rencontres avec d'autres corps. Voilà pourquoi il faut les considérer comme des phénomènes naturels : « *les affects ne sont pas « hors nature ». Comme toutes les « choses naturelles », comme tous « les êtres singuliers », les affects suivent des lois communes, c'est-à-dire de la nécessité de la nature divine dont ils expriment la vertu*[495] ». Les affections ne sont pas autre chose que la puissance des autres corps sur d'autres corps. En ce sens une affection est la réaction d'un corps par rapport à la puissance qu'exercent sur lui d'autres corps. Comme l'enseigne très clairement Laurent Bove,

> la nature de l' [affection] (ses modalités d'action et de passion) s'explique donc par la logique même de détermination du corps qui, dans le processus causal global de la

[495] L. Bove, "*Éthique* III", dans *Lectures* de *Spinoza*, *op.cit.*, p.113.

« puissance commune de la nature » diminue ou inversement augmente au gré de ses rencontres avec les choses extérieures.([496])

Cette fluctuation de la puissance d'agir explique aussi bien la nature même de l'affect en tant qu'effet d'un certain rapport de force entre la puissance propre de l'individu sujet à cet affect, et la puissance des causes extérieures qui rentrent en jeu avec lui (dans des rapports d'alliances et/ou de conflits) dans le processus même de l'affect que la puissance du corps affecté. En effet, dans un rapport de force, chaque puissance rencontre de la résistance de la part de l'autre, la puissance de l'une sera donc définie par rapport à la puissance de résistance de l'autre. La supériorité de l'une marquera la faiblesse de l'autre, et inversement, la faiblesse de l'autre favorisera la supériorité de l'une. Et ces fluctuations ou réactions du corps affecté sont proportionnelles à la puissance de base de chaque corps.

En outre, la dimension temporelle joue aussi un rôle dans le jeu des affections. Selon que la cause de l'affection se rapporte au temps présent, futur ou passé, l'intensité de cette dernière ne sera pas la même. La proposition IV, 9 énonce « *un affect dont nous imaginons que la cause nous est présente actuellement, est plus fort que si nous imaginons qu'elle n'est pas présente* ». L'intensité d'une affection est relative au temps auquel elle se rapporte sa cause. Lorsque la cause de l'affection est présente, l'affection sera plus forte que si sa cause était passée ou future. De même aussi, le souvenir d'une affection est plus intense selon que sa cause est plus récente. Le souvenir d'une affection s'affaiblit ou se dégrade au fur et à mesure que le temps passe. Autrement dit, le souvenir d'une chose très lointaine est plus faible que le souvenir d'une chose passée récemment. Il en est de même pour l'affection d'une chose à venir. Plus la cause est proche du temps présent, plus l'affection est vive. Plus le temps de la cause affective est éloigné du temps présent, moins l'affection est intense. Autrement dit, plus on se rapproche de l'échéance, plus l'affection s'intensifie. Les affections sont plus fortes selon que leur cause se rapproche plus du temps présent, donc une affection dont la cause est présente sera plus forte qu'une affection dont la cause est passée ou à venir. Imaginer la cause d'une affection plus proche du temps présent, c'est être affecté plus intensément. Ici en fait, il s'agit plus de la perception ou appréhension de la cause d'une affection que de l'affection elle-même. Et pour dire rapidement un mot à propos de l'appréhension d'une affection, il faut noter que cette appréhension n'est rien d'autre que l'affection de crainte, ou d'espoir qui, nous le verrons plus loin, selon la tournure des

[496] *Id*., p.116.

évènements, deviennent désespoir, ou sécurité : le désespoir quand une crainte se confirme, et la sécurité quand un espoir se confirme.

Par contre, une affection est intense aussi longtemps qu'aucune affection contraire ne vient pas la réduire ou l'ôter. Ainsi, III, 18 « par l'image d'une chose passée ou future, *l'homme est affecté du même affect de joie et de tristesse que par une chose présente* ». Et cela est d'autant plus évident que l'affection équivaut à l'imagination, donc au fait de considérer la chose comme présente. Il s'agit là de l'affection elle-même, plutôt que de la perception qu'on–a de sa cause. C'est pourquoi, Spinoza rappelle au scolie de la proposition IV,9 que nous sommes affectés du même affect par l'image d'une chose future ou passée, que si la chose imaginée était présente, dans la mesure où nous tenons compte uniquement de la seule image de la chose elle-même, car elle est de même nature que la chose soit présente ou non. Donc, l'image d'une chose est la même qu'on la rapporte au temps futur ou passé ou qu'on la rapporte au temps présent, autrement dit, si l'affect est le même en dépit de la situation temporelle à laquelle se rapporte l'image, par contre son intensité, fluctue en fonction de l'échéance du temps.

Ce qui est dit à propos du temps présent sur la cause d'une affection, nous devons aussi le dire à propos de la nécessité de la cause d'une affection. En effet, plus nous imaginons que la cause d'une affection est nécessaire, plus l'affection sera intense ; et elle le sera plus que si nous imaginons sa cause contingente. Une affection dont nous imaginons la cause nécessaire est, toutes choses égales par ailleurs, plus proche du temps présent que celle dont nous imaginons la cause contingente. La proposition III, 11 pose qu'« *un affect envers une chose que nous imaginons comme nécessaire est, toutes choses égale d'ailleurs, plus intense qu'à l'égard d'une chose possible ou contingente, autrement dit non nécessaire* ». Un affect contingent est en quelque sorte aléatoire, c'est pourquoi il est moins intense qu'un affect nécessaire, car il est balloté entre la crainte et l'espoir, alors que l'affect nécessaire ne dépend plus de l'incertitude de sa cause, mais de sa certitude.

9.2.3 Enjeu de l'imagination dans le projet éthique.

Quel est le rôle de l'imagination dans la vie affective (son enjeu) ? Nous avons été surpris par la place importante qu'occupe le concept d'imagination dans l'*Éthique* de Spinoza. Notre étonnement ne provient pas tant du nombre de fois où le concept est utilisé que de la place de choix qu'il occupe dans le livre. Première observation : Spinoza ne raille pas les affections humaines. Il estime plutôt que les affections et la conduite humaines sont des choses naturelles qui suivent des lois communes de la nature. Deuxième observation : l'homme ne tire pas sa détermination de lui-même, mais de ses affections, par conséquent de la puissance des causes extérieures. Ce qui a pour conséquence, du point de vue éthique, la négation du libre arbitre. Dans la mesure où les hommes sont déterminés à agir suivant les affections que les choses produisent en eux, ils ne sont pas libres aussi longtemps qu'ils ignorent les causes par lesquelles ils sont déterminés à aimer ou à haïr ceci plutôt que cela.

Nous avons dit plus haut que les affections sont des puissances, qui s'allient à la puissance de notre corps, soit pour la contrarier, soit pour la seconder ; soit pour l'augmenter soit pour la diminuer. Considérons maintenant les propositions 12 et 13 ; III : « *l'âme autant qu'elle peut, s'efforce d'imaginer ce qui augmente ou aide la puissance d'agir du corps* » ; « *lorsque l'âme imagine ce qui diminue ou contrarie la puissance d'agir du corps, elle s'efforce, autant qu'elle peut, de se souvenir de choses qui en excluent l'existence* ». Pourquoi l'âme s'efforce-t-elle à imaginer ce qui va augmenter sa puissance d'agir ? Nous avons dit plus haut que c'est le désir qui est la loi fondamentale de notre l'être. Or, tout être s'efforce de désirer ce qui lui permet de persévérer dans l'être, de persévérer le mieux possible dans l'être. Ce qui implique donc d'écarter toutes les causes qui pourraient contrarier ce désir ou en constituer un obstacle. Si l'âme s'efforce d'imaginer ce qui augmente la puissance d'agir du corps, c'est que les choses qui secondent notre effort de persévérer dans l'être doivent être en adéquation avec notre désir d'exister. Ce qui veut dire que ce que l'âme imagine comme augmentant sa puissance est de même nature que sa définition même. Par contre, celles qui diminuent la puissance d'agir sont de nature contraire à l'essence même du désir d'exister. D'où le désir originel ne pouvant aller à l'encontre de lui-même, ne pouvant vouloir sa perte, mais voulant toujours son salut, s'efforce d'être affecté de façon à ce que ses affections augmentent sa puissance. C'est ce qu'il y a de plus logique, car l'essence d'une chose affirme

son existence, mais ne la nie pas. Par le fait de son caractère fini, le désir oscille au gré des rencontres entre augmentation de puissance, c'est-à-dire de perfection, et diminution de puissance. Il résulte de là que l'imagination, loin d'être un vice (impuissance à seconder la puissance d'agir du corps), est plutôt une vertu ou doit être une vertu (puissance d'accroitre la puissance d'agir du corps). Ce qui veut dire en d'autres termes, que l'âme cherche toujours des affections optimistes, et fuit les affections pessimistes car, par les premières, sa puissance de penser ainsi que la puissance d'agir de son corps sont secondées, alors que par les secondes, aussi bien sa puissance que celle de son corps, sont contrariées ou réduites. En des termes encore, le désir de vivre est accru quand on est affecté des affections positives, alors qu'il est diminué quand on est affecté des affections négatives. Et cela est rendu évident par le fait que l'essence d'une chose affirme son existence mais ne la nie pas. Par conséquent, l'âme s'efforcera à rechercher ce qui affirme son être, et évitera ce qui tend à infirmer son être. L'âme répugne donc aux choses qui sont contraires à son désir d'exister, et inversement, elle aura en haute estime ce qui augmente sa puissance d'agir.

Par là on perçoit clairement que ce qui est mis en jeu à travers l'imagination, c'est la puissance même d'agir de l'âme et en dernière instance sa béatitude. L'imagination ou l'affection semble donc être ce qui régule la puissance de penser et d'agir. Puisque cette puissance n'est rien d'autre que l'affirmation même de notre être, on comprend que Spinoza lui consacre une place aussi capitale dans son projet éthique. Bien évidemment, l'âme peut se tromper dans l'évaluation de ce qui augmente cette puissance ; comme l'alcoolique qui croit illusoirement que l'alcool augmente sa puissance alors qu'elle la diminue. Mais nous verrons plus loin que l'illusion de l'alcoolique et d'ailleurs toutes les illusions dans lesquelles nous maintiennent les biens ordinaires procède de l'illusion finaliste par laquelle le bien ordinaire est considéré comme une fin en soi, et non comme un agrément pour la conservation de la vie.

Quelle affection augmente la puissance de penser et celle d'agir et quelle affection les diminue ? Spinoza considère qu'il y a trois passions primitives. Le désir qui est l'essence de chacun, la joie et la tristesse, affects fondamentaux dans lesquels oscille le désir. De sorte qu'on a deux variations possibles du désir : soit en joie, soit en tristesse. Et tous les autres affects ne sont que des variations multiformes de ces affects primitifs. Dans l'*Éthique* III, Spinoza met en lumière le mécanisme d'engendrement des passions à partir des passions primitives, et montre quels phénomènes les diversifient, les associent et les transforment. La joie, écrit Spinoza, est le passage d'une moindre à une plus grande perfection, et inversement, la tristesse, le passage d'une grande à une moindre perfection. La joie est donc l'affection par

laquelle l'âme passe à une perfection plus grande. La tristesse, l'affection par laquelle l'âme passe à une moindre perfection. Autrement dit, la tristesse diminue ou réduit la puissance d'agir de l'homme, c'est-à-dire l'effort par lequel l'homme s'efforce de persévérer dans son être. La démonstration de la proposition 57 ; III clarifie ces définitions :

> la joie et la tristesse sont des passions par lesquelles la puissance de chacun – son effort pour persévérer dans son être – est augmentée ou diminuée, aidée ou contrariée. Mais par effort pour persévérer dans son être, en tant qu'il se rapporte à l'âme et au corps à la fois, nous entendons l'appétit et le désir ; la joie et la tristesse sont donc le désir même, autrement dit l'appétit, en tant qu'il est par des causes extérieures augmenté ou diminué, aidé ou contrarié.

On retient donc que les affections joyeuses augmentent ou secondent notre désir de persévérer dans l'être, alors que les affections de tristesse le contrarient ou diminuent ce désir. Par-là, on comprend mieux la proposition 28 ; III qui affirme que : « *tout ce que nous imaginons conduire à la joie, nous nous efforçons de le faire advenir ; tout ce que nous imaginons être en contradiction avec elle, autrement dit conduire à la tristesse, nous nous efforçons de l'écarter ou de la détruire* ».

Par ce qui vient d'être dit, on éclaire le scolie de la proposition 13, III, car on comprend mieux la définition spinozienne de l'amour et de la haine : « *l'amour n'est rien d'autre que la joie accompagnée de l'idée d'une cause extérieure, et la haine rien d'autre que la tristesse accompagnée de l'idée d'une cause extérieure* ». Or, sachant que les affects sont causés par des causes extérieures, Spinoza nous exhorte à comprendre toutes les choses comme étant nécessaires pour éviter d'être trop affecté de tristesse par elles.

Éthique III, proposition 54 stipule que « *l'âme s'efforce d'imaginer cela seulement qui pose sa puissance d'agir* ». L'âme s'efforce d'imaginer, dans le sens spinozien du terme, on doit entendre par là que l'âme s'efforce d'être affectée par ce qui favorise l'augmentation de sa puissance d'agir. Il est remarquable en effet de constater avec quelle insistance Spinoza affirme la nécessité pour l'âme d'imaginer ce qui accroit son désir d'être. Voir à ce propos, *Éthique* III, les propositions 12 ; 28 ; 19 ; et la 54, pour ne citer que celles-ci, où cette idée est clairement exprimée de façon positive. Il y a donc un intérêt pour le bonheur de l'âme, qu'elle soit affectée de façon positive. Ou ce qui revient au même, que le corps en tant qu'objet de l'âme soit affecté de façon joyeuse, pour que l'âme le soit aussi et conséquemment, qu'elle soit heureuse. Il est donc de l'essence de notre être, (d'ailleurs de tout être vivant mais à des degrés divers), de désirer la joie et de fuir autant que possible la tristesse.

Partant des affections primitives que sont le désir (énergie vitale), la joie (mouvement de recharge de cette énergie) et la tristesse (mouvement de décharge de cette énergie), Spinoza considère deux grandes familles d'affects, les affects qui naissent de la joie qu'il appelle action, et ceux qui naissent de la tristesse qu'il appelle passions. Aussi, montre-t-il que le désir n'est pas l'essence de l'homme au même point qu'il est l'essence de chaque chose. Mais que ce qui caractérise justement le désir comme essence de l'homme, c'est le désir d'être joyeux. Autrement dit le désir d'être joyeux est l'essence même de l'homme. C'est ce qui justifie qu'il s'efforcera autant qu'il est en lui, d'imaginer ou d'être affecté par cela seul qui satisfait ou qui favorise ce désir. Si le désir d'être joyeux est l'essence même de l'homme, alors son *conatus*, c'est-à-dire son effort pour persévérer dans l'être, dans l'existence, consiste justement à s'efforcer d'être joyeux. C'est-à-dire que notre effort consiste à imaginer ce qui peut nous mettre en joie. Au regard de ce qui précède, il est évident que chez Spinoza, l'éthique consiste essentiellement dans l'affirmation de soi et dans la joie, tel qu'on peut le lire à la proposition 18 de l'*Éthique* IV, « u*n désir qui naît de la joie est plus fort, toute chose égales par ailleurs, qu'un désir qui naît de la tristesse* » ; et la démonstration renchérit en ces termes : « *le désir qui naît de la joie est aidée où augmentée par ce même affect même de joie ; au contraire le désir qui naît de la tristesse est diminué ou contrarié par cet affect même de tristesse* ». Ainsi dans la mesure où la vie s'exprime par le désir, ce doit être par un désir de joie que nous préservons notre être ou que nous persévérons dans l'être. Car dans la mesure où un désir de tristesse est impuissant à stimuler le *conatus* au maximum, si c'était par un désir de tristesse, que nous devons vivre, nous ne déploierions pas tous nos efforts pour persévérer dans l'être. En parlant de l'éthique de Spinoza, André Comte-Sponville témoigne que c'est un traité de l'effort de vivre, donc aussi de la joie et de l'amour. C'est pourquoi c'est un traité de résistance : il s'agit de s'opposer à tout ce qui menace ou réduit notre puissance d'exister, aussi bien à l'extérieur de nous-mêmes (dangers qui nous entourent) qu'à l'intérieur (passions tristes)[497]. Si l'éthique de Spinoza débarrasse la vie des fardeaux des arrières mondes pour reprendre une expression nietzschéenne, des miasmes qui l'empêchent d'être angoissante, il semble que la réalité de crise environnementale oblige à avoir recours aux affects de tristesse, pour contraindre l'homme à la vertu, cela en vue de garantir le salut de l'humanité.

[497] A. COMTE-SPONVILLE, *Contre la peur : et cent autres propos*, s. l., 2021, p.159.

10 Chapitre X : L'heuristique de la peur comme fondement affectif de la théorie de la responsabilité

Si la responsabilité trouve son fondement dans l'être même de l'homme, c'est parce que chez lui, les possibilités subjectives sont plus accomplies que chez les autres organismes. Mais pour que ce principe ait une chance de fonctionner en vue des génération futures, il faut qu'il soit guidé par la peur de la déformation de l'image de l'homme et de l'anéantissement de la biosphère. Jonas assigne à la peur une fonction fondamentale dans l'éthique de la responsabilité à l'égard des générations futures. Certes,

> Nous avons toujours peur de quelque chose. Peur d'échouer à un examen, peur de ne pas être à la hauteur, peur d'être quitté par la personne que l'on aime, peur d'avoir un accident, peur pour ceux qui nous sont chers, peur de la mort … Si ces peurs sont légitimes « tous les hommes - ont peur. Tous. Celui qui n'a pas peur n'est pas normal ; ça n'a rien avoir avec le courage », écrivait Sartre, dans *Les chemins de la liberté* – Il faut prendre garde à ne pas se laisser dominer par elles. Le sentiment de peur est en effet l'un des plus restrictifs qui soient. Il nous limite, il restreint nos envies et nos ambitions, il nous fait régresser, nous stresse, nous fait perdre confiance en nous-mêmes, et provoque des maladies. Il faut avoir conscience des dangers qui nous guettent, mais il faut aller au fond de soi trouver le courage pour dominer sa peur. Il est nécessaire de prendre des risques et de e mettre en péril pour avancer. La réalisation de ce qui nous tient à cœur en dépend ([498]).

Dans cet extrait de texte, on trouve condensé tout ce que d'ordinaire nous savons de la peur : il est humain d'avoir peur, et il est aussi humain de savoir dominer sa peur. Ne pas, dans un monde où tout est régi suivant la loi de la sélection naturelle, se laisser gouverner par ses peurs. Aujourd'hui encore, chacun de nous connait ces peurs qui sont décrites dans ce texte, peur de ces choses qui concernent notre vie. La peur est un sentiment d'inquiétude liée à l'incertitude de l'issue d'une situation ou à un risque encouru, réel ou imaginé. Si la peur, comme on peut le déduire de ce texte, est un sentiment normal que tout homme peut éprouver durant sa vie, alors on doit dire que la peur est un sentiment qui habite les hommes depuis le début de l'humanité. Les hommes ont toujours eu peur devant l'incertitude de l'avenir. À telle enseigne que dès l'origine de la pensée, les hommes se sont attachés à spéculer sur la genèse et l'agencement général du monde. Ces spéculations essaient d'apporter une explication à l'origine du monde et tentent aussi d'expliquer la place et le rôle de l'homme au sein de cette création, afin d'apporter à son cœur, angoissé face à l'inconnu, de quoi le rassurer.

[498] C. RAMBERT, *Le livre de la sérénité*, Paris, Edition no1, 2002, p.159.

L'homme ne connait pas seulement la peur pour son devenir existentiel, mais aussi pour son devenir eschatologique. Et d'ailleurs la peur pour l'au-delà est tout aussi profonde que celle de l'avenir, à tel point que les hommes ont, selon Spinoza, inventé des cultes pour s'attirer les faveurs divines et échapper à la mauvaise fortune. Ces cultes dans leur formes antiques, vénéraient la nature dans tous ses éléments. À chaque élément correspondait un culte, qui concernait une divinité particulière à telle enseigne que dans ces sociétés, plus que dans nulle autre, les dieux étaient omniprésents. L'omniprésence des dieux avait un double enjeu : veiller au respect des lois qu'ils dictaient aux hommes et rassurer ceux-ci quant au sens et à l'orientation de leur vie. Mais c'est surtout dans la croyance en l'au-delà que les récits eschatologiques ont le plus affecté la conscience humaine. L'intervention bienveillante des dieux n'était possible qu'à condition d'avoir une vie orientée par la peur de transgresser le sacré. L'assurance qu'on pouvait avoir et qu'on peut encore avoir aujourd'hui en tant que croyant, est due à la crainte et au respect qu'on a pour l'être sacré. À l'inverse, un comportement irrespectueux était et est encore menacé de sanction aussi bien dans cette vie (malédiction, mauvaise fortune) que dans l'au-delà (damnation éternelle). Face à ce pouvoir qu'avaient les dieux sur la fortune des hommes, et sur le sort qu'aurait à subir leur âme après la mort, ces derniers n'avaient pas d'autre choix que de vénérer la nature dans tous ses éléments, symboles de la puissance des dieux. La nature fut alors dans les débuts de la pensée considérée comme une réalité sacrée qui inspirait la crainte et par là même la vénération. Le caractère religieux de la nature garantissait son respect.

Sauf que l'omniprésence de Dieu finit par devenir gênante pour la vie de l'homme. Ainsi, remarque-t-on dès l'antiquité, des penseurs qui s'insurgent contre cet ordre social-divin qui menace la liberté humaine. Des voix s'élèvent dès cette époque pour dénoncer l'invention de Dieu comme une contrainte pour obliger l'homme à avoir des scrupules moraux. Le but de cette invention est de faire respecter l'ordre moral, qui sans cette peur serait bafoué. Chemin faisant, les discours mythiques ont peu à peu cédé la place aux discours dit rationnels de sorte que nous sommes passés de l'enchantement du sacré au désenchantement du sacré. La pensée de Spinoza s'inscrit dans cette lignée qui participe à déconstruire l'idée anthropomorphique d'une nature sacrée. La nature, dépouillée de l'aspect religieux qui parasitait sa compréhension, devint alors un objet intelligible par les lois mécaniques. Ce qui, selon Jonas, fut la plus lourde erreur qu'ait commise l'homme, car en dépouillant la nature de ce trait sacré, il a brisé la barrière qui retenait l'homme dans les limites du permis dans son rapport avec la nature. Le désenchantement du sacré peut alors être défini comme la négation de

l'élément spirituel dans la nature, la suppression de la peur qu'il suscitait et de la vénération qu'il inspirait. Ce renversement de paradigme est, de l'aveu de Jonas, la racine de la crise que notre siècle rencontre. Autrement dit, la crise environnementale a son origine dans la crise des valeurs produite par ce bouleversement de paradigme. Ainsi estime-t-il qu'étant donné que le problème a sa racine dans le désenchantement du sacré, la solution réside dans l'acte de réenchanter le sacré.

Aujourd'hui, avec la crise de l'environnement, Jonas voudrait qu'on réapprenne à avoir peur. Ainsi, en plus des peurs qui nous concernent singulièrement (qui deviennent d'ailleurs des peurs inférieures devant l'enjeu de la sauvegarde de l'humanité), nous devons aussi et en priorité même avoir peur pour l'avenir de l'humanité.

Toutefois, s'il est naturel et humain d'avoir peur, Jonas pense qu'au-delà de la peur passive qui peut nous habiter à notre insu face à un danger soudain ou même futur, cette peur pathologique (panique) qui s'empare de nous, nous affole devant l'imminence du danger et nous empêche d'agir correctement, il y a une peur active. Celle dans laquelle on s'installe par la connaissance issue de l'évaluation de la menace, la prudence dans la manœuvre ou simplement le recul judicieux devant le péril, devant l'horreur de la déformation.

Jonas distingue la peur sentiment pathologique, de l'heuristique de la peur lorsqu'il dit que *« la peur, qui tant de fois est le meilleur substitut de la vertu et de la sagesse véritable, peut jouer ce rôle ; mais ce moyen échoue face aux perspectives plus lointaines qui importent principalement ici*[499] » pour l'éthique du futur. La peur en tant que sentiment effectif éveillé par la présence d'un danger imminent, n'est pas efficace face à ce qui n'est pas encore un danger pour nous même. C'est pour cette raison qu'il préfère parler d'heuristique de la peur que de la peur elle-même.

Qu'est-ce que l'heuristique de la peur ? Par définition, l'heuristique est la science de la découverte des principes de la connaissance. Donc par heuristique de la peur, on peut entendre la découverte de la peur, ou plus précisément la découverte de quelque chose qui nous ferait peur. Si on parle de découverte de la peur, cela suppose qu'elle est recouverte d'un voile qu'il faut enlever pour la découvrir. Ce voile ici serait l'ignorance des effets lointains de notre pouvoir causal. Il faut donc mettre à nu les potentialités dangereuses contenues dans la technologie moderne pour la continuité de la vie. Mais pour mieux comprendre cette idée, il faut relever que la peur est un sentiment inspiré ou éveillé par la présence d'un danger, qu'il soit réel ou imaginaire. La particularité de ce sentiment, c'est qu'il nous met en alerte face à

[499] H. JONAS, *Le principe responsabilité, op. cit.*, pp.60-61.

quelque chose qui menace notre sécurité ou notre confort. On a peur lorsqu'on se sent menacé par un danger. L'heuristique de la peur signifie donc la découverte des dangers qui menacent les conditions de possibilités de vie sur la terre à long terme ou, pour utiliser un mot propre aux psychologies du développement personnel, on utilisera le terme de visualisation des dangers potentiels à venir. C'est donc une sorte de représentation mentale d'une situation, d'un évènement à venir qui joue le rôle d'un avertisseur. Le mot « heuristique » indique alors chez H. Jonas une faculté de connaissance, de découverte. « L'heuristique de la peur » semble alors signifier que la découverte ou la prise de conscience de l'horreur qui menace notre humanité éveille un sentiment de peur actif, analogue à celui que nous aurions éprouvé si nous étions nous-mêmes menacés par cette horreur. Tout se passerait alors comme si la découverte du danger ôtait le voile qui nous maintient dans une sorte de quiétisme, ou d'espoir dans le progrès technique. Ainsi la découverte conduit-elle à la peur, au sens où elle constitue un instrument de connaissance qui révèle que quelque chose doit être repensé. La peur devient alors un principe cognitif pour « *le savoir factuel des effets lointains de l'action technique*[500] ».

Dans le deuxième chapitre, Jonas aborde la question relative à la nature du fondement que requiert l'éthique en temps de crise environnementale. Il estime que le fondement qu'exige l'éthique par temps de crise environnementale doit être de nature philosophique. Toutefois, dit-il, bien que la recherche des fondement éthiques relève du domaine de la philosophie, c'est la science des prédictions qui doit fournir les données nécessaires à l'élaboration du fondement en vue ici. Car seule cette science permet d'imaginer l'ampleur des effets à venir de nos actions sur la nature et sur la qualité de vie qui doit être perpétuée. Par-là, Jonas entend fonder l'éthique non sur de pures spéculations, mais sur les faits scientifiques. C'est la science qui fournit le savoir des effets lointains possibles de nos actes présents dans la biosphère, et décrit les conséquences de ces actes sur les générations futures.

En se fondant sur la science des prévisions hypothétiques des effets des actes présents, Jonas trace une ligne de démarcation entre les éthiques antérieures du futur et l'éthique du futur qu'il a en vue ici dans ce livre. Autrement dit, le savoir qui fonde son éthique n'est pas simplement de la pure imagination, comme c'est le cas du savoir qui fonde l'éthique du futur en religion. La science s'oppose à la religion par son caractère expérimental, ainsi les expériences scientifiques ont le monopole de la vérification, ce qui leur confère un statut d'autorité en matière de savoir sur l'expérience religieuse, qui ne vit que par la force de

[500] H. Jonas, *Le principe responsabilité*, *op. cit.*, p. 65.

conviction du croyant. Donc les faits qui vont susciter et nourrir la réflexion éco-philosophique de Jonas ont, en droit comme en fait, l'autorité scientifique que l'homme ne peut révoquer raisonnablement.

Même si ce savoir n'est qu'un savoir prévisionnel, son caractère scientifique ou la base scientifique sur lequel il se fonde pour extrapoler des effets possibles le rend valide, car les prévisions ne signifient pas improbabilité, mais possibilité ; ce qui est annoncé ou décrit peut tenir lieu de signe avant-coureur des évènements futures possibles. Ainsi, « *toutes les prédictions quantitatives et les extrapolations sont pour l'heure encore incertaines, même dans les domaines particuliers, sans mentionner leur intégration dans l'ensemble écologique, à supposer que celle-ci puisse jamais faire l'objet d'un calcul*[501] », leur valeur heuristique n'en demeure pas moins instructive. Les prévisions serviraient de vue anticipatrice des choses futures. Les prévisions météorologiques s'inscrivent dans cette logique des prévisions hypothétiques à laquelle Jonas se réfère pour établir l'autorité du fondement de l'éthique en vue ici. Même si à la différence des prévisions météorologiques dont la scientificité est prouvée, alors que celle des prédictions futurologiques ne le sont pas, il reste néanmoins que la caractéristique prédictive implique une logique de précaution. Ces prévisions nous donnent par extrapolation imaginative accès à la connaissance des états futures de la biosphère et de la qualité de vie auxquelles auront droit les générations futures. Elles nous révèlent les possibles scénarios atmosphériques qui auront lieu au cours des siècles à venir sous le puissant règne de la technologie.

Le scénario le plus accablant est celui de la destruction de la vie humaine sur terre à cause de la destruction de la biosphère par les manipulations dangereuses du pouvoir technique dont est maintenant doté l'homme. Jonas dit qu'il ne s'agit pas simplement de défendre l'évidence affective d'une proposition comme celle que l'avenir de l'humanité et de la planète doit nous tenir à cœur, mais de la préférence d'un tel avenir par rapport à tel autre. Il s'agit donc de justifier la préférence accordée à l'avenir que nous estimons être digne pour les générations futures. Pour cela, il estime que le savoir prévisionnel doit nous faire découvrir le principe qui justifie une préférence de l'humanité future. Le savoir prévisionnel apparaît comme un dévoilement de la menace ou des périls à venir. Pour cette raison Jonas estime que la première obligation de l'éthique d'avenir est de se procurer une idée des effets lointains de notre pouvoir technique. Il ne s'agit pas pour lui de faire une description des scénarios que réserve l'exploitation de notre pouvoir technique sur la nature, mais de

[501] H. JONAS, *Le principe responsabilité, op.cit.*, p. 351.

construire une image de ce qu'il faut préserver pour l'avenir afin de déterminer la déformation qu'il ne faut pas que cette image subisse. Ainsi le dévoilement de la menace nous fait découvrir la déformation de notre image de ce qu'est l'homme. Image que nous voulons préserver contre cette déformation possible à l'avenir. La peur de la déformation devient donc le principe à partir duquel l'éthique de la responsabilité doit être fondée.

Certes ce n'est pas le savoir de l'expert, ni même du scientifique, mais un savoir somme toute important, car il permet de se faire une image apocalyptique de l'avenir si la tendance progressiste n'était pas inversée et par là même de faire prendre conscience à l'homme de l'image de l'homme qu'il faudrait préserver contre la menace de défiguration à laquelle elle est confrontée. S'il apparaît évident que la puissance technique engendre de nombreux problèmes économiques, politiques sociaux, etc., c'est plutôt sur les questions éthiques que s'oriente le propos de Jonas, puisque celles-ci doivent guider et orienter les politiques économiques, sociales etc. L'auteur s'attelle donc à élucider les énigmes du progrès et à tirer les conséquences éthiques de ce progrès à long terme.

Si dans un premier temps l'auteur s'insurge contre la déformation de la nature par l'homme, cette critique porte deuxièmement sur la probable défiguration de l'image de l'homme par la biotechnique. En effet, Jonas constate avec amertume que la puissance que l'homme acquiert sur la nature n'a pas seulement la nature pour cible, car en tant qu'être naturel, il est lui-même au sein de cette nature, et donc aussi soumis à sa propre puissance. Ce qui est mis en jeu, c'est l'image et la vraie nature de l'homme, une image qu'il faudrait préserver de la déformation. Une image correspondant à la vraie nature de l'homme que ces nouvelles applications biotechnologiques pourraient modifier, ce contre quoi alerte Jonas. Cela d'autant plus que la différence fondamentale entre les applications technologiques sur des objets inertes et sur les organismes consiste en ce que sur les premiers, il existe la possibilité de réversibilité[502], alors que sur les seconds, les applications sont irréversibles. D'où la nécessité pour Jonas de donner une place privilégiée à l'aspect cognitif dans l'éthique qui est recherchée ici. Dans *Pour une éthique du futur*, il pose clairement que le savoir qui est requis pour l'éthique du futur est double : « *objectivement une connaissance de cause physiques ; subjectivement, une connaissance des fins humaines. L'éthique de l'avenir, […] a besoin de cette futurologie – projection au loin, selon la méthode scientifique, de ce à quoi notre agir d'aujourd'hui peut conduire par un enchaînement de cause à effet -, pour*

[502] Jonas ne fait pas allusion ici à l'exploitation d'un espace naturel, à l'exemple d'une mine de charbon que l'exploitation peut épuiser de façon irréversible, mais à la construction d'artefacts qu'on peut modifier jusqu'à obtenir le produit souhaité.

s'occuper de l'avenir non pas en aveugle, mais en gardant les yeux ouverts[503] ». Et dans Le principe responsabilité, cet aspect cognitif, Jonas le découvre dans les lueurs de la menace.

> C'est seulement dans les premières lueurs de son orage qui nous vient du futur, dans l'aurore de son ampleur planétaire et dans les profondeurs de ses enjeux humains, que peuvent être découverts les principes éthiques, desquels se laissent déduire les nouvelles obligations correspondant au nouveau pouvoir. Cela, je l'appelle « heuristique de la peur ». Seule la prévision de la déformation de l'homme nous fournit le concept de l'homme qui permet de nous en prémunir.[504]

L'idée du mal à redouter doit procéder d'une science des prédictions hypothétiques, une « futurologie comparative ».

Cette futurologie comparative procède par l'examen des prédictions des effets lointains de l'action technique sur les états futurs de l'homme et du monde comparés aux états actuels relativement à l'action présente, dont la causalité prolongée en pensée permet d'extrapoler ces états futurs comme la conséquence certaine ou possible de l'action technique présente. Sur les questions de prédictions et prévisions des effets futurs de la technique, la vérité qu'on atteint est l'affaire du savoir scientifique. C'est donc le savoir scientifique lui-même qui fournit des données sur les possibles effets lointains de la technique. En tant qu'étude générale sur une situation donnée à partir de certains éléments concrets, ou même seulement hypothétiques, la prévision est la science de la description de l'évolution d'un fait dans le temps futur. Bien qu'elle ne soit pas une science exacte, mais seulement une science des possibilités, la prévisibilité joue un rôle très important dans la recherche de Jonas, puisqu'elle décrit les possibilités des états futurs de l'homme et du monde suivant la courbe de la puissance technologique.

Comme il le dit lui-même, « *le simple savoir des possibilités qui certes est insuffisant à la prédiction, suffit parfaitement aux fins d'une casuistique heuristique*[505] ». Cette description est ici de la plus haute importance, car elle donne à voir l'image de l'homme et du monde qu'il faut préserver par opposition à l'image prédictible sous l'influence de la technologie. Elle permet donc de se faire une image du malheur à venir, comme s'il était présent. Il faut donc premièrement se procurer une image de l'avenir à partir des états futurs

[503] H. JONAS, *Pour une éthique du futur*, trad. S. CORNILLE et P. IVERNEL *op.cit.*, pp.70-71.
[504] H. JONAS, *Le principe responsabilité*, *op.cit.* p.16.
[505] *Id.* p.70.

extrapolables de l'homme et du monde, issus des prévisions hypothétiques des effets lointains des actions présentes de la technique.

Jonas a une impression comparable à celle d'un navigateur qui constate d'après la boussole que la direction dans laquelle la technique est entrainée à toute vitesse s'écarte de beaucoup de la direction qu'elle devrait suivre, qu'il faut donc changer de direction au risque de se perdre totalement. Ce qui sert de boussole à Jonas, ou qui selon lui doit servir de boussole pour naviguer dans cette vaste mer qu'est la technologie, c'est l'anticipation de la menace elle-même. Dans la mesure où une boussole est un instrument qui permet de s'orienter, si on s'en sert, c'est qu'on ne connait pas le lieu où l'on va. Si Jonas a besoin d'une boussole pour s'orienter dans sa recherche, c'est parce que les questions relatives au seuil qu'il ne faudrait pas atteindre pour que la situation ne dégénère pas en catastrophe irréversible n'offrent pas de réponses exactes. Par exemple, aux questions suivantes : quels dangers courons-nous ? À partir de quel seuil ou de quelle taille un risque majeur apparaît-il dans l'ensemble du climat à cause de nos activités industrielles et de notre capacité technique ? Dans l'ignorance provisoire des réponses à ces questions, la prudence serait requise.

Anticiper la menace c'est faire preuve de prudence en évitant des comportements à risques. Selon Jonas, en effet, le savoir doit jouer un rôle important pour la nouvelle éthique, il doit pouvoir se hisser à la hauteur de l'ampleur causale de l'agir humain. Cependant le savoir dont il est question ici est un savoir prévisionnel, et en tant que tel ne peut réellement pas être à la hauteur du pouvoir d'action de l'homme en temps réel. C'est pourquoi l'auteur affirme que reconnaitre l'ignorance du gouffre entre la force du savoir prévisionnel et le pouvoir du faire devient une partie de l'éthique qui doit enseigner le contrôle de soi toujours plus nécessaire de notre pouvoir excessif[506]. Dans la mesure où le savoir requis pour la nouvelle éthique est limité par rapport à la capacité du faire de l'homme, l'auteur estime que pour être à la hauteur, ce savoir doit nous venir de la visualisation des états futurs imaginables à partir des premiers effets néfastes résultant de la technique. Du point de vue de la connaissance, ce n'est plus le savoir des effets à court terme de nos actes qui est requis, mais celui des projections à long terme. Et pour se procurer ce savoir, il faut recourir à la peur de la déformation de notre image de l'homme.

L'heuristique de la peur, est une disposition d'esprit dans laquelle le sujet humain doit s'installer volontairement dans une sorte de visualisation des périls apocalyptiques à venir, de

[506] *Id*. p.33.

façon à ce que ces états futurs possibles, produisent sur lui un sentiment semblable à celui qu'un danger qui nous menace nous-même éveille. L'heuristique de la peur suppose donc que l'ignorance des menaces nous installe dans une position de sécurité dans laquelle on n'est pas en alerte, alors que la visualisation du danger nous alerte par empathie tout comme s'il nous menaçait nous-mêmes. Mais pourquoi Jonas appelle-t-il cette visualisation de la peur au service du principe responsabilité ?

10.1 L'heuristique de la peur comme principe moral

Dans *De l'éthique environnementale à la dialectique réflexive*, Ndong Essono qui aborde la dimension affective et sensible de l'éthique de Jonas, souligne que chez Jonas, la peur est le sentiment et l'objet du devoir moral. En effet, Jonas affirme que l'erreur de la théorie morale réside dans le fait qu'elle se soit attachée dès les débuts, à déterminer premièrement nos désirs, au lieu de donner la primauté à nos craintes. Finalement, avec cette démarche, la théorie morale aurait oublié de préserver ce qui nous tient réellement à cœur, c'est-à-dire le bien. Car dans le désir, la primauté est donnée à l'instant, alors que dans la crainte de perdre ce qui nous tient à cœur, on donne la primauté à l'avenir.

Pour expliquer cette posture de Jonas, Ndong Essono commence par étudier les raisons pour lesquelles la peur est souvent discréditée alors que le courage est loué, peut-être trop aveuglément, puisque son envers peut être de l'étourderie ou de la témérité. D'ordinaire, le courage est incontestablement source de richesse dans les comportements qui régissent la vie communautaire. Car l'exigence de vérité, le sens de l'effort, le dévouement, la loyauté et la solidarité sont autant de qualités qui ne tolèrent aucune attitude de fuite ni en avant ni en arrière dans une vie collective, mais exigent le courage de faire face aux épreuves. Mais le regain de courage, chaque fois un peu plus, ne manque pourtant pas d'ambiguïtés. Une passion pour l'héroïsme peut s'avérer dangereuse à plus d'un titre. En réalité, pour peu qu'il soit mal exploité ou mal dirigé, le courage excessif peut engendrer toutes sortes d'effets pervers, et se dissiper dans d'inutiles prouesses.

Le courage, beaucoup plus que la peur, peut facilement prêter son concours à des actes non conformes au devoir moral, voire suicidaires – à l'instar du terrible phénomène de *kamikaze* pratiqué dans le contexte terroriste. Ainsi, avec une tendance manifeste pour le courage, la violence peut envahir le tissu social puisque le fait est qu'après une accumulation importante d'énergie, les sujets épris de courage sont gravement tentés de braver toute

situation afin de se donner les moyens d'acquérir du prestige. Tout se passe donc comme si, en célébrant le courage, une fatalité venait immédiatement le dénaturer, comme s'il n'était pas possible de profiter des bienfaits du courage sans du coup s'exposer à ses dérives.

Mais en faisant la part des choses, le faux courage serait dévoyé tandis que le courage authentique serait caractérisé par une adhésion aux valeurs morales. Ce courage-là ne se dissocie pas en réalité de la peur puisque, sans elle, il manquerait de signification. Le courage va se définir dans cette perspective comme la peur d'avoir peur. La peur ne s'oppose donc pas radicalement au courage dans le sens où l'absence de peur exprimerait d'emblée le courage. Car celui qui n'éprouve pas de peur n'a aucun moyen de se montrer courageux. En revanche, il est courageux de se saisir de la peur pour se rappeler les véritables contours qui délimitent raisonnablement notre seule volonté, car la dose du courage se mesure réellement dans les proportions de l'effroi et du tourment ressenti devant le spectre de toute absurdité. Autrement dit, ce sont les circonstances effroyables, les dangers horribles de la vie qui révèlent le courage de l'homme courageux ; sans ces épreuves on ne dirait de personne qu'il est courageux. Comme le dit Aristote, une disposition morale ne devient vertu que si elle existe en acte, c'est-à-dire si elle s'actualise à l'occasion d'une crise ou d'un évènement qui la sollicite. En l'absence donc de la peur, on ne parlerait pas de courage, puisque celui-ci ne se déploie que face à une situation terrifiante. Les élans de courage ont besoin d'une occasion, d'une difficulté pour exister en acte, c'est-à-dire pour déployer un comportement courageux. Personne en effet, dit Aristote, n'endure plus intrépidement le danger que l'homme courageux. L'homme courageux n'est donc pas sans peur, mais montre son courage dans les circonstances où l'on peut faire preuve de cette valeur.

De la sorte, la peur sert donc de véritable instrument de mesure dans l'effectivité d'un acte que quiconque accomplira courageusement pour se défaire d'une situation qu'il trouve incommode. À ce propos Aristote disait que :

> L'homme courageux est à l'épreuve de la crainte dans les choses autant qu'homme peut l'être. Aussi tout en éprouvant même de la crainte dans les choses qui ne sont pas au-delà des forces humaines, il leur fera face comme il convient et comme la raison le demande, en vue d'un noble but, car c'est là la fin à laquelle tend la vertu […]. Celui donc qui attend de pied ferme et redoute les choses qu'il faut, pour une fin droite, de la façon qui convient et au moment opportun, ou qui se montre confiant sous les mêmes conditions, celui-là est un homme courageux (car l'homme courageux pâtit et agit pour un objet qui en vaut la peine et de la façon qu'en exige la raison […] Par conséquent c'est en vue d'une fin noble que l'homme courageux fait face aux

> dangers et accomplit les actions que lui dicte son courage). De tous ceux qui, en ce domaine, pèchent par excès, l'un pèche par manque de peur […] ce pourrait être une sorte de maniaque ou d'être insensible s'il n'avait peur de rien […] L'autre, qui par excès de confiance en soi dans les choses redoutables, est un téméraire […] l'autre, enfin, qui pèche par excès de crainte est un lâche ([507]).

Ainsi qu'on le comprend avec ce propos d'Aristote, la peur ce n'est pas la lâcheté, et le courage ce n'est pas la témérité : le courage est une attitude méditée par rapport aux choses qui inspirent confiance et celles qui inspirent la crainte dans certaines circonstances, mais se prouve toujours dans les choses qui inspirent la crainte. Souvent donc interprétée comme signe de faiblesse, un sentiment que chacun peut ressentir comme une sorte de néant ou de passion honteuse, un vide qui fait frémir, la peur devrait être estimée dans le contexte de la crise environnementale, comme un atout, une qualité que notre propre puissance nous recommande de mettre à l'honneur. La peur provient des causes d'ordre affectif, c'est un sentiment qui nous lie à tout ce qui incombe à notre responsabilité. Il s'agit précisément d'aborder désormais la peur comme un vecteur de sagesse. Autrement dit, la peur nous recommande de ne pas être téméraire. Dans le cadre de l'éthique environnementale, la témérité dont la peur doit nous protéger, c'est l'aveuglement en la croyance que le progrès est toujours synonyme d'amélioration des conditions de vie.

Certes, Jonas affirme qu'au principe Espérance d'Ernst Bloch, il oppose le principe Responsabilité et non le principe Crainte, mais pour lui, il est évident que la crainte fait partie de la responsabilité tout autant que l'espérance. Elle conduit à s'interroger, non pas sur la vie qui est une donnée, mais sur tout ce qui peut l'affecter à l'avenir. C'est pourquoi elle concerne, dans la palette des outils technologiques actuels, tout ce qui pourrait affecter la postérité et déformer le devenir historique. Du coup, la peur fonde ce devoir moral de veiller à ce qui devrait faire peur, à ce qui est fragile et requiert de craindre le malheur, ce qui pourrait faire frémir, notamment sur le long terme.

Il est clair que pour Jonas, l'homme qui désire est confiant, alors que celui qui craint est méfiant. La différence qu'il établit entre le désir et la crainte, c'est que le premier obéit à l'attrait et est accompagné de plaisir, alors que la crainte est dictée par le danger et est accompagnée de peine, même s'il arrive qu'avoir déjoué le danger peut procurer un immense plaisir. Ce qu'il admet implicitement, c'est que dans un état de désir, on va vers la chose

[507] ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque :* nouvelle traduction avec introduction, notes et index par J. Tricot, Paris, 1994, III, 10, pp.160-162.

désirée avec beaucoup d'entrain à tel point qu'on laisse tomber nos défenses puisqu'on se sent en sécurité vis-à-vis de la chose désirée. Alors que dans un état de crainte, on est en permanence sur nos gardes, on redouble de vigilance pour éviter le danger, en un mot, on reste prudent. C'est pour cela que face au danger qui menace l'humanité d'extinction, Jonas estime que la peur serait bien meilleure conseillère que les désirs. La première obligation est donc de s'imprégner du possible malheur à venir grâce aux prévisions faites. Comme nous l'avons déjà souligné, la première obligation de l'éthique d'avenir est d'imaginer le malheur à venir comme s'il était présent, comme s'il nous affectait nous-mêmes. Cette représentation « *devrait éveiller le sentiment adéquat pour nous inciter à l'action dans le sens de la responsabilité*[508] ». En quoi la crainte est-elle préférable au désir ou en quoi est-elle meilleure conseillère que le désir ?

À cette question, Jonas répond sans détour que *« nous ignorerions le caractère sacré de la vie si l'on ne tuait pas et que le commandement « tu ne tueras pas » ne faisait pas apparaître ce caractère sacré*[509] ». Cela veut dire que la vie ne serait pas sacrée, s'il n'y avait pas la possibilité de l'ôter. D'ailleurs n'a -t-on jamais entendu dire qu'on n'appréciait jamais autant la vie qu'à l'article de la mort ? Ce qui donne donc à la vie, son caractère sacré, c'est la possibilité de sa négation : la mort. D'une façon générale, le bien n'est dévoilé que par la menace de sa négation. De même que nous ignorerions la valeur de la vie s'il n'y avait pas la mort, de même aussi, nous ignorerions la valeur de la vraie nature de l'homme s'il n'y avait pas menace de sa déformation. Au-delà donc de la seule considération d'attitude de faiblesse qu'on lui prête trop souvent, la peur est susceptible de rendre conscient d'une réalité qui nous préoccupait moins. Elle n'affaiblit nullement l'individu dans ce cas, mais le complète en dévoilant certains de ses manquements. De ce point de vue, la peur constitue une forme de notre liberté et acquiert une dimension spirituelle. En ressentant la peur, les individus font l'expérience du prix de la vie, la faiblesse reconnue dévoile la valeur de ce qui fait objet de mise en garde. La peur donne ainsi sens au monde et rejoint le courage, comme nous l'avons mentionné plus tôt.

Jonas écrit à ce propos que « *c'est seulement la prévision d'une déformation de l'homme qui nous procure le concept de l'homme qu'il s'agit de prémunir et nous avons besoin de la menace contre l'image de l'homme pour nous assurer d'une image vraie de l'homme grâce à la frayeur émanant de cette menace*[510] ». C'est la menace de perdre quelque

[508] H. JONAS, *Pour une éthique du futur*, trad. S. CORNILLE et P. IVERNEL, *op.cit*., p.101
[509] H. JONAS, *Le principe responsabilité*, *op.cit*. p.65.
[510] *Id*. p.66.

chose qui nous fait prendre conscience de la valeur et de l'importance de cette chose. En effet, l'homme reconnaîtrait plus facilement le malheur que le bonheur et d'une certaine façon, il est moins sujet à débat, alors que le bonheur, lui, sera plus relatif aux attentes de chacun. Ce qui caractérise le mal, c'est la contrainte qu'il exerce sur l'homme, alors que le bien est plus discret, et généralement on n'en prend conscience qu'en présence de la menace du mal. Par rapport au mal nous ne sommes pas dans l'incertitude ; alors que la certitude par rapport au bien, nous ne l'obtenons en règle générale que par le détour du mal. Le malheur est donc humainement plus disposé à ne point faire objet de divergence. En d'autres termes, ce qui est reconnu comme pénible s'impose généralement à tous sans connaître trop de désaccord d'opinions. Ainsi, la peur ou la crainte du mal devient en soi un facteur attisant la recherche du bien-être. La douleur avec laquelle le mal se vit étant immédiate, il est alors certain qu'il ne passera pas inaperçu. Contrairement au bien ou à l'état de joie dont nous n'avons la certitude~~,~~ que par son détournement, donc par la menace de leur négation.

Les choses auxquelles nous tenons n'acquièrent de la valeur que par la menace de leur négation. On fait l'éloge de la santé parce qu'on redoute les misères de la maladie, celui de la paix parce qu'on redoute les misères de la guerre. Autrement dit, une valeur n'est posée que par rapport à ce qu'elle rejette et qui menace en contre partie de la détruire. Et le bien lui-même n'est recherché que pour éviter au mal d'advenir. Tant qu'on n'a pas fait l'expérience de la misère, ou qu'on ne l'a pas vue autour de nous, on ne la redoute pas et en même temps, on n'a pas conscience que son absence est un bien. En ce sens, M.-G. Pinsart dit qu'« *on peut fort bien vivre sans le bien suprême mais non en compagnie du mal suprême*[511] », exprimant par-là l'idée selon laquelle nous avons plutôt intérêt à consulter, en tout lieu et en priorité, dans nos entreprises, les conséquences de nos actes par rapport à nos attentes. Selon l'expression de Jonas il vaut mieux pronostiquer sur nos aléas avant de nourrir nos convoitises, bref consulter nos craintes avant nos désirs. Ce qui inspire la peur ou la fait naître, c'est une situation d'épouvante.

Une situation méconnue est à ce titre inexistante. C'est sans doute pour cette raison qu'Adam et Eve n'ont pas su apprécier le paradis parce qu'ils n'avaient pas encore vu le spectacle de la misère et qu'ensuite seulement, après avoir séjourné dans des conditions misérables, ils ont recherché activement le paradis. S'ils avaient eu conscience que leur situation était paradisiaque, ils ne se seraient pas laissé tenter par l'idée qu'un autre état de chose serait pour eux le progrès. C'est seulement à partir du moment où les conséquences de

[511] M.-G. Pinsart, *Jonas et la liberté*, *op.cit*., p.174.

leurs actes ont commencé à miner leur existence, qu'ils ont réalisé que la situation précédente était meilleure que celle dans laquelle l'expérimentation de l'idée du progrès les a propulsés. En assumant le risque interprétatif, nous disons que dans la perspective de Jonas, c'est la menace de la négation qui donne aux choses leur prix et leur valeur. C'est la menace qui révèle la valeur de ce qui nous tient à cœur. Mais comment la menace de la négation du bien éveille-t-elle la conscience de la valeur du bien ?

Jonas estime que l'homme connait de façon immédiate et certaine le mal qu'il ne veut pas, mais n'a pas la certitude de ce qu'il veut. Le vouloir est médiatisé par le répugnant, le dégoûtant, alors que le répugnant n'a pas besoin de médiateur pour se faire connaitre. C'est pour cette raison que *« la philosophie morale doit consulter nos craintes préalablement à nos désirs, afin de déterminer ce qui nous tient réellement à cœur*[512] *»*. Le problème de la philosophie morale tel qu'on le perçoit à travers ce qui précède, est de déterminer ce qui tient réellement à cœur à l'homme sous le poids de la menace. C'est en situation de tribulation que l'homme réaliserait ce qui lui tient vraiment à cœur alors que dans les moments de joie, il serait dans une sorte de quiétude aveugle qui lui fait oublier ce à quoi il tient réellement. C'est sans doute pour cette raison que le sage Salomon, dans le livre d'Ecclésiaste 7 : 2-4 écrit qu'il vaut mieux aller dans une maison de deuil que d'aller dans une maison de festin ; parce que c'est là la fin de tout homme et les vivants doivent prendre cela à cœur. Mieux vaut la détresse que le rire, car la tristesse du visage rend le cœur meilleur. Le cœur des sages est dans la maison des deuils, mais le cœur des insensés est dans la maison de joie. Les facteurs psychologiques interviennent ici même, car en mettant l'accent sur la tristesse il s'agit de faire prendre conscience de ce qu'il adviendra de l'humanité si elle continue à se laisser séduire par les moments de réjouissance qui inhibent toute faculté de remise en cause. Les moments de tristesse auraient l'avantage d'être des moments de vives interpellations, de remise en question et de réajustement dans l'action. La vulnérabilité qu'ils nous dévoilent rend plus attentif à ce qui a réellement de la valeur pour nous. La tristesse a un impact psychologique en ce qu'elle exerce son influence rétrospective sur la manière de penser et d'agir. Les moments d'affliction apparaissent ici comme le cadre idéal d'un enseignement fort précieux par rapport à notre condition que la situation représente, comme si dans l'obscurité la lumière peut mieux se donner à voir.

Il apparaît donc que l'on ne trouve le bien qu'en identifiant ce qu'on redoute le plus, car seulement dans cette perspective, on entreprend tout ce qu'il sera nécessaire de faire, pour

[512] H. JONAS, *Le principe responsabilité, op.cit.* pp.66-67.

éviter que le risque se transforme en catastrophe. Ou ce qui revient au même, on ne conserve le bien que parce qu'en redoutant le mal, on met tout en œuvre pour éviter qu'il se produise. Ce qui implique une capacité d'anticipation, mais avant cela, une capacité d'identifier le mal à partir de nos craintes. Ainsi Jonas pose que la crainte est antérieure au désir et le révèle. Nous ne connaissons pas nos désirs en prêtant attention à leur surgissement, mais en craignant la négation d'une chose, nous savons par-là que nous désirons sa conservation[513]. L'erreur de la philosophie morale telle qu'elle s'est développée depuis l'antiquité, est donc d'avoir enseigné à consulter nos désirs dans la recherche du bien, alors que la crainte serait un bien meilleur guide dans cette quête du bien.

Pour nous qui sommes éduqués avec la morale judéo-chrétienne, on ne peut manquer de constater que le savoir prévisionnel, auquel Jonas donne le rôle d'alarme dans son texte, est pensé sous la forme apocalyptique, c'est-à-dire une sorte de vision des tribulations à venir. Les prévisions jouent ici le rôle de l'apocalypse[514] dans la Bible. Une lecture typologique du discours environnemental permet, en dépit de la variabilité des postures adoptées, de fonder l'unité du discours écologique sur des pronostics apocalyptiques. Le terme apocalypse du grec *apokalupsis* évoque « l'action de révéler ce qui était caché ou inconnu », sa racine *apokalupto* signifiant « découvrir, dévoiler ce qui est voilé ou recouvert ». Remarquons que cette signification est toujours associée aux révélations des catastrophes graves, bien que l'apocalypse ne soit pas écrite en vue d'effrayer, mais pour informer et instruire, on constate cependant que les descriptions de l'avenir que les textes apocalyptiques proposent s'inscrivent dans un registre d'horreur. De sorte que le mot apocalypse traduit directement dans l'entendement humain les tribulations plutôt que la révélation, sans doute parce que l'apocalypse de Jean est une révélation des choses cachées dont le contenu est terrifiant, ou suscite une peur diffuse. Il s'agit donc, à travers les prévisions, de décrire une situation de grande tribulation à venir, afin d'éveiller la conscience aux possibles dangers qui menacent d'advenir, si rien n'est fait pour endiguer leur réalisation. À ce propos la comparaison des discours apocalyptiques théologiques et écologiques telle que l'a faite Anne Primevasi citée par Hicham-Stéphane Afeissa est bien éclairante. Elle constate en effet que :

---

[513] H. JONAS, *Le principe responsabilité, op.cit,* p. 67, note.

[514] Il est intéressant de noter ici que le texte de Hicham-Stéphane Afeissa sur l'unité du principe du discours apocalyptique est très édifiant, en ce qu'il propose une définition substantielle de ce genre littéraire qui permet de déterminer la teneur et la portée de l'affinité entre discours apocalyptiques bibliques et discours apocalyptiques écologiques. On peut résumer la définition qu'il donne de l'apocalypse pour en faire une définition commune des discours apocalyptiques ainsi : genre littéraire révélateur, dévoilant une réalité qui vise à interpréter les circonstances présentes à la lumière du futur, pour influencer à la fois la compréhension et le comportement de l'audience. P. 142.

> Les théologiens et les écologistes partagent d'emblée un même instrument interprétatif : l'usage de l'imagerie apocalyptique […] pour communiquer leurs idées au sujet de l'état présent et futur du monde. Une apocalypse, qu'elle soit écologique ou biblique, décrit le désastre et le jugement actuel en relation avec des actions passées, des solutions à venir ou des désastres consécutifs. […] Au regard de l'expérience actuelle de désorientation et d'anomie de leur communauté, des réponses immédiates et radicales à un état actuel sont recherchées et avancées. Tous deux parlent du sein d'une communauté menacée, et tous deux en appellent à une action immédiate (impliquant une repentance et un changement de mode de vie) et placent leur espoir dans l'avenir, tout en mettant en garde dans le même temps contre le jugement qui sévit actuellement ([515]).

Pour Jonas qui est éduqué par la tradition juive et chrétienne, la référence au registre apocalyptique n'est pas un hasard. Il connait la fonction du recours à l'apocalypse dans le cadre de la pensée religieuse issue de la tradition judéo-chrétienne. Fonction qui est d'inciter à la vertu par la crainte eschatologique. Le psalmiste ne dit-il pas que la crainte de Dieu est le commencement de la sagesse[516] ?

Or, Dieu, c'est le bien, la valeur qu'il ne faut pas profaner. Celui qui a peur de Dieu, est incapable de se rendre coupable de blasphème, d'impiété et adopte une attitude de vénération à l'égard de Dieu. De même, lorsque Jonas recommande de s'installer dans une peur à caractère éthique, une peur qui a peur de l'horreur de la déformation, il invite donc à adopter une attitude de respect à l'égard de l'image qu'il faut préserver. Ainsi donc du point de vue de l'éthique du futur que Jonas a en vue ici, la crainte de la déformation devient le commencement de la sagesse, donc de sa préservation. De ce point de vue, c'est la peur de ce qu'on risque en surexploitant technologiquement aujourd'hui notre environnement naturel qui fait désormais passer au crible de la raison le rapport de la liberté à la nécessité. Jonas estime que « Nous devons nous faire peur » ; cela nous permettrait de parvenir à combattre certaines de nos attitudes, car le primordial aujourd'hui, si ce n'est l'indispensable, se trouve dans ce à quoi nous renonçons plutôt dans ce que nous faisons depuis toujours.

Jonas élève clairement la peur au rang de vertu préliminaire. Son ambition, à travers l'heuristique de la peur, est clairement que l'homme soit pris de peur en visualisant les descriptions de l'état à venir de la biosphère sous le règne de la technologie moderne. Le rôle assigné à l'imagination est fondamental : *« le malum imaginé doit assumer le rôle du malum*

[515] H.-S. AFEISSA, *La fin du monde et de l'humanité : essai de généalogie du discours écologique*, 1re édition, Paris, Presses universitaires de France, 2014, p.146.
[516] David, *Psaume* 111 :10.

éprouvé et cette représentation ne s'impose pas automatiquement, il faut se la procurer délibérément[517] ». La représentation de l'apocalypse environnementale doit jouer le rôle de la réalité même, ce n'est pas une imagination de type fantaisiste, mais une visualisation de la réalité à venir à laquelle exhorte Jonas. Sachant que les représentations ont un pouvoir de persuasion, Jonas estime que l'homme doit se faire une représentation de la biosphère sous le règne de la technique pour être capable de comprendre le danger que celle-ci représente pour la vie humaine. Dans un sens similaire Anders exhortait à l'éducation de l'imaginaire moral, entendu par-là, comme la capacité de se représenter les dangers à venir afin d'infléchir la courbe de l'histoire. Cette éducation à l'imaginaire s'inscrit dans le souci de Jonas de réduire l'écart entre le pouvoir factuel de l'homme et sa capacité de visualisation. C'est surtout une éducation qui vise à éveiller en l'homme la capacité de se représenter la vie, non pas uniquement sous l'angle de ses capacités factuelles présentes, mais sous l'angle des mêmes capacités dans le futur. On peut utiliser l'image de l'agriculture pour traduire cette idée au sens où celle-ci nous donne à voir la récolte future dans la graine semée présentement. Autrement dit, l'homme devrait être capable de se représenter ce que son action actuelle produira dans le futur, afin qu'il ne se laisse disposer qu'à planter des bons grains. Or, l'homme n'est pas capable d'une telle opération, voilà pourquoi conscient du décalage entre ce que les hommes ont appris à faire et ce qu'il sont capables de se représenter , d'imaginer et d'éprouver, Anders appelle de ses vœux une éducation de l'imagination morale qui nous rende à même de « *surmonter le décalage, d'ajuster la capacité et l'élasticité de notre imagination et de nos sentiments à la disproportion de nos propres produits et au caractère imprévisible des catastrophes que nous pouvons provoquer, bref, à mettre nos représentations et nos sentiments au pas de nos activités*[518] ». Car en apprenant à imaginer le pire, renchérit Hicham-Stéphane Afeissa, nous nous rendons par-là même capables de ressentir une peur à la mesure du danger qui pèse sur nous. Avoir peur afin de survivre.

H. Jonas précise que la peur dont il sollicite ici le conseil n'est pas une peur de type pathologique, qui survient de l'extérieur et vous saisit à votre insu, mais une peur de type spirituel, qui vient de l'intérieur, puisque le sujet s'y installe lui-même, par responsabilité. Ce qui distingue la peur, celle qu'on rencontre dans le propos de Sartre, une crainte liée à la banalité affligeante de notre existence, de la peur issue de l'heuristique du futur, qui est une responsabilité anticipatrice. On peut établir une relation fonctionnelle entre le principe

[517] H. JONAS, *Le principe responsabilité, op. cit.*, p.68.
[518] H.-S. AFEISSA, *La fin du monde et de l'humanité : essai de généalogie du discours écologique*, 1re édition, Paris, Presses universitaires de France, 2014, p.61.

responsabilité et l'heuristique de la peur. En effet, dans la mesure où la subjectivité est plus intense chez l'homme, l'expression première de la subjectivité, le souci ou l'angoisse ne peut qu'être plus vive chez l'homme que chez les autres. De sorte que, pour le fonctionnement du principe responsabilité, il est indispensable que le souci, catégorie première de l'être-là, soit mobilisé. Ce n'est que si l'homme devient capable de reconnaitre la présence du souci, sous la double forme de la préoccupation tournée vers les choses et de la sollicitude tournée vers autrui qu'il comprendra qui il est réellement. Or cette reconnaissance de soi-même passe par l'affect fondamental de l'angoisse qui nous fait éprouver l'inquiétante situation de notre être au monde.

10.2 L'heuristique de la peur et l'exercice du pouvoir

Pour cette question, le texte de Jean Greisch « L'heuristique de la peur ou qui a peur de Jonas », nous a beaucoup éclairé. Le début de ce texte est particulièrement intéressant, d'autant plus que la conceptualisation du concept fondamental mobilisé ici (la peur), se fait à partir d'un conte très célèbre des frères Grimm : « De celui qui partit en quête de la peur ». Le conte met en scène deux frères, l'aîné très « avisé et intelligent », et le cadet « sot et incapable d'apprendre ou de comprendre quoi que ce soit ». La sottise du cadet a sa racine dans un handicap curieux : incapable d'éprouver le moindre frisson, il ne sait pas avoir peur, il n'a peur de rien. Alors que son aîné, avisé et intelligent, reconnaît un danger ou une menace à travers l'indice somatique correspondant : la chair de poule (le frisson). Ce conte est très édifiant pour comprendre le sens du propos de Jonas.

En effet, il établit des relations évidentes entre la peur et l'intelligence ou plus précisément entre la peur et la prudence d'une part, et d'autre part entre la témérité et la sottise ou plus précisément entre la témérité et l'imprudence. Ce que l'auteur décrit à travers le comportement du cadet, semble indiquer qu'il souffre du syndrome d'Urbach-Wieth, qui est une maladie génétique qui rend les personnes qui en souffrent incapable de ressentir le moindre sentiment de peur face à un danger. Dans de telle conditions et c'est d'ailleurs ce que le conte met en scène, le cadet ne sait pas éviter des comportements imprudents, à risques, qui mettent sa vie en danger. Il ne sait pas à partir de quel seuil un comportement ou une action met sa vie en danger. L'intérêt de ce conte quand Jean Greisch l'exploite pour expliquer l'heuristique de la peur, est de faire ressortir clairement l'intérêt de la peur dans la conduite des affaires humaines, plutôt que son absence.

Ne dit-on pas habituellement que le peureux vit longtemps ? pour exprimer l'idée selon laquelle la peur éveille une sorte de prudence qui permet de prendre du recul face aux situations qui présentent un caractère menaçant. On considère la prudence comme un ensemble de précautions mis en place face à une menace, ou à une situation fâcheuse dont on voudrait empêcher qu'elle se produise. Mais si l'individu ne s'effraie devant rien, alors il est à prévoir qu'il ne lui viendra jamais à l'esprit de prendre des précautions. La peur dans ce cas joue donc le rôle de celui qui met en alerte et invite à la prudence. Elle peut, à juste titre, être considérée comme cette émotion qui fait accéder l'esprit à une sorte de pressentiment intuitif, lui permettant par précaution d'appréhender directement les insupportables conséquences d'une situation dangereuse. On peut alors dire que de façon courante, la peur apparaît comme un mauvais pressentiment devant une menace. Disons d'ailleurs qu'au niveau de tout sujet agissant, considéré singulièrement, la peur a une grande utilité pour l'organisme : elle captive l'attention et mobilise sa vivacité en lui signalant les fragilités de l'état de conscience. Autrement dit, la peur signale à l'organisme un risque déconcertant possible, c'est-à-dire une incertitude contenant la possibilité d'une perte dans l'ordre du bien-être humain. Jaspers cité par Hicham-Stéphane, écrit que,

> celui qui se soucie des dangers tels qu'ils sont reste maître de lui tandis que les représentations illusoires et l'aveuglement le mènerait droit à la perte. L'espoir et la crainte nous dirigent. Devant l'inertie générale il faut éveiller l'inquiétude. Non pas celle de nos intérêts particuliers, quoi qu'elle puisse nourrir l'autre – celle que doit nous inspirer le sort de l'humanité. […] Tant que la crainte existe, il reste une chance à l'homme de la surmonter. […] il faut fortifier cette crainte, elle est une raison d'espérer ([519]).

En ce sens, elle est un sentiment d'anticipation qui informe l'organisme d'un danger potentiel. De la sorte, la peur n'est pas concomitante au danger qui la suscite. Elle est certes causée par la chose effrayante qui est cause de frayeur, mais précède toujours cette dernière, ne serait-ce que de quelques secondes. La peur fonctionne alors comme un signal d'alarme, capable d'attirer l'attention sur ce qui menace notre sécurité ou notre confort. Dans cette perspective, la peur est un signe avant-coureur qui nous informe que quelque chose de néfaste risque d'arriver. Ce n'est donc pas ce qui se produit dans l'immédiat qui est véritablement le danger pour lequel la peur se déclenche, mais ce qui pourrait survenir dans un avenir plus ou moins rapproché. L'avantage de ce pressentiment est qu'il ôte au danger son caractère fatal puisqu'il nous prévient en éveillant dans notre imagination la portée des conséquences à venir et par là,

[519] *Id*., p. 59.

nous fait entrevoir les actions à mettre en place ou à éviter pour modifier l'issue de l'événement. Ces actions qui sont mises en place grâce aux stimulus donnés par ce pressentiment, sont ce qu'on appelle prudence.

Lorsque la peur s'empare de nous, que la réaction soit physique ou physiologique, il y a prise de conscience réelle de l'ampleur du risque que nous encourons, que cela soit légitime ou non, elle a au moins l'avantage de nous indiquer notre état face à certaines situations que nous interprétons comme périlleuses. Ainsi, quelles que soient les différentes réactions que peut susciter ce sentiment, les informations qu'elle fournit interpellent immanquablement la conscience informée. De ce point de vue, la peur pourrait s'avérer précieuse, voire indispensable à la vie des êtres vivants, dans la mesure où elle avertit de la présence possible d'un danger et prévient d'un risque éventuel encouru. Son impact non seulement nous offre alors la possibilité de développer une force de caractère à la mesure des écueils, mais nous permet aussi et surtout de nous prémunir contre toute éventualité à partir d'une projection de vue rationnelle.

C'est dans ce sens que Jonas recourt à l'heuristique de la peur. Dans la perspective éthique qui est la sienne Jonas inscrit la peur comme le sentiment moral qui est le socle du sentiment de responsabilité. Face aux périls qui se profilent à l'horizon Jonas estime que s'ils nous remplissent de peur, nous adopterons une attitude anticipatrice analogue à celle que celui qui ressent la peur met en œuvre pour déjouer le danger. Dans *Le Principe responsabilité*, l'auteur analyse le caractère préventif de la peur par rapport aux effets lointains de l'action technique. L'enjeu de l'heuristique de la peur est de procurer un certain savoir factuel des effets à venir, afin que la force anticipatrice qui se développe avec l'alarme donnée par la peur, nous oblige à revoir l'usage que nous faisons de notre pouvoir technique. Il ressort que pour Jonas, la peur fait résoudre par anticipation des situations désagréables potentielles, car elle conduit les acteurs impliqués à la prudence.

Dans le sens que lui confère Jonas, la peur est une attitude ou une disposition, qui nourrit la force ontologique instruisant l'humanité à la précaution requise par la prudence. Cette dernière recommande que l'exercice du pouvoir technique soit soumis à de nouveaux critères d'évaluation. Elle constitue de ce fait une force sous-jacente qui aiguise à la prudence comme un moteur sensible pour la connaissance scientifique et même pour nos comportements quotidiens. Face à une option aux solutions jugées trop risquées, la peur incite à explorer celles qui sont envisagées à partir de la prise en compte du risque maximal possible : la destruction de l'humanité retenue en exemple par Jonas, mériterait bien ce risque extrême de la réflexion. C'est cette peur lucide qui s'empare de l'homme intelligent et lui

inspire le principe de précaution notamment dans la réflexion sur le sens accordé à la finalité de nos actes dans la perspective éthique développée par Jonas. En d'autres termes, l'heuristique de la peur est une démarche qui recommande qu'entre des conjectures multiples, il vaut mieux se pencher sur celle qui aura valeur de mise en garde. Elle pourrait ainsi être considérée comme un outil de recherche avec lequel s'opère une sorte de constitution de vérité, comme si la peur était ce qui ne trompe pas quant à ce qui a du prix à nos yeux. Hicham-Stéphane Afeissa rappelle à cet effet

> que l'heuristique de la peur fonctionne, chez Jonas, comme un instrument de connaissance relevant à la fois la valeur de ce qui est menacé moyennant quoi elle vise à restituer à la raison le pouvoir sur elle-même qu'elle a perdu et qui l'empêche de s'interroger sur la valeur de l'évolution technologique, laquelle en tant que telle est généralement considérée comme constituant une bonne chose. En l'absence de tout savoir prévisionnel [certain] des effets lointains des techniques modernes, il importe d'imaginer le pire et d'inspirer un sentiment de peur pour nous obliger à réfléchir *dès à présent* sur les éventuels dommages des découvertes *à venir*, et donc éventuellement pour les prévenir ([520]).

De semblables exhortations peuvent être lues sous la plume d'autres auteurs tels que Jaspers, Anders qui ont analysé la situation du monde après l'utilisation de la bombe atomique en 1945. Ces derniers justifient le recours au discours apocalyptique par la raison suivante : seule l'horreur de la menace d'anéantissement total que fait peser la bombe nucléaire se transforme en catastrophe peut toucher le cœur de l'homme et l'incliner à renoncer à l'usage d'une arme aussi fatale pour la continuité de la vie sur terre. Ainsi,

> la méthode qui consiste à envisager toutes choses « à l'ombre de la bombe », a de multiples fonctions : révéler la vulnérabilité et la finitude de l'existence humaine ; rendre perceptible la valeur de ce qui apparait comme pouvant être perdu irrémédiablement ; mettre au jour un impératif d'un nouveau genre qui commande de préserver l'existence de l'espèce à tout prix, faire pénétrer au fond des cœurs une « angoisse créatrice » pour inciter les hommes à prendre conscience de leur tâche en leur rappelant l'origine de leur être ; intensifier la peur chez les peuples pour qu'elle devienne une puissance dominante, non pas celle qui incite à céder aveuglement , mais celle d'où procède l' « éthique claire », capable de produire des hommes d'État qui lui soient conformes et dont elle soutienne les actions ; […] de sorte à préparer

[520] Jaspers, dans H.-S. AFEISSA, *La fin du monde et de l'humanité : essai de généalogie du discours écologique*, 1re édition, Paris, Presses universitaires de France, 2014, p.100.

> les conditions dans lesquelles la situation de peur se résoudra en une situation dans laquelle les raisons objectives d'avoir peur ne cesseront de s'affaiblir ([521]).

Pour ces auteurs qui écrivent à l'ombre du danger extrême, la peur occupe une place importante, la valorisation qu'elle acquiert trouve sa justification dans sa capacité à détourner l'homme de l'attitude qui est décrite comme étant la cause de la menace prédite. C'est donc au moment où l'homme est miné par la peur qu'il se résout à modifier son comportement à partir de l'avertissement formulé par l'apocalypticien. Plus précisément encore, le discours apocalyptique vise à agir présentement sur les âmes, en les rendant attentives au sort de l'avenir que leur comportement conditionne d'une certaine façon. Le discours apocalyptique fait appel à cette modalité précise de la peur qui fait que l'homme évalue les maux à venir en fonction des prédictions et se laisse disposer à éviter le pire par le renoncement à une habitude jugée dangereuse. Hicham écrit que « *la peur constamment entretenue peut susciter la volonté d'agir et faire l'effet d'un catalyseur qui stimule la liberté en l'inclinant à prendre des initiatives qui soient à la hauteur du risque encouru. […] La peur ainsi suscitée sera salutaire si, au lieu de conduire à la panique, elle mène à la « raison lucide » et « éclaire l'exigence qui résulte pour l'homme de sa véritable nature » en la poussant à s'opposer à la « marche à la catastrophe*[522] *»*. Il s'agit en fait d'éviter le pire en acceptant un moindre mal et dans le cas d'espèce ici, le moindre mal serait la licence que les hommes ont sur la nature. La logique du pire à laquelle recourent les analystes du danger extrême pour citer Jaspers dans l'œuvre de Hicham-Stéphane Afeissa, se fixe pour objectif premier d « intensifier l'angoisse » :

> Car l'angoisse est équivoque. Si elle n'est pas que la peur, elle appelle à l'aide à tout prix et est vaine. La peur doit se transformer en cette faculté qui force le salut dans l'espace de la raison. Alors elle suscite la volonté qui prend son sens devant la transcendance, transforme l'homme et l'authentifie. Le salut ne semble pas possible à moins d'une telle transformation. Tout salut qui sans celle-ci, paraît aboutir à ce but, précipite au contraire la chute. La grande peur de l'humanité peut être une angoisse créatrice. Elle fait alors l'effet d'un catalyseur qui stimule la liberté à partir d'une autre origine ([523]).

Ce qui élève la peur au rang de vertu première, puisqu'elle est la source d'où jaillit la prudence. Or, la prudence est considérée comme la forme suprême de l'intelligence humaine. Tandis que la témérité est une maladie dont il faut se guérir, c'est donc un défaut, un vice qui met en danger celui qui en est affecté. Et d'ailleurs, la suite du conte relate la tentative

[521] *Id*., p.58.
[522] *Id*., pp.59-60
[523] *Id*., pp.58-59.

d'apprentissage du cadet à l'art d'avoir peur. De là, il apparaît évident que selon Jonas, être sage, c'est prendre la peur pour guide ; et être fou, c'est se laisser guider par ses désirs.

Comme le dit le sage Salomon en proverbe 21 :12, *« l'homme prudent voit le danger et se cache, mais l'homme naïf continue d'avancer et en subit les conséquences* ». Donc pour clore cette sous-section, disons que la sollicitation de l'heuristique de la peur pour renforcer le caractère ontologique de la responsabilité, a pour vocation de faire sortir l'homme de son quiétisme présent, dans lequel le désir donne la primauté au plaisir de l'instant, pour lui permettre sous l'angle de la menace future, de donner la primauté à la crainte, qui seule nous apprend à donner la primauté au bien éternel. La peur, dans le sens que lui donne Jonas, est un pressentiment salvateur, eu égard à la dimension et la complexité des dangers qui menacent l'humanité pour sa pérennité. Le principe de précaution qu'il inspire ordonne le raisonnement pratique sur la base d'une catastrophe délibérément hyperbolique : la peur pour les risques dont les conséquences seraient irréversibles. Ce n'est donc pas de la lâcheté que d'invoquer la peur comme le gardien de la prudence, puisqu'elle dispose l'esprit à éviter des chemins qui ne mènent nulle part ou au pire. Vue sous cet angle, elle constitue certainement un atout contre les menaces et les dangers prévisibles contenus dans la crise environnementale. Car elle permet, pour l'image de l'avenir, de mieux comprendre que l'impensable n'est pas forcément l'impossible et que l'idée de risque catastrophique est avérée. La peur ainsi pensée pourrait alors constituer l'élément de motivation à l'agir puisqu'elle fait le pont entre l'intuitif et le cognitif, le psychologique et l'éthique, pour ne pas dire le sentimental et la réflexion d'ordre moral.

Comme le dit Ndong Essono, Jonas recourt à la peur pour parvenir à une certaine éthique de la sagacité, une éthique de la lucidité, de la perspicacité, de la compréhension, bref de la prévoyance intelligente. Cela parce que la peur amène à prendre le milieu naturel doublement comme limite et horizon de toute vie possible. Cette idée, loin d'être l'expression d'un sentiment de pénurie, ni même de constituer le socle d'une morale de la punition, offre plutôt un ressort, une énergie, et une rationalité puissante qui imprimerait dans les mœurs de la finesse et de la sagacité. Une sagacité en dehors de laquelle certaines idées de prestance, d'exubérance, d'outrecuidance, les désirs de confort, de vitesse ou d'accélération, de gain toujours croissant, ne sont plus recevables parce que tout simplement démesurés. Ainsi la peur chez Jonas est *« envisagée autant comme une force qu'un mobile de mobilisation pour la responsabilité éthique. Éprouvée comme une lueur, avec une certaine sagacité d'esprit, la peur ne peut que faire anticiper la clarté nécessaire qui accompagnera la démarche de la*

raison ; motivante, elle [se rapporte] à la raison pour susciter et affermir la responsabilité éthique[524] ».

Finalement il nous apparait avec clarté que la peur dont parle Jonas est une peur *lucide* dont le caractère éthique se traduit par sa dimension cognitive à travers l'effort de prise de conscience des effets néfastes impliqués par la poursuite du progrès technique. La peur que ce savoir prévisionnel éveille est une peur désintéressée qui met en alerte, mettant ainsi la pensée aux aguets en renforçant l'exercice de la faculté de juger, afin entreprendre des initiatives pour éviter le risque encouru. Lorsque Jonas affirme qu'il vaut mieux prêter l'oreille à la prophétie du malheur qu'à celle du bonheur, il ne s'agit pas là d'un attrait masochiste pour la catastrophe, mais plutôt d'une attitude contraire qui invite à se détourner de cette dernière (catastrophe potentielle), en sachant faire preuve de lucidité et combattre un certain optimisme suicidaire entretenu par la promesse de la technique moderne. Pour mettre provisoirement un terme à ce point, disons que l'heuristique de la peur, chez Jonas, joue le rôle d'un principe de motivation cognitive pour le savoir factuel des effets lointains de l'action technique. À telle enseigne qu'on peut dire que chez lui la peur est la passion primitive qui nous éveille à la prudence, à prendre des précautions pour se préserver et préserver ce à quoi on tient. Loin donc de la mépriser comme faiblesse des pusillanimes et des craintifs, la peur est la disposition psychologique de se tenir responsable par avance même pour l'inconnu « *et c'est là, devant le caractère ultimement incertain de l'espérance, justement une condition de la responsabilité agissante : précisément celle qu'on appelle le « courage d'assumer la responsabilité*[525] ». La peur qui est donc un potentiel psychologique nous rend disponible et nous éveille au souci de notre propre être en mobilisant la conscience et la volonté, nous permet de réagir à temps pour préserver la valeur de ce qui se trouve menacé de dépérissement.

En un sens plus radical, Anders cité par Hicham-Stéphane Afeissa, affirme que la peur dans les situations d'extrême danger doit même être un devoir et non une simple disposition affective, un devoir qui sortirait l'homme de sa naïve insouciance, car elle permet d'enjamber le gouffre entre l'état actuel des choses et l'état futur possible des choses sous la menace qui se dessine à l'horizon.

> Si donc il y a un « devoir d'angoisse », c'est parce qu'il faut avoir « le courage d'avoir peur » pour combler le décalage entre ce que nous pouvons produire et déclencher et ce que nous pouvons nous représenter. [ ] Et cette peur comme chez

[524] G.-D. NDONG ESSONO, *De l'éthique environnementale à la dialectique réflexive, op. cit.*, p.126.
[525] H. JONAS, *Le principe responsabilité, op. cit.*, p.421.

> Jaspers n'est pas de celles qui invitent à capituler, mais elle doit être une « peur sans effroi », « une peur vivifiante », qui nous pousse « non pas à nous terrer dans le coin de notre chambre mais à descendre dans la rue », une peur qui nous communique le courage même de « faire peur » et de communiquer à nos voisins une peur égale à la nôtre, une « peur aimante », enfin qui s'angoisse pour le monde entier, et pas seulement pour ce qui pourrait nous arriver à nous ([526]).

On croirait lire Jonas, car dans *Le principe responsabilité*, il affirme que la peur qui fait essentiellement partie de la responsabilité n'est pas celle qui déconseille d'agir, mais celle qui invite à agir.

10.3 Pourquoi penser en apocalypticiens ?

La lecture du livre de Hicham-Stéphane Afeissa *La fin du monde et de l'humanité* rend compte de la nécessité du recours au discours apocalyptique qui imprègne la pensée de l'éthique environnementale. La pensée de Karl Jaspers qui est amplement sollicitée dans le chapitre 2 du livre, relativement à la menace nucléaire, énonce clairement la thèse selon laquelle le recours au discours apocalyptique est le seul capable de contraindre aujourd'hui les gens à changer de comportement pour modifier l'issue fatale qui se profile à l'horizon avec la crise environnementale. Ainsi lit-on clairement que s'il

> faut penser toute chose *sous l'hypothèse permanente de l'apocalypse* […]. S'il faut apprendre à nous voir aujourd'hui inévitablement « à l'ombre de la grande catastrophe », s'il faut apprendre à l'envisager constamment comme possible *et donc par hyperbole* comme probable, c'est parce que ce passage à la limite « est la seule voie par laquelle ce qui est vraisemblable aujourd'hui pourrait devenir invraisemblable et même impossible », en contraignant les hommes à entreprendre tout ce qui est nécessaire pour écarter la catastrophe ([527]).

Et d'ailleurs selon Anders cité dans ce même chapitre, la perspective apocalyptique ne débute réellement qu'avec l'utilisation de la bombe atomique *« l'apocalypse que les chrétiens ont redoutée était clairement une « menace simplement imaginaire » : […]. L'emploi du terme d'« apocalypse » et de « fin de monde » n'était au fond que purement « métaphorique », et le concept même d'apocalypse qu'on a utilisé en théologie jusqu'à présent se révèle n'avoir été*

[526] H.-S. AFEISSA, *La fin du monde et de l'humanité*, *op. cit.*, p.62.
[527] *Id.*, p.58.

qu'une « fiction » parce que la fin attendue était « infondée[528] ». En revanche depuis l'année zéro, c'est en 1945, date de l'explosion de la bombe atomique à Hiroshima, que

> la fin du monde désigne pour la première fois une fin réellement possible, de sorte que notre situation eschatologique est fondamentalement différente de celle du christianisme : ce qui se tient derrière nous, c'est la présupposition de la catastrophe ; ce qui se tient devant nous c'est la possibilité de la catastrophe ; ce qui est toujours là, c'est la possibilité que la catastrophe ait lieu à chaque instant. Notre temps n'est pas celui du délai (croyance dans laquelle il faut voir l'une des formes qu'est susceptible de revêtir notre « aveuglement apocalyptique »), il est celui du *temps de la fin*, non seulement parce que la fin attendue est objectivement justifiée, mais encore parce que le « temps qui reste » est pour toujours le « temps de la fin » en ce qu'il ne peut plus être relayé par un autre temps, mais seulement par la fin. Pour cette raison encore, l'apocalypse nucléaire se distingue radicalement de l'apocalypse biblique, selon Anders, en ce que la fin du monde n'implique pas l'ouverture d'une nouvelle situation positive (la situation du « Royaume »), entre *annihilatio* et *renovatio mundi*. Il s'agit bien plutôt d'une « apocalypse nue », d'une « apocalypse sans Royaume ». […]. À ce titre nous sommes peut-être vraiment les premiers (et donc les derniers) à éprouver un sentiment apocalyptique ([529]).

Les périls écologiques (dégradation multiforme de la nature qui englobe bien les dégradations causées par l'utilisation de l'arme nucléaire) représentent une menace réelle pour la vie dans sa totalité. La menace est d'ordre physique plutôt que d'ordre spirituel (au sens de l'apocalypse biblique), ce qui aurait donc la particularité, contrairement à l'apocalypse chrétienne, de ne pas faire appel à la foi pour y croire, mais de convaincre par les catastrophes naturelles elles-mêmes de la réalité du phénomène et des prédictions à venir de l'état de dégradation de la nature si rien ne vient changer la courbe de l'évolution. Si l'apocalypse environnementale est la seule contrairement à l'apocalypse chrétienne qui ne serait qu'imaginaire, c'est parce que celle-ci ne nous est pas annoncée par la bouche des prophètes de Dieu, mais par la constatation des dégradations multiformes de la nature liée aux activités technologiques et industrielles de l'homme. La tonalité apocalyptique du discours environnemental, en tant qu'il vise à interpeller pour avertir du danger probable qui plane sur la planète n'est donc pas une vaine imitation de l'apocalypse religieuse. Il ne s'agit pas, à travers ce discours, d'éveiller l'effroi afin de ronger la vie de l'intérieur comme des miasmes, mais au contraire de prévenir contre ce qui pourrait détruire la vie. À la différence de l'apocalypse religieuse qui serait d'après la critique spinozienne de la religion un moyen de

[528] *Id*., p.64.
[529] *Id*., pp. 64-65.

réduire les gens en servitude, l'apocalypse environnementale vise plutôt à libérer l'homme de la cupidité et du mythe progressiste. Il ne s'agit donc pas d'effrayer pour réduire le désir de vivre, mais d'effrayer pour mobiliser le *conatus* afin qu'il fasse des choix rationnels.

De sorte que le discours apocalyptique ici revêt une dimension pédagogique qui consiste à produire la volonté de transformation au profit de la vie. Il participe ainsi à son enrichissement affectif et cognitif et même spirituel dans la mesure où il s'avère être un moyen efficace pour transformer les esprits ; les rendre imaginatifs et créatifs à la hauteur de la catastrophe annoncée dans l'apocalypse. Toutefois, si le premier chapitre de ce livre tente de justifier un tel recours, le troisième, trace une nette démarcation entre apocalypticiens et prophètes de malheur.

En effet, Hicham-Stéphane Afeissa montre, dans le troisième chapitre de son livre, que l'apocalypse, contrairement aux prophéties de malheur, se contente d'annoncer la catastrophe, sans interpeller sur le changement de comportement. L'apocalypse annonce quelque chose d'irréversible, dont la réalisation n'est pas conditionnée par le comportement des hommes, alors que le prophète de malheur prédit une catastrophe conditionnée par le comportement humain. Le but de la prophétie de malheur est d'alerter, d'avertir sur les dangers d'un comportement à risque, afin de le transformer de sorte à éviter que le risque se transmue en catastrophe. En partant de ces éléments distinctifs, Hicham-Stéphane Afeissa établit que

> C'est sous le rapport de leur conception respectives de l'histoire qu'apocalypticiens et prophètes se distinguent le plus nettement les uns des autres. La perspective apocalyptique de l'histoire […], se caractérise par un déterminisme strict. L'histoire de l'homme se déroule en fonction de la prévision d'événements qui vont arriver conformément à un plan arrêté par la divinité une fois pour toutes. Les apocalypticiens ont abandonné l'espoir de voir la situation se redresser sans intervention divine, et c'est pourquoi ils ne se donnaient pas pour tâche de convertir la foule des païens. […]. Dans la perspective prophétique, en revanche, la fin n'est pas étrangère au cours de l'histoire, elle est déjà présente dans son déroulement, dans sa manière même. Le terme final ne sera, s'il se produit, que le prolongement des étapes précédentes, la conséquence d'une série de péchés et d'errements, et son avènement est le résultat plus ou moins prévisible d'une évolution lente à laquelle les hommes participent en tant qu'agent historiques et sur laquelle ils peuvent, par conséquent, peut-être agir encore. Même lorsqu'elles se rencontrent à l'identique chez les prophètes et les apocalypticiens, l'apocalypse n'y revêt donc pas le même sens, puisque l'apocalypse annoncée par les prophètes demeure essentiellement conditionnelle. « Telle est la nature de l'eschatologie prophétique : le désastre peut

> être évité grâce à une repentance collective sincère. A maintes reprise les prophètes prédisent la fin du monde, mais toujours sous condition hypothétique : si vous continuer à agir comme vous l'avez fait jusqu'ici, alors malheur à vous, mais si vous vous repentez alors le désastre sera évité. » En tant qu'il est l'homme du présent, … le prophète est l'homme qui révèle à ses contemporains le sens de l'histoire dont ils sont les contemporains afin de leur faire comprendre que le mode de vie qu'ils ont adopté jusqu'ici les mène tout droit à la catastrophe, et qu'il est possible de vivre et d'agir différemment, et donc peut-être d'éviter le pire ([530]).

Dans cette mesure, conclut-il, le discours écologique n'est pas apocalyptique, mais appartient au registre de la prophétie de malheur, car le prophète « *de la bombe atomique tient sa spécificité de ce que, loin d'appeler de ses vœux l'avènement de la fin, il s'efforce au contraire d'empêcher que nous ne nous trouvions réellement dans la situation eschatologique, d'empêcher que l'*eschaton *n'arrive vraiment : comme le dit Anders, il n'est prophète de malheur que pour mieux conjurer le malheur, et jouir de se voir désavouer par la tournure même que prennent les évènements*[531] ». En plus, dans la mesure où « la pensée du *temps de la fin* ne fait nullement la supposition que nous ne réussirons pas à repousser toujours à nouveau la fin devant nous, dans la mesure également où elle ne spécule pas sur l'imminence plus ou moins grande de la catastrophe et qu'elle ne formule aucune espérance eschatologique, il est clair qu'elle n'est pas une simple prophétie de malheur, mais qu'elle inaugure une nouvelle méthode de réflexion philosophique, qui consiste à penser toute chose sous l'hypothèse de la possibilité permanente de l'apocalypse »[532]. Cette distinction est édifiante, car elle permet de se rendre compte non pas de façon caricaturale, mais de façon saisissante de la situation et de ce qui est mis en jeu par la tonalité apocalyptique du discours environnemental.

Et d'ailleurs, nous constatons que dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, le registre langagier auquel Spinoza a recours, est similaire au registre de la prophétie de malheur. En effet, il décrit la situation dans laquelle il se trouve comme une situation périlleuse, en présence d'un danger imminent qui le contraint à instituer une conversion de son genre de vie. Dans ce traité, c'est la contrainte exercée par le mal qui décide le narrateur à prendre promptement une résolution nouvelle. Ce n'est pas d'abord l'amour du bien suprême qui se révèle à l'auteur et qui s'impose à lui sans qu'il puisse rester indifférent, c'est la présence du mal qui l'incite à rechercher le bien suprême. La situation est similaire à une

[530] *Id*., pp.159-161. Le texte entre guillemets est de Steinberg, 1987, p.166.
[531] *Id*., p.65.
[532] *Id*., p.57.

prophétie de malheur car, bien que l'auteur ne prêche pas pour alerter autrui, mais décrive la prise de conscience d'une situation dangereuse dans laquelle il se trouve lui-même, il n'en demeure pas moins que la tonalité du texte implique une mise en garde contre un comportement qui pourrait s'avérer fatal s'il n'était pas modifié. Dans le chapitre I de *Spinoza : l'expérience et l'éternité*, Pierre-François Moreau expliquant le statut du prologue dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, affirme que

> la familiarité de ce qui est donné à voir n'exclut nullement la violence de la vision – bien au contraire : […]. Spinoza semble vouloir communiquer au lecteur le sentiment d'un choix ultime, d'un danger et d'une résolution extrême, […]. Il est plusieurs fois question du risque encouru, la situation décrite est assimilée à une maladie mortelle – et, ce qui est beaucoup plus intense quant à la responsabilité : à une maladie mortelle où l'issue dernière n'est pas totalement fixée, car elle ne sera rendue fatale que par un mauvais choix du malade. Le processus est donc décrit dans son ultime moment de décision : tout est compromis mais tout peut encore être sauvé, car c'est bien d'être où de périr qu'il s'agit ([533]).

On voit bien que la situation décrit les pires des périls et des angoisses face au danger que représentent les biens de la vie ordinaire. Et comme dans les prophéties de malheur, l'issue de la situation n'est pas fixée d'avance, mais est conditionnée par le comportement de l'homme en danger. Et on voit aussi que la situation qui appelle cette mise en garde est une situation extrêmement périlleuse, puisque ce qui est en jeu, c'est la vie elle-même. Et comme le dit Pierre-François Moreau à propos du prologue du *Traité de la réforme de l'entendement*, il ne s'agit pas de jouer le tragique contre le rationnel : il faut mesurer la place assignée au tragique par l'ordre des raisons[534]. Cette place nous semble-t-il est celle d'interpeller, pour conduire à la conversion d'une vie tournée vers les biens ordinaires à une vie tournée vers le bien suprême. Le récit de conversion, genre littéraire auquel souscrit le prologue, a ceci de commun avec la prophétie de malheur, qu'il s'agit de l'interpellation pour convertir un mode de vie jugé nuisible à la longue en un mode de vie jugé sain pour l'homme. Si, comme le dit Pierre-François Moreau, la tonalité d'un texte a des implications philosophiques par ce qu'elle met en scène, par la situation à laquelle elle fait accéder le lecteur, par l'insistance ou par l'interprétation qu'elle dispose autour du contenu, alors on peut tirer cet enseignement : c'est la nature de l'enjeu d'un récit ou d'un plaidoyer ou d'un autre type de discours qui détermine la tonalité d'une description. Dans la mesure où la tonalité d'un texte est appelée par l'ordre des raisons, à moins d'être climato-sceptique, on est contraint d'admettre que la tonalité

[533] P.-F. MOREAU, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 2009, p.19.
[534] *Id.*, p.25.

apocalyptique qui imprègne le discours environnemental, comme le montre Hicham-Stéphane Afeissa, est appelée par l'ampleur de la situation et qu'elle est justifiée par la situation. Il serait donc aberrant de s'attendre à une description idyllique d'un fait dramatique, à moins de vouloir transformer le drame en comique, ou de préférer l'aveuglement à la lucidité.

En outre, dans la mesure où les chagrins et les tourments ne naissent que de l'amour d'une chose qui est soumise au changement et à la corruption, on comprend que la crise environnementale inspire la peur, car le bien qui est l'objet de l'éthique dans ce cas, ce n'est pas un bien impérissable et éternel, mais un bien périssable. La nature du bien auquel l'éthique environnementale s'attache, n'est pas éternel, mais périssable ; ce qui pourrait expliquer la divergence entre la perspective éthique de Spinoza et celle de Jonas. En effet, l'amour intellectuel de Dieu, est un sentiment inspiré par et orienté vers un objet représentant une valeur suprême, « un bien suprême ». Or, traditionnellement écrit Jonas, ce bien suprême avait la « *signification complémentaire ontologique (un corollaire de l'idée de perfection) que cela devait être quelque chose d'intemporel, qui présente à notre mortalité, l'appât de l'éternité. Le but de l'effort éthique est alors de rendre son propre état adéquat à cet état objet suprême et en ce sens à se l'« approprier » […] l'impérissable invite le périssable à participer à lui et suscite en lui son* envie[535] ». Le désir d'éternité, (que cette éternité soit représentée par des lois physiques, un être transcendant, ou par autre chose), la joie éprouvée à l'idée de l'éternité, serait la source affective de l'éthique inspirée par le bien suprême. Dans cette perspective, l'éthique vise ce qui est pur et inaltérable par les circonstances, ce qui est toujours susceptible de garantir une joie continue. Car étant toujours le même, l'affect qu'il éveille ne peut se ternir, mais demeure dans le même état que l'objet. Voilà pourquoi l'itinéraire philosophique de Spinoza se présente comme le passage d'une joie incertaine à une joie certaine, ou pour le dire comme R. Misrahi, l'itinéraire philosophique de Spinoza « *mène âprement de l'angoisse et de l'aliénation d'une fausse vie quotidienne à la joie véritable des hommes libres*[536] ». Ce passage est rendu possible par la nature de l'objet même auquel s'attache l'amour. Si on peut faire l'expérience de la béatitude, c'est parce que la nature du bien auquel on s'est attaché est éternel. C'est sa stabilité en tant que bien qui met à l'abri des tourments et garantit la paix intérieure. Ce n'est pas nous qui faisons effort pour garantir l'éternité du bien, car le bien en question existe indépendamment de nous, quand bien même nous nous alimentons à sa source pour nous garantir une joie souveraine. C'est donc

[535] H. JONAS, *Le principe responsabilité, op. cit.*, p.172.
[536] R. MISRAHI, *L'être et la joie : perspectives synthétiques sur le spinozisme ; écrits sur Spinoza, publiés ou inédits, revus et corrigés avec notices de transitions (1947 - 1997)*, La Versanne, Encre Marine, 1997, p.33.

parce que nous savons que le bien est éternellement bien que nous pouvons baigner dans une joie souveraine et continue. La sérénité que nous procure le bien suprême est liée à son éternité ; nous n'avons donc pas d'inquiétude à nous faire puisque nous savons qu'il sera toujours de même nature. Le bien n'étant pas confié à nos soins, ne peut que nous maintenir dans une sorte de joie constante, sans jamais nous inspirer le souci de son être. On comprend alors que le bien susceptible de conduire à la félicité est celui qui est éternel et incorruptible par lui-même et en vertu de sa propre nature. D'où l'exhortation spinozienne de rechercher à tout prix ce bien pour échapper à la séduction dangereuse des biens ordinaires, périssables en soi ou par leurs causes. Commentant Spinoza, à ce sujet, G. Huan écrit que : « *toute jouissance terrestre est finie et périssable. La joie pure et continue que l'homme désire en vertu de l'essence même de sa nature, ne peut donc naitre de l'amour des choses qui sont soumises aux vicissitudes de la durée*[537] ». Du fait de leurs fragilités, les choses corruptibles ne peuvent favoriser le salut de l'homme, car elles sont des sources de crainte, de tristesse, et de bien d'autres affects de tristesse.

> Pour ce qui est des choses périssables, (puisqu'il est nécessaire, avons-nous dit, à cause de la faiblesse de notre nature, que nous aimions quelque objet et que nous nous unissions à lui pour exister), il est certain que, par l'amour des choses périssables et notre union avec elles, nous ne serons aucunement fortifiés dans notre nature, considérant qu'elles sont faibles elles-mêmes et qu'un invalide ne peut pas porter un autre ([538]).

Si l'homme ne peut jouir d'une joie souveraine, lorsque ce à quoi il s'attache par amour est périssable, la crise environnementale ne se présente-t-elle pas alors comme la condamnation à une existence tourmentée ?

Dans le projet de l'éthique environnementale, le bien qui est visé, qui n'est pas un bien à rechercher mais à conserver, est un bien périssable, dont le soin est maintenant confié à l'homme. Si donc les chagrins et les angoisses ne naissent que de l'amour d'un bien périssable, alors on comprend mieux la prégnance de la prophétie de malheur dans le discours environnemental et le climat de peur que la description peut inspirer. La crainte que cause l'avenir du bien à préserver trouve sa raison d'être dans l'incertitude quant à la possibilité qu'on a de le préserver. Et nous comprenons aisément que c'est par cette incertitude de l'avenir que notre imagination se pénètre d'angoisse. Nous ne pouvons imaginer le futur dans un tel état sans que cette imagination ne nous fasse frémir d'horreur. Le futur ici suscite la crainte, car il contient le danger, le risque présent pouvant devenir une catastrophe réelle à

[537] G. Huan, *Le Dieu de Spinoza*, Alcan, paris, 1994, p.4.
[538] B. de SPINOZA, *Œuvres : t.1*, *Court traité*, trad. C. APPUHN Paris, Flammarion, 1964, chap. V, p.100.

tout moment. Et comme le montre Spinoza, l'angoisse et la peur sont liées à l'idée du possible et donc de l'incertain. Si l'on est apeuré, si l'on ne peut trouver la paix du cœur en pareille situation, c'est parce que la possibilité du danger contenue dans la description du phénomène efface toute quiétude quant aux perspectives d'avenir.

La pensée du futur ici qui inspire la peur, n'est pas celle dont Spinoza démontrait la nullité, car il ne s'agit pas de notre fin, encore moins de la crainte de l'enfer chrétien, mais de la fin de l'humanité. Si l'on peut concéder que la religion est superstition, donc peur infondée, la description de la crise environnementale, par les constats multiformes de dégradation de la nature et de ses conséquences sur la santé des organismes vivants, ne peut être taxée de discours mystificateur. La peur qu'elle inspire donc ne peut pas être dite infondée. Comme l'écrit Anders, nous sommes sans doute les seuls à connaitre le sentiment de l'apocalypse, car la fin annoncée par le discours environnemental ne relève pas de l'imagination pur, mais de la prévision imaginaire des états futurs de la nature en partant de son état présent et passé. C'est donc peut être à la crise de l'environnement que s'applique le plus justement cette pensée de Ferdinand Alquié : toute angoisse est par essence tournée vers le futur[539], donc toute pensée de la futurologie est au regard de la situation environnementale angoissante.

Si, pour une situation qui met en jeu notre propre salut (itinéraire du narrateur du prologue du *Traité de la réforme de l'entendement*), nous avons des hésitations à tenir la résolution qui s'impose à nous comme remède, il est fort probable qu'une situation dans laquelle le danger menacerait d'autres générations soit parsemée d'hésitations insistantes. En outre, si la raison est, comme le décrit Rousseau, ce qui engendre l'amour propre, le replie sur soi-même, l'indifférence à l'égard de la souffrance d'autrui, si c'est elle qui murmure en secret à l'aspect d'un homme souffrant : péris si tu veux, moi je suis en sûreté[540] ; on peut alors comprendre que la difficulté à inciter le public à modifier son comportement moral par rapport à la nature, ne laisse pas d'autres choix que celui de mobiliser l'affect de peur plutôt que la raison, pour inciter l'homme à convertir son mode de vie actuel en un mode qui soit compatible avec la permanence d'une vie humaine sur terre.

En assimilant certains traits de la tonalité du prologue du *Traité de la réforme de l'entendement* avec certains du discours environnemental, soutenons qu'en situation d'extrême danger, ce n'est pas la joie qui stimule le *conatus*, mais la peur, car il est

[539] F. Alquié, *Le désir d'éternité*, PUF, 1943, p.45.
[540] J.J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, GF-Flammarion, Paris, 1992, p.214.

impossible que nous ne soyons jamais affectés de peur face à une menace imminente. Toutefois, la peur qu'on peut ressentir dans l'itinéraire de celui du narrateur du prologue, est une peur passionnelle et passagère, qui sera dépassée à partir du moment où la conversion devient effective. À partir du moment où les hésitations auront été vaincues, le détachement à l'égard des biens commun sera réalisé ; alors, la peur qui nous agitait dans la vie passée, ne sera plus. Elle aura fait place à la joie souveraine que procure le souverain bien. Est-ce qu'on peut supposer le même itinéraire avec l'heuristique de la peur ? Nous ne le pouvons pas, car le bien qui inspire l'heuristique de la peur n'est pas de la même nature que le souverain bien. Par sa nature périssable et vulnérable, le bien qui fait naître l'heuristique de la peur condamnerait à vivre sous l'ombre de la peur puisque l'affect de joie, s'il venait encore à nous affecter, pourrait nous faire oublier ce qui nous tient réellement à cœur.

En effet, si la peur de la négation du bien nous révèle ce qui nous tient réellement à cœur, alors les prédictions apocalyptiques environnementales ont pour vocation de nous faire ressentir le frisson de l'horreur et de nous dévoiler par ce moyen, ce qui nous tient réellement à cœur. C'est donc dans une peur continue que l'heuristique de la peur nous exhorte à nous installer, pour que jamais nous ne nous mettions en répit de préserver la nature de génération en génération comme dans une course de relais. Mais si la peur a un pouvoir, (la peur fait peur sur le coup), n'est-ce pas seulement sur le moment qu'elle rend prudent ? Est-ce que cela peut exister, une peur durable et continue sur le long terme, sans nuire psychologiquement à ceux qu'elle affecte ? En d'autres termes, une peur continuelle n'aurait-elle pas tendance à contrarier le désir de vivre ? Dans ces conditions, l'existence sous l'ombre continuelle de la peur ne serait-elle pas un fardeau qui empoisonnerait la vie qu'elle veut pourtant préserver ? N'importe quelle qualité de vie mérite-t-elle que la vie soit vécue ?

Selon le *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*[541], la recherche sur la mesure de la qualité de vie est en plein essor, et de nombreux travaux aussi bien théoriques que pratiques en témoignent. Ces recherches *« s'inscrivent dans le cadre d'une morale téléologique et d'une pensée sociale qui estime possible de discriminer empiriquement les politiques les plus aptes à accroitre le bien-être de tous et le bonheur de chacun »*. Dans l'expression « qualité de vie », le mot « vie » se réfère au contexte géographique et politique ; à l'état somatique et psychologique ainsi qu'aux relations sociales et environnementales au sein desquelles se déploie l'existence. Parler donc de la qualité de vie dans ces conditions,

[541] M. CANTO-SPERBER (éd.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 1re éd, Paris, Presses universitaires de France, 1996.

c'est évaluer la capacité de ces contextes et de ces relations à satisfaire les besoins des sujets et leurs désirs qui sont considérés comme nécessaires au bonheur.

Envisager la possibilité de mesurer la qualité de vie, c'est supposer qu'il y a une unité de mesure de qualité de vie, qui va du moins au plus ; c'est-à-dire du mauvais au bon. Ainsi, pour les utilitaristes qui ont réfléchi sur cette question, l'unité de mesure, c'est le bonheur tel qu'ils le définissent. Mais la notion de bonheur est équivoque, chez Aristote par exemple, le bonheur réside dans l'exercice sans entrave et nécessairement plaisant de ses potentialités spécifiques[542]. Alors que pour J.-S Mill, le bonheur réside dans le plaisir et l'absence de peine. *« L'utilitarisme soutient que la seule chose désirable comme fin est le bonheur, c'est-à-dire le plaisir et l'absence de douleur[543]*». Jeremy Bentham estime que la qualité de la vie peut se mesurer aux plaisirs dans la mesure où, les différences qualitatives des plaisirs sont réductibles à des différences quantitatives.

Mais Monique Conto Sperber, toujours dans le *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale[544]*, souligne la difficulté qu'entraîne cette méthode car, les hommes n'ayant pas tous les mêmes désirs, il est difficile d'établir un parallélisme entre qualité et quantité. Aussi, peut-on mesurer le bonheur qui résulte pour chacun de la satisfaction des désirs pour une part idiosyncratique, ou ne peut-on prétendre mesurer que le bien-être, dont il est possible de considérer qu'il se définit par la satisfaction de besoins et de désirs communs à la plupart d'entre nous ? Avec cette question Monique Canto Sperber estime qu'on ne peut établir un critère de mesure de bonheur que si les désirs étaient communs entre hommes, mais dans la mesure où il y a autant de palais que d'hommes, ce critère reste inefficace. Tout au plus peut-on mesurer le bien être qui dépend plutôt de la satisfaction des besoins et désirs communs aux hommes. Sans entrer dans ce débat, nous voulons ici, en ayant recours à ce vocable, avoir à l'esprit l'idée qu'on peut évaluer la capacité du contexte social, environnemental et psychologique à satisfaire le désir de vivre de l'homme. Ainsi, en supposant des critères d'évaluation de qualité de vie selon Spinoza, on dira que la tristesse et la joie sont les unités de mesure de la qualité de vie. Ces critères supposent donc qu'une définition spinozienne de la bonne qualité de vie, serait une vie dont le désir de persévérer dans l'être serait continuellement en augmentation. Tandis qu'une mauvaise qualité de vie produirait l'effet inverse, c'est-à-dire la diminution du désir de persévérer dans l'être.

---

[542] Aristote « *Éthique à Nicomaque* », cité dans *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*.
[543] J. S. MILL, *L'utilitarisme*, trad. G. Tanesse, Paris, Flammarion, 2008, p98.
[544] M. CANTO-SPERBER (éd.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, op.cit.*.

Or sachant qu'aucune chose n'a en elle ce qui limite le désir d'affirmation de son essence, on admet alors que cette limitation est extérieure, et peut provenir de diverses sources variées (contexte relationnel, environnemental, psychologique etc.). Puisqu'il s'agit dans cette étude d'examiner le type de discours auquel a recours l'éthique environnementale dans la pensée d'Hans Jonas, il sera donc question dans ce qui va suivre, des enjeux éthico-psychologiques de la typologie du discours environnemental. Sachant qu'un enjeu est un gain ou un gage que l'on met en jeu, et qu'on court donc un risque de perdre ou de gagner à l'issue du jeu, nous voulons ici analyser les gains et les pertes possibles de la théorie de l'heuristique de la peur ou plus généralement de l'apocalypse environnementale sur la qualité de vie, sachant que c'est bien sa préservation et sa perpétuation qui est visée par le discours environnemental. Par ailleurs, si Jonas se méfie des affects de joie, n'est-ce pas parce qu'il ne connait que cette sorte de joie que Spinoza nomme *titillatio* ? Par contre, si la peur qu'inspire la situation est fondée, l'invocation expresse de la peur au moyen de l'imagination est-elle la meilleure façon d'inviter l'homme à la responsabilité à l'égard de la nature pour les générations à venir ? Dans ce qui suit, nous allons, au regard de la psychologie affective, étudier les enjeux de l'heuristique de la peur pour le salut de l'humanité.

11 Chapitre XI : L'imagination au service de l'éthique

Aussi bien dans la perspective de Spinoza que dans celle de Jonas, l'imagination couplée à la connaissance est sollicitée au service de l'éthique. Si les deux auteurs reconnaissent que les crises respectives qui minent leur siècle sont d'origine gnoséologique, on constate que le savoir qui doit restaurer notre mode de penser, vise en réalité à modifier la façon dont nous sommes affectés par les choses dans l'état actuel de la situation. Il apparait donc évident que la connaissance à elle seule ne peut suffire à changer notre comportement, sans être accompagnée par le sentiment adéquat. Le sentiment adéquat ou le moment subjectif n'est pas extrinsèque à la formulation éthique, puisqu'il dérive même de la position ontologique de l'être dans le monde. Si l'être est un être pour la vie, alors l'éthique est désir ; s'il est un être pour la mort, l'éthique devient souci. Chez Spinoza le désir ne désire que ce qu'il aime, chez Jonas le souci ne se soucie que de ce qu'il redoute. Voilà pourquoi chez l'un la vie est désir d'aimer la vie, alors que chez l'autre elle est peur du non-être. Le désir et le souci seraient des dispositions ontologiques des organismes vivants en général, mais plus particulièrement de l'être humain, accompagnés de la représentation de l'être ou dérivent de la compréhension que nous avons de l'être. La connaissance apparaît indissociable de l'affect, puisque chez l'un ou chez l'autre les organismes animés sont des êtres sensibles, donc qui agissent ou réagissent essentiellement, du moins dans un premier temps, aux affections des corps extérieurs. Il en résulte donc que l'imagination en tant que puissance de représentation devient constitutive de l'action humaine. Dès lors, elle n'est pas sollicitée comme supplément d'âme, mais comme puissance affective capable de rendre présent ce qui est absent en en faisant une valeur déterminante pour l'éthique.

11.1 Le présent de l'imagination

La particularité de la conception spinozienne de l'imagination réside dans le fait que cette disposition apparaît comme une sensation se produisant soit en présence de l'objet, soit en l'absence de l'objet. Dans le premier cas, l'imagination est présentée comme une connaissance du monde par les impressions des sens, car percevoir quelque chose ou sentir quelque chose, ce n'est pas encore la connaitre, mais l'imaginer en fonction de la modification qu'elle produit sur notre corps. Dans le second cas, l'imagination est présentée comme une affection se produisant en l'absence de l'objet. Les deux formes d'imagination sont liées, car très souvent, le second cas, est une remémoration des vestiges laissés par les

choses. Mais l'imagination peut être rétrospective, et ou prospective. On peut imaginer des choses futures à partir des expériences passées. L'imagination dans ce cas devient une forme de projection en avant, vers ce qui n'est pas encore, mais qui pourrait être. C'est dans ce sens que Marcel Proust écrit : « *pour se représenter une situation inconnue l'imagination emprunte des éléments connus et à cause de cela ne se la représente pas. Mais la sensibilité, même la plus physique, reçoit comme le sillon de la foudre, la signature originale et longtemps indélébile de l'événement nouveau* [545]». C'est aussi le sens du dicton latin « *fortis imaginatio generat casum* » ; « une imagination forte produit l'événement ». D'où cette définition de l'imagination comme l'opération par laquelle l'esprit rend présent, ce qui est absent. Mais l'intérêt de la position spinozienne, est qu'elle ne se contente pas de définir l'imagination, mais d'expliquer la relation de l'imagination avec les affections.

Souvent considérée comme maîtresse d'erreur, au motif qu'elle ne représente pas la réalité mais seulement une impression de l'humain, la sollicitude de l'imagination dans la perspective éthique n'est pas anodine, ni même innocente. La particularité de l'analyse spinozienne de l'imagination est d'avoir pu démontrer l'identité de l'imagination et de l'affection. En effet, dans la mesure où l'imagination affecte d'une façon ou d'une autre celui qui imagine, elle est en quelque sorte toujours un présent, car quand bien même l'imagination serait un souvenir ou un rêve, l'affection produite sur l'homme n'en demeure pas moins réelle et présente. Imaginer et être affecté sont une seule et même opération. Qu'on songe un peu à la façon dont les rêves de l'état de sommeil nous affectent d'une façon significative au réveil, alors qu'on prend conscience que ce n'était qu'un rêve, donc une irréalité. Ces rêves ne sont pas toujours sans incidences sur notre être, ils peuvent affecter notre désir de vivre et par conséquent notre santé tout entière. Nous parlons de santé tout entière pour faire allusion aux thèses psychosomatiques[546] qui soutiennent que notre santé physique n'est pas totalement indépendante de nos états affectifs. L'étude de Montaigne sur la force de l'imagination est très intéressante. Dans ce texte consacré aux enjeux de l'imagination, il soutient la thèse selon

[545] M. Proust, « Albertine disparue » dans J.-P. DUPUY, *Pour un catastrophisme éclairé: quand l'impossible est certain*, Paris, Ed. du Seuil, 2004, p. 9.

[546] Ce concept remonte à l'aube de l'histoire de la médecine. L'hypothèse de base est celle d'un lien existant entre les états d'âme et les maladies, fondée sur l'unité fonctionnelle du soma-psyché. Au Moyen-Âge, le chirurgien Henri de Mondeville affirmait déjà la thèse selon laquelle la joie facilitait la guérison, alors que la tristesse entravait le retour à la santé. Il insistait donc sur la nécessité de procurer au patient plaisir et joie, car disait-il, « même le plus ignorant » sait « que la joie et la tristesse sont des accidents de l'âme et que le corps s'engraisse par la joie et maigrit par la tristesse ». A. HAYNAL et W. PASINI, *Abrégé de médecine psychosomatique*, Paris ; New York ; Barcelone, Masson, 1978. Bien qu'il n'y ait pas encore de consensus à ce jour sur la validité même d'une médecine psychosomatique, il n'en demeure pas moins que le développement des sciences de la santé tend à confirmer l'intuition philosophique de l'unité de l'âme et du corps.

laquelle l'esprit et le corps s'entre-communiquent leurs fortunes. En définissant l'imagination comme le lieu même de l'union de l'âme et du corps, son analyse nous offre un terrain d'observation privilégié pour constater la puissance des images sur notre équilibre physique et psychologique. Parlant de la puissance de l'imagination, Montaigne écrit qu'

> il y en a qui, de la frayeur, anticipent la main du bourreau. Et celui qu'on débandait pour lui lire sa grâce, se trouva raide mort sur l'échafaud du seul coup de son imagination. Nous *tressuons*, nous tremblons, nous palissons et rougissons aux secousses de nos imaginations, et renversés dans la plume sentons notre corps agité à leur branle, quelquefois jusques à en expirer. Et la jeunesse bouillante s'échauffe si avant en son harnois, tout endormie, qu'elle assouvit en songe ses amoureux désirs ([547]).

Imaginer ce n'est donc pas simplement avoir des images des choses à l'esprit, c'est être affecté par la représentation que nous en avons. Les trois situations qui sont illustrées dans ce texte de Montaigne en disent long sur la façon dont l'imagination modifie notre vie. Nous agissons au gré de nos imaginations : la première et la deuxième situation mettent en évidence la façon dont l'imagination de son exécution anticipe la mort. La métaphore la plus évocatrice est celle de celui dont l'imagination de son exécution anticipe sa mort alors que si cette imagination n'avait pas été si vive, il ne serait pas mort, puisqu'on venait lui faire grâce. D'où l'expression « mort de peur ». Imaginer une situation, ce n'est pas simplement la visualiser mentalement, c'est être affecté par le sentiment qu'inspire la situation. L'imagination, qu'elle soit réelle ou onirique, qu'elle dérive d'une connaissance adéquate ou inadéquate, n'en demeure pas moins affection. Et l'affection est réelle qu'importe la source de l'imagination qui l'a produite, les modifications du corps et les états affectifs en témoignent.

L'analyse psychologique des affects telle qu'on la comprend à partir de la théorie de l'imagination chez Spinoza, permet donc d'établir qu'il y a un rapport sinon une identité entre l'imagination et la santé de l'âme, et dans une certaine mesure, entre la santé de l'âme et celle du corps et inversement. Ou, dans la mesure où l'homme est une totalité, unité psycho-physique, sa santé dépend aussi bien de la qualité de ses imaginations que de celle de son alimentation et d'une façon générale des multi-dimensions de son environnement ; c'est-à-dire aussi bien de l'environnement physico-biologique que de l'environnement psycho-affectif. Le psychiatre suisse André Haynal, qui établit une corrélation étroite entre les états affectifs et les maladies du corps donne une définition de l'affect similaire à celle que donne

[547] M. Montaigne, *Essais*, L. I, chap. XXI : « De la force de l'imagination », éd. Villey-Saulnier, Paris, PUF, 1965, p. 98.

Spinoza. Par « affect » écrit-il, on se réfère à un état élémentaire « pénible ou agréable, vague ou qualifié », exprimant à la fois un état subjectif et les modifications physiques qui l'accompagnent. Ainsi l'affect sous-tend l'existence d'une corrélation consciente ou inconsciente entre l'état subjectif et les systèmes d'activation intérieure (pulsions) ou extérieure (stimuli venant de l'entourage), ceux-ci modifiant le sentiment de soi et déclenchant des phénomènes corporels. L'affect, conclut-il, est un phénomène psychosomatique ; la persistance des modifications qu'il suscite caractérise le symptôme fonctionnel[548]. Donc l'individu n'est pas réductible à son organisme, la dimension affective inhérente à son être, oblige à avoir égard à la totalité des processus intégrés qui favorisent sa persévération dans l'être. Comme le souligne Balthasar Thomass dans son commentaire de l'*Éthique, «la réalité humaine est d'abord une réalité affective. C'est à partir de nos émotions, de nos joies et de nos craintes, de nos humeurs et de nos passions que s'assemble notre vie, qu'elle évolue, se construit et se défait. En ce sens, avons tort de distinguer notre « vie affective » du reste de notre vie*[549] ».

C'est la thèse spinozienne, les affects constituent la réalité première, car nous ne nous connaissons d'abord que par les affections des corps extérieurs. La lecture du texte de P-F Moreau « Affects et politique : une difficulté du spinozisme », nous a permis de comprendre clairement comment s'engendrent et se transforment les affects. En effet, dans ce texte, il montre que la reconstruction génétique des affects par Spinoza lui permet d'établir leur ordre de production et de transformation. Les transformations subies par les passions primitives laissent apparaitre deux grandes catégories : « *celles qui sont fondées sur les enchainements objectaux et celles qui sont fondées sur la similitude, domaine où se développera l'imitation des affects* [550]». La première catégorie d'enchaînements renvoie aux processus d'engendrement des passions à partir d'objets qui affectent nos sens, donc de l'imagination comme nous venons de le voir. La deuxième catégorie renvoie « *aux passions qui naissent non pas à propos d'un objet extérieur, mais à partir de la conduite de quelque chose ou de quelqu'un d'autre à l'égard de cet objet ; et la racine de cette production est le fait que ce quelque chose ou ce quelqu'un nous ressemble*[551] ». C'est-à-dire les affects qui naissent par imitation des affects des autres. À partir de là, on peut comprendre comment les affects primitifs se dynamisent et produisent des associations en fonction des rencontres extérieures,

[548] A. HAYNAL et W. PASINI, *Abrégé de médecine psychosomatique, op.cit.*, p.78.
[549] B. THOMASS, *Être heureux avec Spinoza, op.cit.*, p.12.
[550] P.-F. MOREAU, « Affects et politique : une difficulté du spinozisme », dans *Spinoza et les affects, op.cit.*, pp.56-57.
[551] *Id.*, p.57.

que ces rencontres soient avec des objets ou avec des êtres auxquels nous nous identifions. Or, les affects se dynamisent en plus ou en moins, en fonction des affections ressenties. Ainsi les affects de joie augmenteront notre désir de vivre, d'agir, de penser, alors que les affects de tristesse produiront un effet contraire, diminution du désir de vivre, d'agir et de penser. Or, comme cette variation vers le moins contredit l'essence même du désir de vivre, l'effort de l'homme consistera à rechercher la compagnie de tout ce qui favorise son désir de vivre, c'est-à-dire l'augmente.

D'où son exhortation à cultiver ou à rechercher les affects joyeux. Notre désir de vivre dépend donc tout entier de la qualité des affects qui nous traversent, mais notre santé aussi bien psychologique que physique n'en demeure pas moins liée à l'état affectif. De même que nos actions y sont toutes liées. Dans cette mesure, l'heuristique de la peur n'est pas qu'une simple hypothèse de travail, mais une véritable investigation psychologique. Dans cette optique, l'heuristique de la peur ne serait-elle pas nocive pour la qualité de vie qu'il faut préserver ? Surtout s'il ne s'agit pas simplement de préserver la continuité sempiternelle de la vie, mais bien une certaine qualité de vie qui soit désirable. Le projet de connaitre la nature humaine avant de proposer un remède qui lui profitable pour se conduire dans la vie et atteindre le maximum d'affects joyeux possibles est sans doute la pierre angulaire d'une éthique de la co-présence au monde ; une éthique de la lucidité engageante. S'il est donc vrai comme le démontre l'analyse spinozienne, que l'imagination, par l'affection qu'elle produit est toujours un présent et jamais seulement une abstraction de l'esprit sans incidence sur nos états affectifs et nos comportements ; s'il est vrai que les états affectifs régulent notre désir de vivre en plus ou moins selon la nature de l'affect qui nous ébranle, alors, il est impossible que l'évocation continuelle de la peur n'ait pas un impact néfaste sur ce désir. En suivant de près ce que dit Spinoza sur la variation du désir de vivre, des affects qui le régénèrent et de ceux qui l'amenuisent, il nous apparait que l'heuristique de la peur contrarie, c'est-à-dire diminue le désir de vivre, ce qui rentre en contradiction avec l'essence du projet éthique d'une continuité sempiternelle de la vie en ce qu'elle a d'humaine et non pas seulement en tant que simple organisme vivant.

C'est donc parce que l'imagination est un présent que l'heuristique de la peur n'est pas sans contredire l'essence du projet de préservation de la vie humaine. En effet, l'expérience montre abondamment que l'homme tend vers ce qu'il aime, et fuit ce qui lui répugne. Tout homme aspire dans cette vie, à une existence heureuse, c'est vers ce but que tendent toutes les activités humaines. Les Anciens définissent le bonheur comme l'absence de chagrin. Or la

peur est un chagrin, donc l'affect de peur n'est pas constitutif du bonheur. C'est donc naturellement que l'homme fuit tout ce qui peut être cause de peur. Inciter l'homme à avoir peur, c'est donc contrarier sa tendance fondamentale au désir de persévérer dans l'être. Et si la vie vaut la peine d'être vécue, il est de l'avis général, qu'à un certain seuil de souffrance aigües la mort devient préférable à la vie, elle est appelée comme un remède qui vient mettre un terme à quelque fardeau insupportable. Comme le remarque Bertrand Vergely : « *si la vie n'était pas savoureuse, s'il n'y avait pas en elle quelque chose de fondamentalement heureux, il est fort à parier que personne n'aurait la force de vivre. Or, l'écrasante majorité du monde vit, aime vivre, persiste à vivre et persévère même dans le fait de vivre. C'est là que se trouve le trait remarquable de la condition humaine et non dans l'existence de la mort, de la souffrance et du mal*[552] ». C'est donc dire que vivre sous le poids des affects de tristesse, c'est ne vivre qu'en apparence, car on fond, ce qu'on désire, c'est mourir pour mettre un terme à une existence déplaisante. Celui qui désire vraiment persévère dans son désir, alors que celui qui n'a plus rien à désirer souhaite renoncer à la vie. Ce serait saccager la vie et non la préserver que de l'engloutir dans la peur. S'il est vrai qu'on ne s'adonne à la philosophie que par amour de la sagesse, dans la mesure où l'éthique est philosophie première, alors elle devrait être amour de la vie et non saccage de la vie. De sorte qu'on préserverait plus aisément et avec joie ce qu'on aime, ce qu'on désire du fond du cœur, alors qu'on ne ferait qu'à contre cœur, et avec peine et tristesse, ce qui nous contrarie. Aussi, dans la mesure où un désir qui nait de la joie est plus puissant qu'un désir qui nait de la tristesse, puisqu'il est évident que nous agissons d'autant mieux que nous aimons ce que nous faisons, il est à prévoir que les efforts consentis pour la réalisation d'un tel désir seront d'autant plus réguliers et continus, alors qu'il est fort probable qu'un relâchement s'empare de celui qui n'est l'œuvre que sous l'effet d'un désir qui nait de la tristesse. Voilà pourquoi Spinoza estimait que la vertu doit être amour de ce qui est suprêmement désirable. Or la préservation de la nature, une entreprise si haute et si digne d'estime, ne devrait-elle pas être œuvre d'amour, plutôt que de contrainte ?

11.2 L'amour comme face subjective de l'éthique

[552] Bertrand Vergely « Robert Misrahi pour une philosophie de la vie », dans *Robert Misrahi: pour une éthique de la joie: actes du colloque, Centre international de Cerisy du 9 au 16 juin 2012*, Nantes, Éditions Cécile Defaut, sous la direction de V. VERDIER, 2013, p. 111.

Dans l'*Éthique* V, le but de Spinoza est de montrer la voie pour parvenir à la liberté, c'est-à-dire au salut de l'âme. Dans la mesure où la puissance de l'âme se définit par sa seule intelligence, c'est par la connaissance que Spinoza détermine le remède aux affects. Autrement c'est la connaissance que l'âme a des choses et d'elle-même qui est le remède aux affects. C'est de cette connaissance que sera déduit tout ce qui regarde la béatitude. Mais dans la première partie de ce travail, nous avons fait allusion au fait que pour Spinoza, il y a différents genres de connaissance, et que tous ne sont pas des remèdes aux affects, au contraire le premier genre de connaissance est cause d'erreur, donc aussi des passions, alors que le deuxième et le troisième sont sources de connaissance vraie, et par conséquent d'action. Comment Spinoza en vient-il à s'intéresser au problème du salut de l'âme ?

Du point de vue éthique, c'est dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, qu'il faut chercher l'origine de la situation qui conduit Spinoza à s'intéresser au problème de la béatitude de l'âme. Le traité part d'un constat tiré de l'expérience :

> l'expérience m'avait appris que toutes les occurrences les plus fréquentes de la vie ordinaire sont vaines et futiles ; je voyais qu'aucune des choses, qui était pour moi cause ou objet de crainte, ne contient rien en soi de bon ni de mauvais, si ce n'est à proportion du mouvement qu'elle excite dans l'âme : je résolus enfin de rechercher s'il existait quelque objet qui fût un bien véritable, capable de se communiquer, et par quoi l'âme, renonçant à tout autre, pût être affecté uniquement, un bien dont la découverte et la possession eussent pour fruit une éternité de joie continue et souveraine ([553]).

À travers ce texte, Spinoza reprend une préoccupation classique, celle de la recherche du bien suprême. Mais en la reprenant, la supposition de Spinoza est que le problème a beau être classique, il manque pourtant de solution adéquate, d'où la persistance du problème. Ce qui nécessite donc d'y réfléchir à nouveau, et cela implique de tenir compte de ce qui a déjà été fait dans ce sens. Et Spinoza écrit clairement dans la préface d'*Éthique* III que des hommes éminents n'ont pas manqué qui ont écrit d'excellentes choses sur la règle du bien vivre et ont donné aux mortels des avis remplis de prudence, et nous devons beaucoup à leur labeur et à leur application. Mais si Spinoza revient sur ce problème, c'est que les solutions apportées jusqu'alors, sont certes des conseils très avisés, mais restent inefficaces pour apporter une solution au problème de l'inconstance humaine. Pour lui, les solutions proposées jusqu'ici, ressemblent plus à des soins palliatifs, remède qui soulage un mal mais sans le guérir et qu'on

[553] B. de SPINOZA, *Œuvres : t.1, Traité de la réforme de l'entendement*, trad. C. APPUHN, Paris, Flammarion, 1964

administre aux patients en phase terminale, pour réduire la douleur et les accompagner vers la mort, plutôt qu'à des soins curatifs, remède qui guérit un mal et qui ramène à la vie. Cette image nous semble assez juste, pour traduire le jugement que Spinoza porte sur les remèdes proposés jusqu'alors concernant les troubles de l'âme.

Spinoza aborde cette préoccupation comme s'il s'agissait d'une crise existentielle que le narrateur traverse lui-même. La réflexion commence à le miner à partir du moment où il constate que les biens ordinaires (ce que la plupart des hommes recherchent) ne sont pas stables pour garantir le maximum de joie possible. Au contraire, ces biens sont le plus souvent cause de chagrin et de tourment, ce qui ne favorise pas l'accès à la béatitude. La prise de conscience que tout ce par quoi l'âme éprouve de la crainte n'a rien en soi de bon ni de mauvais si ce n'est par les affections qu'ils éveillent dans l'âme, marque le début de la réflexion. Il fallait donc rechercher un bien qui soit par lui-même bon, seule condition capable de garantir une joie constante et souveraine. La prise de conscience que les biens ordinaires, ceux par quoi les hommes prétendent accéder au bonheur, au lieu de contenter l'âme d'une joie souveraine, l'agite plutôt continuellement entre crainte et espoir, est la situation qui va déterminer Spinoza à réfléchir aux causes des troubles et aux moyens par lequel l'âme peut trouver la sérénité.

Mais le présupposé qui se dégage déjà de cette réflexion, c'est que, selon Spinoza, l'homme cherche naturellement une vie heureuse, c'est-à-dire une vie avec un maximum d'affects joyeux. Or ce qui fait défaut à la réalisation de ce but, c'est l'ignorance du bien qui procure le maximum d'affects joyeux. Comment se fait-il que l'homme qui recherche le salut, prétende y accéder par des biens qui sont en réalité cause de tourments ? La réponse de Spinoza est claire : ils ignorent la nature du souverain bien, voilà pourquoi ils prennent les biens ordinaires comme s'ils étaient le bien suprême. Par-là, il établit aussi que c'est naturellement que l'homme s'attache par amour à ce qu'il estime comme étant pour lui un bien. Il faut donc faire comprendre aux hommes en quoi consiste la différence entre le bien suprême et les biens ordinaires, et démontrer que seul le bien suprême est source de salut, quand les autres ne font que décupler les tourments de l'âme.

La distinction classique des biens périssables et du bien éternel a pour but d'établir en quoi les uns sont causes de tumultes de l'âme, et l'autre est source de joie et de quiétude de l'âme. Les premiers sont posés comme des maux dont il faut se guérir, l'autre comme le remède à ces maux : l'amour porté à une « *chose éternelle et infinie repaît l'âme d'une joie*

pure, d'une joie exempte de toute tristesse[554] ». Cette chose éternelle et infinie, mérite qu'on la recherche de toutes ses forces. L'amour intellectuel de Dieu est donc un effet du savoir qui se fonde sur la connaissance claire et distincte de Dieu. Il apparait alors clair que pour Spinoza, les troubles de l'âme proviennent de ce qu'elle s'attache à des objets dont la possession ne peut suffire à garantir une joie constante. Cette dépendance est l'effet d'une connaissance inadéquate de la nature des biens auxquels l'âme se joint.

D'après ce qui précède, il en résulte qu'un bien ordinaire est un bien qui n'est pas capable de procurer une joie continue et souveraine, mais ne procure que des joies passagères et périssables, qui sont suivies de moments de tristesse. Sachant que pour Spinoza les jugements de valeur n'expriment rien de positif dans la nature des choses, mais seulement l'état du corps affecté, le bien véritable ne sera rien d'autre que le moyen conduisant au souverain bien. Comme on peut le conjecturer à partir de ce qui est dit dans la préface de la quatrième partie de l'*Éthique*, le bon est ce que nous savons avec certitude être un moyen de nous rapprocher de plus en plus du modèle que nous nous proposons. Tandis que le mauvais est ce que nous savons avec certitude nous empêcher de reproduire ce modèle. En remplaçant ce qui doit être remplacé, nous dirons que le bien véritable est ce que nous savons avec certitude être un moyen nous conduisant au bien souverain qui est la jouissance avec d'autres individus de la « *connaissance de l'union qu'a l'âme pensante avec le reste de la nature entière*[555] ».

En croisant les différents textes que nous avons cités à propos du bien souverain, on peut dire sans risque de se tromper que « *le reste de la nature* » ne désigne rien d'autre sinon les lois de la nature par lesquelles nous agissons et sommes agis. Comme l'explique Éric Delassus, « *l'esprit qui ignore son union à la nature et qui n'est pas en mesure de comprendre les liens qui constituent cette union se trouve contraint de vivre de manière passive en subissant les effets qu'elle produit sur lui, qu'ils lui soient favorables ou défavorables*[556] ». Cette passivité caractéristique de l'état natif de l'homme est sa condition première comme nous le disions déjà dans l'explication d'origine finaliste de la nature.

Revenons aux biens. Après avoir expérimenté que les biens qui sont souvent pris pour des biens véritables par les hommes : richesse, honneur, plaisir des sens, sont en réalité cause de tourments, Spinoza pose que toute notre félicité et notre misère dépendent de la nature de

[554] *Id*., p. 183.
[555] *Id*., p.184.
[556] E. DELASSUS, *Spinoza*, s.l., 2016, pp.26-27.

l'objet auquel nous sommes attachés par amour. Il s'agit par-là, non seulement de viser un objet particulier, mais aussi de souligner que le genre d'amour par lequel nous nous attachons aux choses conditionne aussi notre salut. La nature de l'objet auquel nous sommes attachés, déterminera notre joie ou notre tristesse. Ainsi l'homme sera sujet à la tristesse, à la persécution, à la haine etc., ou à la joie, à la sérénité selon qu'il est attaché soit aux biens fréquents de la vie ordinaire, soit au souverain bien. Notons que Spinoza évite d'utiliser l'expression de « biens faux » (ou « faux biens ») : il dit les biens les plus fréquents de la vie ordinaire. Ce n'est pas seulement une question de mots : c'est que pour lui ces biens courants sont de vrais biens, si on les garde à leur juste place. Ils sont dangereux pour nous si nous nous limitons à eux, s'ils nous cachent le Bien suprême, si nous nous laissons submerger par les affects qu'ils engendrent.

Mais ils sont utiles si nous les considérons comme des moyens à utiliser de façon modérée : le plaisir pour la santé du corps et de l'âme (voir *Éthique* IV 45 scolie), l'argent pour subvenir aux besoins de la vie, les relations avec les autres hommes pour profiter des avantages de la société. Ces biens de la vie quotidienne, s'ils ne sont pas considérés pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire des moyens pour subvenir aux besoins de la vie, sont souvent cause de tristesse et d'autres affections qui sont de nature à troubler l'âme, l'empêchant ainsi de penser à tout autre bien. Les biens ordinaires ne sont pas rejetés pour eux-mêmes, c'est plutôt leur statut comme fin en soi qui est remis en cause. Il ne s'agit pas chez Spinoza de « *mépriser les biens de ce monde, mais d'en relativiser l'importance en montrant qu'ils ne peuvent avoir de valeur qu'en tant que moyen pour accéder à la vie bonne et qu'ils sont destructeurs s'ils sont poursuivis comme des fins qui se suffisent à eux-mêmes*[557] ». Ce ne sont pas les choses elles-mêmes qui sont causes de joie ou de tristesse, mais l'amour que nous leur portons. Or, si nous ne connaissons pas les choses telles qu'elles sont, si nous sommes incapables de leur attribuer la place qu'elles méritent, on peut difficilement envisager la possibilité de s'unir à elles d'un amour pur, c'est-à-dire qui soit débarrassé de toute marque de pathologie. Un amour qui soit capable de nous garantir le maximum d'affects joyeux.

Puisque « *pour un objet qui n'est pas aimé, il ne naîtra point de querelle ; nous serons sans tristesse s'il vient à périr, sans envie s'il tombe en possession d'un autre ; sans crainte sans haine et, pour le dire d'un mot, sans trouble de l'âme ; toutes ces passions sont au*

[557] *Id*., p.26.

contraire notre partage quand nous aimons des choses périssables[558] ». Ou comme on peut encore lire dans l'*Éthique* V, scolie de la proposition 20 :

> les chagrins et les infortunes du cœur ont pour principale origine un amour excessif envers une chose qui est soumise à de nombreuses variations et dont nous ne pouvons jamais nous assurer la possession. Car nul n'éprouve de souci ou d'angoisse que pour une chose qu'il aime ; […] Il nous devient donc facile de concevoir ce que peut sur les affects la connaissance claire et distincte, et surtout ce troisième genre de connaissance dont le fondement est la connaissance même de Dieu ([559]).

On peut dire que l'amour excessif que nous avons des choses périssables, est un effet de l'insuffisance de nos connaissances sur ces choses. Un trait essentiel se dessine à partir de ce qui précède, c'est que l'amour est constitutif de la connaissance.

Ainsi peut-on dire que l'amour que nous portons aux choses, est relatif au genre de connaissance que nous avons d'elles et inversement, la connaissance que nous avons des choses, nous détermine à les aimer d'un amour pur ou d'un amour excessif. On peut alors dire que le mode de connaissance d'une chose est nécessairement à l'origine de l'amour qui incline à nous joindre à elle. L'amour est dès lors conçu comme un corrélat de la connaissance. Selon que nous connaissons les choses, nous les aimerons ; plus nous les connaitrons adéquatement, plus nous les aimerons d'un amour intellectuel : moins nous les connaitrons adéquatement, plus nous les aimerons d'un amour excessif. Spinoza écrit au chapitre V de la deuxième partie du *Court traité* que « *l'amour naît de la représentation et de la connaissance que nous avons d'une chose et, suivant que la chose se montre plus grande et magnifique, plus aussi l'amour est grand*[560] ». Saverio Asaldi explique que l'amour chez Spinoza ne désigne pas « *exclusivement l'effet propre de l'idée claire, mais il désigne le champ d'application pratique des formes de connaissance dans leur ensemble, en déterminant en quelque sorte les « stratégies » et les modalités d'appropriations des objets de l'expérience*[561] ». La nature de l'amour est relative aux différents modes de connaissance, ces derniers permettent de rendre compte de l'intérêt que nous accordons aux choses. L'amour, l'aversion ou l'indifférence que l'homme a à l'égard des choses, dépend de la connaissance qu'il a des choses.

---

[558] B. de SPINOZA, *ŒUVRES t :* 1, trad. C. APPUHN, *op.cit.*, p.183.
[559] Spinoza, *Éthique* V, sc. 20, trad. P.-F. Moreau, Puf, 2020.
[560] B. de SPINOZA, *Œuvres : t.1, Court traité*, trad. C. APPUHN, Paris, Flammarion, 1964, chap. V, p.99.
[561] Saverio Ansaldi, *Nature et puissance. Giordano Bruno et Spinoza*, Ed. Kimé, 2006, p.102.

L'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des affects. Ou encore, comme on peut le lire à la proposition 1de l'*Éthique* V et sa démonstration : « *selon que les pensées et les idées des choses s'ordonnent et s'enchainent dans l'âme, ainsi, exactement, les affections du corps ou images des choses s'ordonnent et s'enchainent dans le corps.* […], *l'ordre et la connexion des affections du corps se fait selon que les pensées et les idées des choses s'ordonnent et s'enchaînent dans l'âme*[562] ». Or, nous avons dit que l'état natif de l'homme était l'ignorance, voilà pourquoi on n'aura pas du mal à comprendre l'explication spinozienne des différents modes de connaissance, le premier étant celui par lequel nous connaissons les choses par les idées des affections du corps. De ce qui précède, il apparaît avec évidence que l'amour constitue le moment subjectif de l'éthique, puisque l'action, qu'elle soit mue par la connaissance adéquate ou non, est l'expression de l'amour des choses selon qu'elles nous affectent d'une manière qui nous donne l'impression qu'elles augmentent notre désir de vivre. Ce qui nous détermine donc à rechercher un bien, c'est la façon dont la chose nous affecte de joie.

L'itinéraire de l'*Éthique* présente donc les différentes étapes pour accéder au salut : la première partie de l'*Éthique* de Spinoza nous fournit les principes métaphysiques à partir desquels se déduisent les principes éthiques du philosophe. La deuxième partie nous enseigne ce qu'il est nécessaire de savoir sur l'âme et les conditions de sa béatitude. La troisième partie est une théorie détaillée du jeu et des enjeux de l'imagination dans l'effort du *conatus* à persévérer dans l'existence. À travers ces livres, Spinoza expose clairement le problème qui est à l'origine de sa réflexion : c'est celui du salut et de la rédemption de l'âme. En se penchant sur la question sotériologique, Spinoza s'attaque à un problème classique de la philosophie, et révèle par sa rigueur l'inefficacité des morales proposées jusqu'alors, morales qui sont principalement fondées sur la doctrine finaliste. En effet, il constate que l'essentiel de cette moralité réside dans le renoncement, renoncement aux affections joyeuses au profit des affections tristes, ce qui implique la tristesse liée à la renonciation. Ce qui lui fait dire que ceux qui ont écrit sur la nature de l'homme et ses affections, ont écrit des satires plutôt qu'une éthique. Par cette distinction subtile, Spinoza trace une nette démarcation entre la morale entendue comme traité des devoirs et l'éthique entendue comme chemin conduisant à la vraie vertu : la paix intérieure constante.

Ainsi ne se demande-t-il pas : que dois-je faire pour être moral ? Mais que dois-je faire pour être joyeux ? Pour cette raison, Jalaleddine Saïd estime que l'on pourrait caractériser

[562] SPINOZA, *OEUVRES IV - ETHIQUE.*, TRAD. PIERRE-FRANÇOIS MOREAU *op. cit.*, Eth. V, 1.

l'éthique de Spinoza par les termes d'eudémonisme ou de philosophie de la joie, puisque l'itinéraire poursuivi tout au long de l'*Éthique* est animé par cette question : comment puis-je me garantir le maximum d'affections joyeuses et le minimum d'affections tristes[563] ? A la vérité, la thèse spinozienne se comprend comme une mise en relation de la nature sensible du sujet et du devoir éthique. Il ne s'agit donc pas de faire de l'éthique une expérience douloureuse en procédant à la séparation du désir et du devoir, mais d'établir l'éthique sur le désir, de sorte que l'éthique ne devienne pas une source de tourment. Il ne s'agit pas non plus de faire la promotion des désirs passifs, mais d'exhorter l'homme à connaitre sa nature, et celle des choses, afin que son amour se porte vers ce qui est véritablement un bien pour lui, plutôt que sur des biens qui pourraient être nuisibles. L'éthique de Spinoza se démarque nettement des éthiques déontologiques qui présentent la morale comme un devoir incompatible avec la quête d'une vie joyeuse. Pour lui au contraire, l'éthique doit favoriser l'accomplissement du désir profond de l'homme, qui n'est rien d'autre que celui d'une vie joyeuse ; cet accomplissement ne peut donc être possible dans l'amour des biens ordinaires, mais seulement dans l'amour intellectuel du souverain bien.

11.3 Puissance de l'amour intellectuel

Jonas qui sollicite la peur est conscient que les affects jouent un rôle fondamental dans le comportement. Cependant il manque, dans son éthique, une étude consacrée à la psychologie affective proprement dite. Par contre la psychologie affective de Spinoza nous a fait voir que la peur n'est pas la meilleure conseillère, car elle contrarie le désir de vivre, ou ôte à la vie le plaisir qui fait qu'on veuille continuer de vivre. Certes la crise environnementale relève d'une préoccupation concrète, elle est inspirée par le progrès technique et les effets de dégradation des conditions hospitalières[564] d'existence des organismes vivants. Alors que la crise sotériologique relève d'une préoccupation non moins concrète, mais intérieure, elle est inspirée par les persécutions de la liberté de penser et d'expression et des conséquences de ces persécutions sur le salut de l'âme. On pourrait alors penser que cette préoccupation n'est plus d'actualité, tant la crise de l'environnement opère par l'ampleur de ses effets une totalisation du monde et, en un sens, une totalisation de la réflexion humaine. Ce qui donne l'impression que l'éthique de la joie, dans la mesure où elle fustige les affects de tristesse, dont la peur qui est appelée à fonder psychologiquement

[563] Jaleleddine Saïd, *Morale et Éthique chez Spinoza*, Tunis, Publication de la faculté des sciences humaines et sociales, série philosophie et littérature, volume XXXIV, p. 10.
[564] Par conditions de vie hospitalière, nous entendons des conditions d'existence favorables pour les organismes vivants.

l'éthique en temps de crise environnementale, ne saurait inspirer une éthique engageante au cours de cette crise. Mais, selon nous, une éthique de la responsabilité prospective doit être inséparable d'une bonne santé psychologique pour pouvoir atteindre ses objectifs.

Cependant, en fondant psychologiquement l'éthique sur l'affect de peur, en cultivant la peur, en la nourrissant, n'oublie-t-on pas qu'il y a un fort risque qu'elle diminue l'engagement pour la préservation de la nature en créant une dissonance affective entre le désir qui est l'essence de l'existence l'humaine et l'heuristique de la peur ? Comment la perspective éthique de Spinoza peut-elle aider à convertir le mode de vie de parasite de la nature en symbiote selon l'image qu'en donne Michel Serres ? Ou encore, en quoi cette perspective qui exalte l'affect joyeux peut-elle inspirer une éthique de la lucidité engageante pour la préservation de la nature ?

Si, selon Jonas, la métaphysique de Spinoza, en raison de son antifinalisme et de son anti-anthropomorphisme, semble inappropriée pour accueillir le fondement de la nouvelle éthique, ce n'est pas en raison des thèses ontologico-éthiques qu'elle implique, mais seulement parce que ces thèses apparaissent à Jonas comme telles. Car une analyse des enjeux psychologico-éthiques de l'antifinalisme spinozien permet de se rendre compte que l'attitude vis-à-vis de la nature que cette métaphysique inspire, est plutôt celle du respect de cette nature en tant que totalité dont nous sommes entièrement dépendants. Par conséquent, l'éthique de la joie qu'il développe est riche de ressources pour penser une éthique pour la vie par temps de crise environnementale.

Ce que nous avons dit de l'amour plus haut nous permet de poser ces principes : 1) l'amour s'attache à ce que le *conatus* lui présente comme bon pour sa puissance ; 2) l'amour intellectuel d'une chose découle de la connaissance que nous avons de la chose comme favorisant notre puissance d'exister ; 3) la joie dépend de la nature de l'objet auquel nous nous attachons par amour. Remarque : les affects sont causés par des causes extérieures, mais surtout par la connaissance que nous avons de ces causes extérieures. Et dans la mesure où, du fait qu'il est l'essence d'une chose finie, le désir tout comme la volonté n'est pas absolu ou libre, il n'y a de désir que relativement à une situation donnée, il n'y a de désir que déterminé par une affection particulière de l'essence[565]. Ce qui nous permet de déduire selon la proposition 1, que nous aimons naturellement les choses que nous jugeons bonnes pour notre être ; cet amour qui ne découle pas de la connaissance de la nature de la chose est cause de

[565] P. Sévérac, « *Passivité et désir d'activité chez Spinoza* », dans *Spinoza et les affects*, sous la direction de F. BRUGERE, P.-F. MOREAU, (PARIS), , *op.cit.*, p. 42.

tourment. Selon la proposition 2, nous n'aimons une chose que parce que la raison nous montre que la chose est bonne pour notre existence ; cet amour qui naît de la raison est source de félicité. Selon la proposition 3, notre félicité dépend de la connaissance, puisqu'elle seule nous permet de ne pas nous attacher aux choses que l'imagination nous présente comme étant des biens, alors qu'ils sont périssables. Aussi, dans la mesure où le désir est déterminé par une situation donnée, on comprend que les crises théologico-politiques auxquelles Spinoza fut confronté, aient leurs solutions dans l'amour du prochain, ou pour reprendre une formule de Jacqueline Lagrée, dans l'amour intellectuel du prochain. Amour intellectuel du prochain comme elle le démontre, parce qu'il ne s'agit pas de l'amour porté à un tel homme particulier qui peut se ternir au gré des circonstances, mais de l'amour porté à la justice et à la charité, en tant qu'elles nous disposent à ne pas faire à autrui ce qu'on ne se ferait pas à soi-même.

Certes, Spinoza avait affirmé qu'en dehors de l'homme, il ne voit rien dans la nature avec quoi on puisse s'unir par des liens d'amour. Mais la raison nous montre que la puissance de l'homme implique nécessairement celle de la nature. Ainsi pourrait-on transposer et tirer de ce qui précède l'idée selon laquelle la compréhension de la nature comme condition d'être-humain, implique que toute la sagesse consiste en une seule chose : aimer la nature. La connaissance qui est fondamentale dans le cadre d'une pensée lucide tournée vers l'environnement, c'est celle de la nature comme cause extérieure sans laquelle notre désir de vivre ne peut s'accomplir. Cette transposition n'est pas forcée, si on a égard au fait que l'amour, le véritable amour, naît de ce que la raison nous présente une chose comme augmentant la puissance de notre nature.

Considérant la nature comme vulnérable, sachant qu'elle la condition de possibilité de notre existence, c'est-à-dire de notre salut (le salut spinozien n'est pas posthume), sachant que par nos activités un risque d'extinction pèse sur elle, nous devons plutôt joindre à la nature l'idée de l'amour de la vie pour convertir nos activités nuisibles en activités saines pour la vie. La thèse spinozienne que nous venons d'énoncer plus haut soutient que nous sommes d'autant plus soumis aux passions que nous avons des idées inadéquates, et qu'au contraire nous agissons d'autant que nous avons des idées adéquates. Or, on ne peut manquer de constater que l'idée jonassienne de la nature correspond chez Spinoza, à une idée inadéquate de la nature. Ce qui justifie selon nous, que l'éthique jonassienne soit donc une éthique du pâtir plutôt que de l'agir au sens spinozien du terme. Spinoza définit l'amour comme la joie accompagnée de l'idée d'une cause extérieure. Ce n'est pas la peur de mourir, mais l'amour de la vie qu'exprime le *conatus*. Et c'est là sans doute toute la différence entre Spinoza et

Jonas : alors que chez Jonas l'existence est un acte qui s'exécute par la peur du non-être, chez Spinoza, elle est un acte qui s'exécute par l'amour de l'être. C'est donc à cette source ontologique que nous devons édifier le fondement psychologique de l'éthique lucide et engagée pour la vie et l'environnement. Comme l'écrit P. Sévérac, « *le conatus d'une chose est son principe de vie, sa pulsion fondamentale d'autoconservation : on peut même la dire pulsion d'auto-développement ou d'auto-expansion, dans la mesure ou la conservation de soi ne doit pas être entendue chez Spinoza comme simple désir de stabilité, « désir de ne pas perdre », mais bel et bien comme affirmation de soi dans la persévérance*[566] ».

L'effort pour se conserver étant la première et l'unique origine de la vertu, il va sans dire que cet effort doit s'accomplir en l'homme par ce qui définit sa puissance et non par ce qui la contrarie. L'homme devrait donc faire un effort pour se conserver suivant les injonctions certaines de la raison. Ce que nous voulons établir, c'est que le *conatus* recommande d'être la cause adéquate de ses actes et non d'être le jouet des affections sensibles. Ce qui implique que même sous l'influence extérieure et sous l'aspect de la durée, l'homme n'a pas simplement à subir la pression du monde sur lui, mais doit au contraire se libérer des affects négatifs, et devenir libre en vivant sous la conduite de la raison, qui est la meilleure partie du *conatus*, et qui nous permet, non seulement de distinguer entre passion et action, mais aussi de saisir la nette différence entre l'action et la passion. Et cette différence est celle du sage et de l'ignorant. À cet égard, Spinoza affirme que l'homme raisonnable est donc celui qui se soumet aux lois, non par crainte du danger, mais par amour pour la liberté. Autrement dit, l'homme sage est celui qui en comprenant la nécessité des lois, décide d'agir et non de pâtir. Dit encore en d'autres termes, l'homme sage est celui qui, en comprenant la nécessité de la conversion, décide de se convertir par amour pour la vie et non en se contraignant par crainte de la mort. Étant donné que chacun doit persévérer dans son être, il incombe à l'homme de rechercher les passions positives et de fuir les négatives, ce qui d'ailleurs est tout à fait naturel, car si la vie ne désire qu'une seule chose : plus de vie, c'est-à-dire plus de joie, comme l'écrit B. Giuliani, alors l'effort de conservation nous déterminera nécessairement à préserver la nature suivant les affects de joie et non sous la contrainte des affects de tristesse. Car en préservant la nature, nous ne faisons pas œuvre de charité mais nous nous témoignons de l'amour à nous-mêmes. Aimer la nature, pourrait-on dire, c'est être utile à soi, sans être nuisible aux générations futures. Nous témoignons à la vie la joie que

[566] *Id*., p.41.

nous avons d'être et cette joie nous voulons qu'elle soit continuelle et permanente pour l'humanité.

Comme la nature ne recommande rien de contraire à la raison, la prescription de la raison en vue du salut peut se réduire à un commandement fondamental résumé dans le scolie de la proposition 18, IV : *« que chacun s'aime lui-même…et absolument parlant que chacun s'efforce autant qu'il est en lui de conserver son être »*. Ce commandement peut paraitre inquiétant si l'on se borne au droit de nature sous l'emprise de l'ignorance, puisqu'il nous inciterait à recourir à la force pour nous protéger. Mais nous avons vu que pour Spinoza, le recours à la violence traduit l'enfance de l'homme. Cependant, en accédant à la connaissance adéquate des choses, l'homme comprend que son bien réside dans l'amour de la Nature. Or l'amour pour soi en tant que partie du Tout implique nécessairement l'amour du Tout sans lequel la partie que nous sommes n'a aucune possibilité de se réaliser. L'amour de soi est en fait l'amour du Tout, car s'aimant soi-même, l'homme sera porté à aimer la Nature, en tant qu'il se considère comme membre qui ne peut rien sans le concours des autres, car il nous est toujours impossible de faire que nous n'ayons besoin d'aucune chose extérieure à nous pour conserver notre être, et vivions sans commerce avec les choses extérieures.

En effet, si l'homme s'aime véritablement, il ne peut rien faire qui nuise à sa liberté ; or, agir de façon à dégrader les conditions hospitalières d'existence nuirait à notre désir de vivre d'une vie joyeuse. Ainsi, l'homme qui accède à cet amour peut désormais prendre soin de lui sans pour autant nuire aux choses qui l'environnent. Dans cette perspective, la recherche de l'utile n'oppose pas l'homme à la nature, mais lui permet de s'intégrer dans la totalité de l'être. En effet, s'aimer soi-même, lorsqu'on est une partie de la nature, implique d'aimer le Tout sans lequel nous ne sommes rien. Comme l'amour, auquel la connaissance adéquate nous fait accéder ne peut être gâté ni par la colère ni par la déception, cet amour pour la nature doit se cultiver continuellement. *« L'amour est une union avec l'objet que l'entendement nous présente comme bon […]et nous entendons par union, ce qui fait de l'amour et de l'objet aimé une seule et même chose et un seul tout*[567] *»*. On comprend alors, que lorsqu'on est parvenu à comprendre la nécessité qui règne dans la nature, on ne peut plus s'opposer à elle, mais on forme avec elle un seul et même être. Cela implique que l'homme ne se distingue pas du monde. Or, s'il ne se distingue pas du monde, détruire la nature revient à se détruire soi-même. En accordant une place majeure au désir d'une existence joyeuse,

[567] B. de SPINOZA, *Oeuvres*, 1964, trad. C. APPUHN *op.cit.*

Spinoza libère l'homme des miasmes qui empoisonnent la vie, la réduisant à une impatiente attente de « Godot[568] ».

Il y a donc là, une revendication nécessaire de se préserver soi-même tout en préservant la nature. Ainsi, la force de l'amour intellectuel de la nature est de rendre possible la transformation des rapports établis sous l'emprise de l'ignorance. Spinoza, remarquons-le, insiste beaucoup sur l'idée de développement de la nature humaine en situant la puissance de l'homme dans le développement de la raison, qui permet de saisir les principes de l'interdépendance entre les différentes parties de la nature. Autrement dit, elle permet non seulement de saisir l'ordre du cosmos (les lois de la nature), et par là, de transformer en profondeur notre mode d'attachement aux biens matériels. L'itinéraire de la philosophie spinozienne met en place un processus qui favorise la critique de l'état de nature pour promouvoir l'état de raison qui nous intègre dans la symbiose avec la nature. Cette intégration rend possible le passage de l'affect passif à l'affect actif. En fondant son éthique sur une théorie perfectionniste, le but visé par Spinoza invaliderait toute tentative visant à cataloguer sa pensée parmi celles qui favorisent une conception manipulable à souhait de la nature.

En conséquence, à examiner les choses attentivement, on s'aperçoit que le recours au droit de nature est une approche méthodologique dont l'intérêt consiste à exposer à l'homme les méfaits de son comportement quand celui-ci ne découle pas des principes de la raison. Ce que nous voulons établir en clair, c'est que lorsque Spinoza présente l'amour pour soi-même comme le principe de la vertu, il en fait bel et bien ce que l'homme devrait viser à atteindre par son *conatus*. C'est pourquoi il faut distinguer entre les désirs purement égoïstes de l'homme se réglant sur les passions, et les désirs raisonnables. Cette corrélation stricte entre désirs raisonnables et action rend possible une relation réflexive et transitive de l'homme à la nature, et permet à l'homme de bien agir en préservant la nature.

Certes, dans l'amour les préoccupations égoïstes ne sont pas exclues, le premier principe de la vertu étant que « chacun s'aime lui-même », mais il ne s'agira plus d'un égoïsme subjectif qui vise son propre intérêt, mais plutôt d'un égoïsme objectif, concordant parfaitement avec l'intérêt de continuité de la vie sur terre. La raison en est que l'amour est véritablement un rempart contre les actes de violences et de négligence. Qui aime, écrit Spinoza, s'efforce par la même loi de faire du bien à la cause extérieure qui est cause de joie. Mais pour aimer d'un amour pur, il faut avoir connaissance non seulement de l'affect, mais

[568] « Godot » est le personnage mystérieux de la pièce de théâtre de Samuel Beckett « *En attendant Godot* », que les personnages principaux sont condamnés à attendre, alors qu'ils ne savent rien de lui et ne savent même pas ce qu'ils attendent de lui. La pièce met en scène une existence rongée par l'ennui et la lassitude dont témoignent les tentatives de suicide des deux compagnons.

aussi de la cause qui nous détermine à être affecté de la sorte. Ainsi l'amour envers la nature sera d'autant plus grand que la cause qui nous détermine à l'aimer est l'amour de l'existence, de l'existence libre des mirages des biens ordinaires, et joyeuse pour avoir compris cette vérité.

Il faut d'ailleurs remarquer que chez Spinoza, joie se dit de deux façons : *titillatio* et *hilaritas*. La première, qui correspond dans l'*Éthique* au terme cartésien « chatouillement », est une joie passive, née de l'idée fixe qu'on se fait de la chose par imagination. Cette passivité qui en découle, ne provient pas de la chose elle-même, mais de l'idée qu'on se fait d'elle, prenant la chose comme valant pour elle-même, alors qu'elle n'est en réalité qu'un moyen pour une fin plus noble. Cet état affectif nait de l'ignorance des causes qui nous déterminent à aimer ou à haïr, et est constitutive du préjugé finaliste. C'est cette joie qui peut être mauvaise indirectement, sa mauvaiseté ne vient pas de l'objet lui-même, mais de ce que l'imagination nous représente l'objet comme valant pour lui-même. La seconde, l'allégresse, est rapportée à l'âme et au corps et est toujours bonne. C'est donc à cet amour plus pur que Spinoza nous exhorte à nous attacher en priorité, car lui seul permet de nous détacher de l'ensorcellement des biens courants. Parvenu à cette sagesse, l'homme se détache sans tristesse ni contrainte d'un bien présent si cela lui permet d'atteindre un plus grand bien futur et accepte avec joie le moindre mal dans la mesure où il sait que cela lui permet d'éviter un plus grand mal. Nous souscrivons donc à la thèse de Jonathan Schell citée par H-S Afeissa selon laquelle :

> Les trois principes de vie dans le monde de l'après bombe [dans le monde des périls écologiques] le respect des êtres humain nés ou à naitre, fondée sur un amour commun de la vie […] ; le respect de la terre, dans la mesure ou le milieu terrestre constitue le substrat et la scène unique sur lesquels le jeu de la vie peut se dérouler ; le respect de Dieu ou de la nature, ou de tout autre nom dont on préfère designer la poussière céleste qui est à notre origine ([569]).

Car ce qui compte, ce n'est pas de se connecter, mais la manière de se connecter ; la fin ne justifie pas toujours les moyens. Les bons moyens conduisent nécessairement au bon, alors que les mauvais moyens, même en conduisant au bon, n'en causent pas moins des dommages collatéraux. Et comme le ''temps de la fin'' n'est pas la ''fin des temps'', la peur que l'heuristique éveille ne se veut pas transitive vers un autre affect, mais se veut être l'affect permanent de l'humanité. Ce qui serait sans doute une façon de ronger la vie de l'intérieur même, la vider de son sel, c'est-à-dire de son désir de vouloir la vie. S'il faut préserver la vie,

[569] Jonathan Schell, dans H.-S. AFEISSA, *La fin du monde et de l'humanité, op. cit.*, p.69.

que cela ne soit pas par peur de l'extinction, mais par désir de célébrer la vie. Il est possible d'expliciter cette idée avec l'interprétation spinozienne du mythe adamique : ce mythe raconte qu'en créant l'homme, Dieu n'a pensé qu'à son utilité, c'est pourquoi il l'a placé dans le jardin avec pour unique recommandation de ne pas manger le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal sous peine de commencer à vivre dans la crainte de la mort plutôt que de vivre dans l'amour de la vie[570]. L'amour de la vie est chronologiquement antérieur à la crainte de la mort, c'est pourquoi l'homme sage s'évertue surtout à triompher des obstacles dans la joie parce qu'un désir qui naît de la joie est en adéquation avec la nature profonde de la vie. Considérons la définition de l'amour que donne Léon l'Hébreu :

> l'amour est une force cosmique et « commune » qui lie et met en rapport tous les êtres – animés ou inanimés. De la matière informe au corps céleste, en passant par des corps organiques complexes (hommes et animaux), chaque chose vit et existe en vertu de la force de l'amour qui la traverse et la constitue. Le lien d'amour est nécessité naturelle – dans la mesure où il représente la relation primordiale qui apporte à tous les êtres leur « bénéfices » d'être, c'est-à-dire qui les fait vivre et exister en tant que telles. C'est pourquoi les choses, quelles qu'elles soient, ne peuvent pas se libérer du lien originaire d'amour[571].

Cette définition, explique Ansaldi, est à l'origine de la conception spinozienne de l'amour. En effet, la ressemblance est frappante avec les caractéristiques du *conatus* spinozien. Ce que dit Ansaldi de l'amour chez Spinoza confortera notre supposition : « *l'amour est une puissance qui est relationnelle et commune, qui est transitive sans être exclusive dans le sens où il ne constitue pas une propriété de la nature humaine, mais s'affirme comme une puissance commune qui « transite » et circule dans la Nature tout entière* [572]». Notre supposition est que le désir positivement posé, n'est rien d'autre que l'amour de vivre. Et si on peut tirer un enseignement de tout ceci, c'est que la vie est amour – amour de quoi ? amour de persévérer dans l'être pour l'ensemble des modes, et pour le mode spécifique qu'est l'homme, amour de béatitude, de félicité. D'où la place fondamentale qu'occupe l'amour dans l'éthique spinozienne qui, à travers le *conatus*, cherche à connaitre les liens d'amour indispensables à l'affirmation de la puissance de notre nature. Autrement dit, dans la mesure où l'amour dépend entièrement de la connaissance de la nature et des qualités des objets, la chose dont nous savons qu'elle est la condition même de la possibilité de l'exercice de notre puissance ne

[570] B. GIULIANI, *Le bonheur avec Spinoza : l'Éthique reformulée pour notre temps*, s. l., 2017, p.252.
[571] S. Ansaldi, « Un nouvel art d'aimer. Descartes, Léon l'Hébreu et Spinoza », dans *Spinoza, philosophe de l'amour*, *op. cit.*, pp.34-34.
[572] *Id.*, 39.

peut que devenir pour nous objet d'amour le plus fort. En effet, l'amour est une ressource psychologique plus forte que la peur. La démonstration des enjeux des affects permet de se rendre compte que la peur serait plus nocive que bénéfique, surtout s'il ne s'agit pas simplement de préserver la vie, mais de préserver une certaine qualité de vie.

La préoccupation principale de Jonas est celle de la responsabilité à l'égard de la nature et de l'intégrité de l'image de l'homme à l'avenir. D'après lui, cette obligation à l'égard de l'avenir ne peut trouver une assise fondamentale que dans une autre vision de la nature que celle promue par les sciences de la nature. Cette vision de la nature, c'est la vision finaliste, celle à laquelle nous avons accès par le moyen de l'anthropomorphisme. Cette conception stipule qu'en comprenant la nature par la méthode anthropomorphique, on se rend compte de son caractère sacré, et cela suffirait à éveiller la peur qui oblige au respect et à la responsabilité de veiller à ce que rien ne vienne profaner ce qui est sacré. L'heuristique de la peur aurait donc sa racine dans la compréhension de la nature comme sacrée. La peur à laquelle l'heuristique nous éveille procède de l'idée de la nature comme sacrée. Tout se passe comme si, sans la peur, l'homme était incapable de responsabilité. Pourtant, l'archétype de la responsabilité parentale, qui sert à Jonas à reconstruire l'idée moderne de la responsabilité sur la dissymétrie, fait aussi voir que la responsabilité est un acte d'amour plus que de peur pour le mal qui menace la progéniture. Si on retrouve des marques de responsabilité envers la progéniture qui témoignent du phénomène ontologique de la responsabilité, force est de constater que même chez les animaux chez qui ces marques sont observables, c'est toujours à l'égard de sa propre progéniture. Ce qui traduit donc un sentiment d'attachement pour ceux envers qui la responsabilité se déploie. On voit par exemple la poule être agressive quand quelqu'un menace ses petits, alors que la même poule n'est pas agressive quand les poussins qui sont menacés ne sont pas les siens. Ce qui traduit le fait qu'ontologiquement, la responsabilité est inséparable de l'amour, de l'attachement à la chose dont on est responsable. Cela concerne la responsabilité morale du moins en tant qu'on la considère comme intrinsèque, car la responsabilité juridique est extrinsèque au sujet qui porte la responsabilité. Si donc il s'agit d'une responsabilité avant tout morale, elle a sa source dans l'amour plutôt que dans la peur.

Certes, Jonas ne s'est pas attaché à comprendre en quoi consiste le désir, ni comment fonctionne le mécanisme des affects, ce que Spinoza par contre s'est attelé à faire. Ainsi est-il parvenu à démontrer que le désir n'est rien d'autre que l'essence de l'homme en tant qu'il a conscience de ses appétits. Le désir, en tant que source des affects, n'est pas seulement attrait,

mais aussi répugnance. C'est par désir que tout homme tend vers ce qu'il juge bon pour sa conservation et fuit ce qu'il juge nuisible à son être. À côté du désir en tant qu'il définit l'essence de l'homme, il y a des affects primitifs qui sont : la joie et la tristesse. Chacune d'elle à son tour est cause d'une diversité d'affects dont la crainte, l'espoir, l'amour, la haine etc. Ainsi la crainte par exemple est-elle définie comme une tristesse inconstante, née de l'idée d'une chose future ou passée dont l'avènement reste pour nous en quelque façon objet de doute. Craindre en effet, c'est redouter que l'issue d'un évènement ne nous soit défavorable, ou nuisible. Comme la crainte est inséparable de l'espoir, craindre c'est désirer que ce qu'on redoute ne se produise pas.

Par conséquent, lorsque Jonas dit qu'il faut consulter nos craintes avant nos désirs, il entend par désir la volonté de posséder ou de conserver un bien ou un avantage, alors que par crainte il entend la volonté d'éviter quelque chose de fâcheux. Autrement dit, le désir fait référence à une quête ou à une aspiration mue par un affect de joie, alors que quand il parle de crainte, il fait référence à une quête mue par un affect de tristesse. La crainte est alors un désir, mais un désir de tristesse, qui en tant que tel, met sur la défensive face au danger qui se présente à lui. Il faut comprendre que le désir n'est pas la partie irascible de l'âme, une force irrationnelle, mais le principe même de tout mouvement vital, qui oscille entre affects de joie et affects de tristesse.

En effet, contrairement à la tradition antique qui ne voit dans le désir que sa négativité destructrice, Spinoza pose le désir comme puissance d'affirmation et de création. Cette inversion a pour but de reconnaitre la valeur et la créativité du désir. Puisque nous ne désirons pas une chose parce qu'elle est bonne, mais la jugeons bonne parce que nous la désirons, il s'en suit que c'est le désir qui produit la valeur et non la valeur qui produit le désir. Le rejet du finalisme, dans la perspective spinozienne, vise justement à démontrer que le bien ne préexiste pas au désir, mais que le désir est antérieur par nature et pose la chose désirée comme valant pour l'homme. Le bien dans la perspective antifinaliste ne s'impose pas au désir, mais découle du désir humain. L'homme est créateur des valeurs à partir de ce qu'il juge bon et non récepteur des valeurs qui s'imposent à lui. C'est donc parce que le désir crée la valeur que la valeur est relative, historique et non absolue et intemporelle. Autrement dit, dans la mesure où il n'y a de désir que relativement à une situation, c'est la situation qui commande la valeur qu'elle inspire au désir. Dans la mesure où les affects expriment nos désirs, les valeurs, loin d'être des réalités désincarnées, qui viendraient du ciel pour la terre, sont des productions humaines selon ce que le désir nous présente comme désirable. La création des lois s'enracine suivant les enchaînements de conformité entre la nature des objets

et notre nature. Loin donc que le désir soit incapable nous inspirer une éthique de la co-présence au monde, il révèle au mieux la nécessité de cette éthique, puisqu'il n'est pas autodestructeur, mais auto-affirmation continuelle. Que les valeurs aient leurs racines dans la terre et non dans le ciel, cela semble plutôt en adéquation avec le désir du *conatus* qui est l'effort même de persévérer dans l'être mondain. Et cet effort est d'autant plus soutenu qu'il provient du désir de vivre plutôt que de la peur du non-être.

11.4 Difficulté apparente du remède par la connaissance adéquate

Il est évident que pour Spinoza comme pour tous les philosophes depuis la Grèce antique à nos jours, il y a une corrélation entre la connaissance et la vertu. Il soutient que la puissance de l'âme se définit par la connaissance seule, son impuissance par la seule privation de connaissance. Par conséquence les passions, c'est-à-dire les affects de tristesse ont pour cause la privation de connaissance et les actions, c'est-à-dire que les affects de joie ont pour cause la connaissance. Mais contrairement à la tradition qui, depuis Socrate jusqu'à Descartes, assigne à l'âme un pouvoir absolu de contraindre les passions, Spinoza affirme que l'âme n'a pas un pouvoir absolu sur les passions, mais que connaissant les choses telles qu'elles sont adéquates en Dieu, elle acquiert la puissance de moins pâtir des affects.

Spinoza distingue dans le corollaire de la proposition 29 d'*Éthique* II, deux causes par lesquelles l'âme est mue à connaitre les choses : une cause extérieure ou un mouvement intérieur.

- Une cause extérieure, quand l'âme est mue du dehors, c'est-à-dire par la rencontre fortuite des choses à les considérer : Chaque fois que l'âme humaine perçoit les choses selon l'ordre commun de la nature, cela indique qu'elle a une connaissance non pas adéquate, mais seulement confuse et mutilée, de soi-même, de son corps et des corps extérieurs. En effet l'âme ne se connait pas elle-même si ce n'est en ce qu'elle perçoit les idées des affections du corps. Quant à son corps, elle ne le perçoit que par les idées des mêmes affections, par lesquelles seules elle perçoit aussi les corps extérieurs. L'âme a d'elle-même et de son propre corps une connaissance confuse et mutilée, parce qu'ignorant l'ordre nécessaire des choses, elle croit être séparée des choses et ne considère les convenances et les disconvenances qu'il y a entre elle et les choses, que selon que les choses l'affectent agréablement ou désagréablement. Cette connaissance est confuse, car la perception des choses est liée à l'affection du corps propre. Ce mode de perception, est dû au fait que nous ne comprenons pas l'ordre total de la nature, car pour comprendre les affections du corps causées par les corps extérieurs, nous devons comprendre l'ordre total de la nature, pour ne pas imputer aux choses extérieures la responsabilité de notre infortune. Comme le dit la sagesse stoïcienne, c'est la marque d'un petit esprit de s'en prendre à autrui lorsqu'il échoue dans ce qu'il a entrepris ; celui qui commence à devenir sage ne s'en prendra qu'à lui-même ; et celui qui est sage ne s'en prendra ni à lui-même, ni aux autres. C'est être sage que de n'accuser personne de ses infortunes. Cette connaissance est mutilée, car elle procède suivant « l'ordre commun

de la nature ». Dans le langage de Spinoza, « ordre commun de la nature » signifie la façon dont nous sommes accoutumés à voir les choses, ou l'ordre dans lequel nous sommes accoutumés à les voir et non l'ordre de la nature considéré en lui-même, ou telles qu'elles (les choses) sont en elles-mêmes, quand l'entendement les conçoit, lorsqu'il comprend les différents rapports que les choses entretiennent entre elles. Autrement dit cette connaissance est mutilée parce qu'elle dérive des jugements relatifs que nous portons sur les choses en fonction de l'affection que les choses produisent sur nous. Telle est la logique du raisonnement finaliste.

- Un mouvement intérieur, quand l'âme est mue du dedans, c'est-à-dire quand elle se détermine elle-même à considérer les choses dans leurs différents rapports. Car elle suit par-là l'ordre requis par l'entendement pour comprendre l'ordre de la nature tel qu'il est en lui-même, et tel que le conçoit l'entendement, à partir de la compréhension qu'il a des convenances et des disconvenances qu'il y a entre les choses ; à partir des lois causales qui rendent les phénomènes intelligibles. C'est donc parce que l'âme comprend que les phénomènes sont régis par des rapports de causalité qu'elle peut comprendre la cause des faits, qu'elle acquiert une connaissance adéquate et non lorsqu'elle vient à inférer d'une affection la nature des choses. Autrement dit, la nature des corps extérieurs n'est intelligible que par la compréhension du déterminisme qui l'engendre et non par l'affection qu'elle produit sur nous. Comme l'écrit P. Sévérac, « *Du point de vue de notre esprit, être passif, c'est imaginer, c'est-à-dire avoir des idées des affections de notre corps ; être actif, c'est comprendre, c'est-à-dire avoir des idées des propriétés communes entre nous-même et les choses extérieures, et avoir des idées qui se déduisent de ces notions communes*[573] ». La première détermination ne donne à l'âme qu'une connaissance confuse et mutilée des choses alors que la seconde donne une connaissance claire et distincte des choses, une connaissance de la cause ou de la série de causes qui déterminent un phénomène. Comme l'a clairement exprimé Sylvain Zac, « *la connaissance imaginative [et perceptive] saisit les choses, pour la plupart, comme des fragments discontinus de la réalité, sans les rapporter à l'ordre nécessaire des choses qui les rend intelligibles*[574] ».

Ainsi, Spinoza répertorie-t-il trois genres de connaissance dans l'*Éthique* par lesquels l'homme comprend le monde. Le premier genre de connaissance comprend : la perception par ouï-dire, la perception par le moyen d'un signe conventionnel arbitraire et la perception par

[573] P. Sévérac, , *Spinoza et les affects*, *op. cit.*, p.38.
[574] Sylvain Zac, *La morale de Spinoza*, PUF, 1959.

expérience vague. La connaissance par ouï-dire, par le moyen des signes et par expérience vague, ne procède pas de l'entendement, mais des affections du corps propre. Et cela a pour conséquence, la production d'un savoir inadéquat car il ne procède pas de la compréhension des causes. Bien que le savoir acquis par ce mode de perception ne soit pas toujours faux (il est surtout bien utile dans la vie courante : pour traverser la rue sans se faire écraser, pour ne pas se brûler en faisant la cuisine, pour arriver à l'heure à un rendez-vous ou pour cultiver un champ, l'expérience vague ou la connaissance par ouï-dire suffisent. Il n'est pas nécessaire de connaître les lois physico-chimiques qui expliquent la flamme ou la vitesse des voitures, ni la construction de la pendule, ni les lois biologiques des semences), il n'en demeure pas moins qu'il n'est pas déduit des principes de la raison, et donc est sujet à induire en erreur, mais aussi à être cause des passions et de leur emprise sur nous. La connaissance du premier genre indique plus l'état du corps propre que la nature du corps affectant.

Ensuite vient la connaissance du second genre : c'est un mode de perception par lequel une chose est connue à partir d'une autre. C'est la perception qui tire son origine des notions communes et des idées adéquates des propriétés des choses. Ce mode appelé raison dans l'*Éthique*. Ce genre procède de la connaissance des notions communes à la déduction des propriétés des choses « tout *ce qui est commun à toutes choses et qui se trouve pareillement dans la partie et dans le tout ne peut être conçu qu'adéquatement* ». Le corollaire de cette proposition pose donc que certaines idées sont données, autrement dit qu'il y a *« certaines notions, communes à tous les hommes. Car tous les corps conviennent en certaines choses, lesquelles doivent être perçues par tous adéquatement, autrement dit, clairement et distinctement*[575] ». La communauté de propriété rend possible la communauté des notions ou idées. Or les notions qui sont communes sont claires pour tous. Donc la communauté de propriété induit une communauté d'idées qui sont adéquates pour tous. Cette communauté d'idées adéquates constitue ce qu'on appelle la raison. La raison, c'est alors l'ensemble des notions communes, à partir desquelles on édifie la connaissance des choses particulières de façon claire et non plus de façon imaginative. Sylvain Zac l'a clairement résumé en écrivant que « *la connaissance du second genre est la connaissance discursive. […] Elle s'acquiert […] comme une conviction née de raisonnements. Elle nous fait voir ce que doit être la chose, en vertu de la conclusion de notre raisonnement, et non pas ce qu'elle est elle-même, pour quelqu'un qui s'unirait à elle par l'intelligence*[576] ». Dans la mesure où les notions communes

[575] SPINOZA *OEUVRES IV - ETHIQUE.*, *op. cit.*, *Eth.* II, prop 38 et cor.
[576] S. ZAC, *La morale de Spinoza*, 2e édition., Paris, Presses universitaires de France, 1966, chap. I, p.17.

sont des idées adéquates, toutes les idées qui en découlent, sont nécessairement adéquates. C'est ainsi que notre entendement « *peut en vertu d'un dynamisme qui lui est propre, progresser, enchaîner, selon les lois déterminées, des perceptions claires et distinctes et constituer une science déductive et nous faire ainsi connaitre les choses par leurs causes prochaines ou leur essence*[577] ». Ce mode a l'avantage de nous faire connaitre les choses adéquatement, clairement et dans la totalité des rapports qu'elles entretiennent les unes avec les autres. La connaissance raisonnable est une connaissance par la cause prochaine. La cause prochaine, c'est la cause déterminant les conditions nécessaires des phénomènes. La raison pose donc le déterminisme des phénomènes comme le principe de leur connaissabilité.

La proposition 39 d'*Éthique* II détermine l'origine des notions dites communes[578] dans les propriétés qui ne varient pas selon l'espèce ou le genre. Ces notions ne peuvent qu'être conçues adéquatement tant elles s'expriment de la même manière en nous et dans les corps extérieurs : « *si le corps humain et certains corps extérieurs, par lesquels le corps humain à coutume d'être affecté, ont quelque propriété commune et qui soit pareillement dans la partie de l'un quelconque des corps extérieurs et dans le tout, de cette propriété aussi l'idée sera dans l'Âme adéquate* ». Donc quand l'âme est affectée par le moyen d'une propriété commune qu'elle a avec les corps extérieurs, elle a une connaissance adéquate de l'idée de cette affection. Le corollaire de cette proposition tire alors la conclusion suivante : « *il suit de là que l'âme est d'autant plus apte à percevoir adéquatement plusieurs choses, que son corps a plus de propriété commune avec les autres corps* ». Par conséquent, toutes les idées qui suivent dans l'âme des propriétés communes du corps humain avec les autres corps sont adéquates dans l'âme. En tant que les propriétés communes constituent la raison, alors cette dernière est commune à tous les hommes, et ainsi, toutes les idées qui en découlent sont communes et adéquates. Voilà pourquoi *« il est de la nature de la raison de considérer les choses non comme contingentes, mais comme nécessaires*[579] ».

Enfin dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, Spinoza parle d'« *une perception dans laquelle une chose est perçue par sa seule essence ou par la connaissance de la cause*

[577] *Id*., chap. I, p.18.
[578] B. Giuliani explique dans son livre le *Bonheur avec Spinoza*, que les notions communes se distinguent des universaux, en ce qu'elles ne sont pas des abstractions tirées de la perception des choses singulières tel « homme » ou « cheval », notion qui relèvent de l'imagination. Les notions communes les plus simples sont celles d'espace et de temps, de mouvement et de repos, de vitesse et de lenteur, de quantité et de qualité, de totalité et de partie, et d'autres du même genre. Toutes les idées qui sont déduites selon une stricte nécessité de ces idées adéquates sont également adéquates. P.135.
[579] Eth. II, prop. XLIV, p.118.

prochaine[580] ». Ce qui correspond dans le *Court traité*, à la connaissance claire et distincte. Cette connaissance s'acquiert « *non pas par une conviction née de raisonnements, mais par le sentiment et la jouissance de la chose elle-même et elle l'emporte de beaucoup sur les autres*[581] ». Dans l'*Éthique*, cette connaissance est nommée science intuitive, elle procède « *de l'idée adéquate de certain attribut de Dieu à la connaissance de l'essence des choses*[582] ». Elle constitue le troisième genre de connaissance. Cette description progressive des différents genres de connaissance, bien plus qu'une simple description, est le cheminement que doit suivre tout entendement désireux de connaître les choses telles qu'elles sont, indépendamment des modifications du corps propre.

Les propositions 41 et 42 d'*Éthique* II concluent que la connaissance du premier genre est l'unique cause de fausseté ; tandis que celle du second et du troisième nous enseignent à distinguer le vrai du faux car elles sont nécessairement vraies. Or, puisque la puissance de l'âme dépend du genre de connaissance qu'elle a, alors, cette puissance réside dans le deuxième et troisième genre de connaissance. Cependant, il est de la nature de la raison de connaitre les choses comme étant nécessaires et non comme étant contingentes. Comment la connaissance adéquate nous aide-t-elle à moins pâtir des revers de la fortune, à être moins sujet à souffrir des affects causés par la tristesse ?

Spinoza explique dans la démonstration de la proposition 5 d'*Éthique* V, qu'un affect envers une chose dont nous imaginons qu'elle est libre est plus grand qu'envers une chose nécessaire, et par conséquent plus grand encore qu'envers celle que nous imaginons comme possible ou contingente. Donc la puissance d'un affect dépend de la situation de sa cause par rapport à l'être. Une cause nécessaire, suivant le scolie de la proposition 33 d'*Éthique* I, l'est soit par rapport à son essence, soit par rapport à sa cause. Car l'existence d'une chose suit nécessairement ou bien de son essence et de sa définition ou bien d'une cause efficiente donnée. Donc une cause nécessaire ne peut pas ne pas être. Par contre une cause contingente peut ne pas être. Dans le corollaire de la proposition 31 d'*Éthique* II, Spinoza précise en quel sens il emploie le concept de contingence : les choses particulières sont contingentes et corruptibles, car nous ne pouvons avoir de leur durée aucune connaissance adéquate, et c'est là ce qu'il faut entendre par contingence des choses et par la possibilité de leur corruption. Car sauf cela, il n'y a rien de contingent. Pour nulle autre cause une chose n'est dite contingente, sinon eu égard à un manque de connaissance en nous ; car une chose dont nous ignorons que

[580] TRE, p.186.
[581] *Court traité*, p.100
[582] Eth. II, prop. XL, sc. II, p.115

l'essence enveloppe contradiction, ou de laquelle nous savons bien qu'elle n'enveloppe aucune contradiction, sans pouvoir rien affirmer avec certitude de son existence, parce que nous ignorons l'ordre des causes, une telle chose, écrit Spinoza, ne peut jamais nous apparaître ni comme nécessaire ni comme impossible et, par suite, nous l'appelons contingente ou possible, c'est-à-dire, qui peut être. En outre, une cause est dite impossible pour les mêmes raisons pour lesquelles une cause est dite nécessaire : ou bien c'est parce que son essence ou définition enveloppe une contradiction, ou bien parce que nulle cause extérieure n'est donnée, qui soit déterminée de façon à produire cette chose. Une cause est dite libre dont l'existence ne dépend d'aucune cause extérieure ou n'est liée à aucune autre cause.

Suivant ce qui vient d'être dit, il en résulte, et c'est d'ailleurs l'affirmation de la proposition 6 d'*Éthique* V, que « *dans la mesure où l'âme comprend toutes les choses comme nécessaires, elle a une plus grande puissance sur les affects, autrement dit, elle en pâtit moins* ». Les causes extérieures nous affectent moins quand on comprend que leur existence est nécessaire. Et la démonstration est encore plus explicite : quand « *l'âme connaît que toutes choses sont nécessaires et sont déterminées à exister et à produire quelque effet par une liaison infinie de causes, [il en résulte] qu'à proportion de la connaissance qu'elle a des choses, elle pâtit moins des affections en provenant et est moins affectée à l'égard des choses elles-mêmes* » et le scolie nous fournit un exemple tiré de l'expérience même :

> Nous voyons en effet la tristesse causée par la perte d'un bien adoucie sitôt que le perdant considère que ce bien ne pouvait être conservé par aucun autre moyen. De même, nous voyons que personne ne prend un enfant en commisération parce qu'il ne sait pas parler, marcher, raisonner et vit tant d'années presque sans conscience de lui-même. Si, au contraire, la plupart naissaient adultes, et que tel ou tel naquit enfant, alors chacun prendrait les enfants en commisération parce qu'alors on considérerait l'enfance non comme une chose naturelle et nécessaire, mais comme un vice ou un péché de la nature.

Il semblerait qu'en suivant ce raisonnement, on pourrait dire que la crise environnementale devrait moins nous affecter tristement, dans la mesure où on la considère comme le résultat nécessaire de la liaison infinie des causes, mais surtout en la rattachant à l'idée de Dieu comme cause nécessaire de tout, on ne devrait pas être tourmenté par cette crise. La connaissance capable de libérer l'homme de l'emprise des passions tristes, si on devait y recourir ici de façon littérale pourrait déboucher sur une thèse contraire à la pensée de Spinoza, car il faudrait alors supposer que le phénomène de crise environnementale est

nécessaire, qu'il se produit suivant les lois de la nature. C'est d'ailleurs vrai au sens où ce phénomène s'explique par des causes naturelles. Mais ce que nous essayons de dire, c'est que dans la mesure où pour Spinoza la connaissance adéquate nous fait voir les choses sous l'angle de la nécessité, et que cela suffit à nous mettre à l'abri des avalanches passionnelles, on pourrait dire que dans la mesure où nous connaissons la cause déterminante de cette crise, cela nous garde à l'abri des affects de tristesse qu'elle inspire.

Sauf qu'on ne peut évidemment pas saisir la portée des analyses spinoziennes si on ne restitue pas leurs enjeux. Dans ce remède aux affects qui procède par la connaissance nécessaire des choses, Spinoza s'attaque à la valeur de la morale religieuse, qui est elle-même issue du finalisme. Or cette doctrine est nocive parce qu'elle nous fait croire que Dieu attend de nous que nous atteignons le but fixé par lui, faute de quoi nous serions damnés. Ce faisant, elle nous empêche de jouir de la vie présente et nous suspend à l'espoir incertain d'un bien futur imaginaire. Cependant l'espoir est toujours mêlé de crainte, tout comme la crainte est toujours mêlée d'espoir. Ces dispositions affectives ne nous dominent que dans la mesure où nous pensons que les choses sont seulement contingentes, c'est-à-dire qu'elles peuvent arriver ou pas selon la providence divine. Le finalisme est la cause même de nos tourments, en ce qu'il suppose le contingent et le possible ; et qu'il ne voit pas que tout se produit selon la nécessité implacable du déterminisme. Si nous savions que les choses se produisent avec une implacable nécessité et que le possible et le contingent tout comme le miracle ne sont que l'ignorance des causes des phénomènes, nous ne serions pas si souvent troublés par les choses et les affects à l'égard des choses seraient moindres. Car nous comprendrions qu'elles ne sont pas causes en elles-mêmes, mais par une liaison infinie des causes entre elles. Autrement dit, la compréhension sous le mode de la nécessité délivre de la superstition du sort jeté, mais ne nous rend pas impassible. Mais il s'agit là bien des affects à l'égard des choses particulières.

Or la nature ou la biosphère, ce n'est pas un objet particulier, c'est la puissance sans laquelle nous ne pouvons exister. Rappelons que la puissance par laquelle les choses existent et se conservent n'est rien d'autre que la puissance même de Dieu, c'est-à-dire les lois de la nature. Le remède de la connaissance par nécessité n'a pas pour vocation de nous rendre indifférent à la crise, cela serait du fatalisme. À moins de souscrire à la thèse de Lucrèce selon laquelle le monde aura une fin car ayant eu un début, ce qui justifierait une attitude fataliste puisque toute action pour changer le cours des choses serait vaine. Or ce raisonnement trahit le sens de la pensée de Spinoza, qui ne vise rien d'autre sinon à nous amener à nous attacher par amour à ce que nous savons avec certitude être un bien qui augmente notre désir de vivre.

L'amour intellectuel est un affect produit par la connaissance que quelque chose est un bien pour la conservation de notre être. Car qui s'aime, ne peut vouloir se détruire, et donc conserve avec le plus grand soin ce qui garantit la conservation de son être. De même, celui qui aime la vie, ne peut vouloir détruire ses conditions de possibilité, d'où il ressort que l'amour est le support ontologique de la responsabilité.

Dans le contexte actuel, la crise environnementale ne fait que nous dévoiler davantage que la nature est le bien auquel l'homme doit s'attacher avec le plus grand amour. Cette intuition est perceptible à travers le souci de Spinoza de penser l'unité de Dieu et de la nature surtout au travers de la démonstration de l'inexistence du mal. L'interprétation du messianisme que fait Michel Maffesoli tend à démontrer que c'est la considération de la nature comme distincte de Dieu, car souillée par le péché originel (le mal) qui est à l'origine du mythe progressiste. C'est cette ambition de vouloir restaurer la pureté de la nature en éradiquant le mal, qui serait à l'origine du mythe progressiste, avec pour corollaire les « logiques du devoir être », qui aspirent à remplacer l'être tel qu'il est, par ce qu'ils estiment devoir être, conformément au projet initial de Dieu (une terre paradisiaque). Or l'antifinalisme de Spinoza visait justement à démontrer que c'est une erreur de penser que le mal est dans la nature. En effet, si le mal n'existe pas, ou si l'homme avait compris qu'il n'existe pas tel que Spinoza tend à le démontrer, il n'y aurait pas de métaphysique dualiste. Toutefois, comme on a pu le constater, Jonas insiste largement sur le fait que l'élément déclencheur du dualisme métaphysique, qu'importe la forme sous laquelle il apparaît, est l'inadéquation entre l'image d'un Dieu bon et la présence inexorable du mal sur terre. On peut donc supposer que si le mal n'existait pas, ou si on n'avait pas voulu assigner à tout prix à la nature l'idée du finalisme[583], il n'y aurait pas de dualisme Dieu-nature. Alors, l'acharnement de l'homme gnostique et moderne contre la nature n'aurait pas lieu d'être. Or, suivant la logique interprétative de Michel Maffesoli, cette considération débouche sur l'obsession humaine de purifier la nature du mal qui y règne, la conséquence de cette attitude serait la crise que rencontre notre siècle. Par conséquent, une ontologie qui nie que le mal soit quelque chose de positif, réconcilie la nature à Dieu. La conséquence prévisible d'une telle réconciliation serait l'amour de la nature en tant que manifestation de Dieu.

Son exhortation à un retour à la source, c'est-à-dire à retrouver la vocation naturelle de l'homme, s'exprime à travers la matérialité de l'expérience vécue, dimension incarnée de

[583] Il nous semble que c'est l'obsession à assigner à la nature une finalité, un ordre, qui est à l'origine du dualisme Dieu-monde, puisque l'ambivalence observable dans la nature ne coïncide pas avec l'idée d'un finalisme vers un bien précis.

l'existence, faite d'expériences triviales, comme en témoigne selon lui, le respect que les Anciens manifestaient à la nature : « *respect reconnaissant donc qu'il s'agit d'avoir des égards envers ce qui est une sorte de refuge…respect donc fait de considération et engendrant une mise en relation féconde puisqu'elle (la nature) assure, sur cette durée la substance de la communauté*[584] ». Comment l'homme l'a-t-il travestie ou abandonnée ? Quelle est cette source ? la source c'est le naturalisme antique. En quoi consiste ce naturalisme antique auquel on nous exhorte à revenir ? Ce naturalisme se résume dans un savoir de la nature telle qu'elle est, dans son ambivalence, ou le bien et le mal sont unis en un mixte fécond : « *dans la nature en effet l'obscur et la cruauté ont droit de cité et se complètent en une harmonie à bien des égards conflictuelle, mais non moins réelle et efficace. Ce dont rendent compte les lois inéluctables de la nécessité et de la finitude*[585] ». Comme il le dit, la crise c'est peut-être l'incapacité de penser avec justesse ce qui est. Quel est l'intérêt de son hypothèse ? L'attachement à la nature, « *ce qui incite à être autochtone, c'est-à-dire se sentir membre de la terre, en être en quelque sorte responsable* ». Mais de même que l'amour intellectuel de Dieu n'entraine pas chez Spinoza un culte, de même l'amour de la nature n'aura pas besoin d'un culte, c'est-à-dire que la nature n'aura pas besoin d'être vue comme sacrée pour que s'impose l'amour à son égard, car ce qui engendre l'amour, l'alimente et le conserve, c'est la connaissance de la nature du bien. Car l'amour est l'union avec l'objet que l'entendement juge être bon pour nous. De même que l'amour du prochain ne signifie pas l'amour d'un être particulier, mais l'amour des principes de justice et de charité, de même aussi, l'amour de la nature ne se sera pas l'amour d'une partie de la nature (faune ou flore), mais l'amour des principes du respect, de la responsabilité et de justice aussi bien pour la nature que pour les êtres humains.

En démontrant l'apparente difficulté qu'il y aurait à appliquer le remède spinozien des affects, aux affects de tristesse nourris et entretenus par les éthiciens environnementaux, nous montrons par-là que notre propos ne s'inscrit dans la critique des prophètes écologiques au sens que cette expression revêt dans le livre de Hicham-Stéphane Afeissa. Nous montrons aussi par-là, que notre propos ne s'inscrit pas dans la ligne de l'incrédulité. En d'autres termes, nous ne doutons pas des prophéties écologistes et des apocalypses qu'elles augurent. Bien au contraire, nous y croyons. C'est pourquoi nous ne cherchons pas à trouver des prétextes sous lesquels nous réfugier pour nous garantir le maximum de joie, mais à trouver la

[584] MAFFESOLI MICHEL, *Ecosophie, op. cit.*, p.57.
[585] *Id.*, p.26.

manière de vivre en temps de crise environnementale sans que la vie elle-même ne devienne un fardeau. Il ne s'agit donc pas de dire que dans la mesure où nous connaissons que Dieu est cause de tristesse, nous sommes joyeux ; mais d'attirer l'attention sur le fait que l'heuristique de la peur peut s'avérer, psychologiquement parlant, nuisible à la santé des êtres humains. Nous avons conscience qu'il peut sembler inapproprié de vouloir valoriser les affects joyeux en temps de crise environnementale, tant il est vrai qu'en situation de crise il est improbable que se développent de tels affects. Toutefois, la principale tâche de l'éthique environnementale n'est-elle pas d'établir un lien entre la qualité de vie (santé et bien-être) des êtres humains et la protection de l'environnement ? Si tel n'était pas le cas, pourquoi Jonas se préoccuperait-il tant de l'image de l'homme à venir ? Or, étant donné que la qualité de vie humaine ne se résume pas à l'organique mais dépend fortement de la qualité de notre imagination, il nous a semblé nécessaire de réfléchir à la possibilité d'une éthique environnementale compatible avec le souci de préservation de la nature et celui de la préservation de la santé psychophysique de l'être humain. A la question de savoir, donc, comment une éthique de la joie peut accueillir le fondement de l'éthique de la responsabilité, nous répondons que l'éthique de la joie peut inspirer une éthique de la lucidité de la co-présence au monde en temps de crise sans que cela ne soit qu'une manière de faire face à l'affect de tristesse. En effet, pour que l'éthique de la responsabilité soit une éthique pour la vie, une éthique qui exalte la joie de vivre, il faut que l'éthique cesse d'être une méditation sur la mort, et devienne une méditation sur la vie, fondée sur la compréhension du monde et l'amour de la vie.

En outre, la connaissance adéquate des causes des affects ne vise pas à nous rendre indifférent comme dans la sagesse stoïcienne, bien au contraire, elle a pour vocation de nous donner la lucidité qui permet de les gouverner selon un ordre qui soit conforme à l'entendement et non selon l'ordre commun de la nature. Il ne s'agit donc pas de dire que dans la mesure où tout se produit nécessairement, nous ne pouvons pas agir, nous ne sommes pas libres. C'est faux, le déterminisme se distingue justement du finalisme car, en connaissant la cause prochaine des phénomènes, on peut agir adéquatement pour les prévenir. Alors que le fatalisme suppose que les phénomènes, dans la mesure où ils se produisent indépendamment de leurs conditions de possibilité, c'est-à-dire de leurs causes, rend vaine toute tentative de les prévenir.

Ceci étant dit, nous pouvons maintenant répondre à la critique que Jonas adresse au déterminisme spinozien comme rendant impossible la liberté et conséquemment une théorie

de la responsabilité. Cette critique comme nous l'avons vu, repose sur la compréhension du déterminisme comme caractère fondamental du phénomène. Dans cette optique, la critique s'est efforcée de démontrer qu'avec la naissance de la physique quantique qui tient compte des phénomène infinitésimaux, le déterminisme perd son heure de gloire. Autrement dit, sa prétention à l'absolu dans la description et la prévision des phénomènes naturels, est apparue avec la physique quantique, comme une illusion de l'esprit scientifique. Illusion réductionniste, puisque les phénomènes déterministes étaient réductibles aux propriétés de la mécanique classique élémentaire. Or, en démontrant qu'il y a des éléments indéterminables dans certains phénomènes naturels, l'indéterminisme fonderait contre le déterminisme, la possibilité de la liberté. Ainsi la liberté échappe aux lois du déterminisme, et se situe au-delà des lois physiques. Suivant l'exemple des principes déclencheurs des canaux nerveux, la liberté se situe au niveau de l'indéterminisme du neurone déclencheur : est non déterministe le commencement qui a isolé telle alternative des autres, c'est-à-dire qu'il serait déterminé non pas physiquement, mais mentalement – comme l'atteste l'expérience immédiate[586]. Ce qui fait que l'homme est par nature un être indissociablement passif et actif : passif parce que les phénomènes l'affectent indépendamment de sa volonté, et actif parce que c'est volontairement qu'il choisit d'agir en réponse aux affections. La possibilité de choisir qui appartient à l'homme fait donc de lui un être libre, contrairement aux animaux qui n'agissent que par instinct.

Or, que nous dit Spinoza justement à ce propos ? Que cette liberté dont l'homme se vante n'est en fait qu'une illusion. Car il ignore les causes qui le déterminent à choisir telle solution d'une alternative plutôt que telle autre. Spinoza critique donc l'illusion de la liberté, et non la possibilité réelle de la liberté. En effet, pour Spinoza, suivant l'expression « passif-actif » de Jonas, l'homme est passif en certaines choses, actif en d'autres. Il est indéniablement passif comme chez Jonas, mais la réponse aux affections n'est pas souvent une action, mais plutôt une réaction. Considérons sur ce point la démonstration que nous avons faite sur l'origine du préjugé finaliste. Nous voulons juste ajouter que selon Spinoza, une réaction n'est pas encore une action, car elle se produit sous le régime du reflexe. Or, la particularité de l'arc reflexe, c'est qu'il s'affranchit de la capacité analytique du cerveau, puisqu'il réagit souvent à une situation (urgente) qui inhibe la fonction analytique. Certes la démonstration de Jonas ne dit pas que la possibilité de choisir se fait sous le régime du

[586] H. JONAS, PUISSANCE *ou impuissance de la subjectivité ?: le problème psychophysique aux avant-postes du Principe responsabilité*, *op.cit.*, p.84.

réflexe, mais la description qu'il fait de ce qu'il entend par liberté, s'apparente bien à une réaction plutôt qu'à une action au sens spinozien du terme. Quel est le régime de l'action chez Spinoza ?

Le régime de l'action est tributaire de la connaissance adéquate. L'âme est passive en tant qu'elle a des idées inadéquates et active quand elle a des idées adéquates. Avoir des idées adéquates, c'est connaitre les choses selon leur nature et non selon la nature de notre corps. Ainsi, sommes-nous libres, lorsque nous ne réagissons pas aveuglement aux affections, mais lorsque nos actions dérivent de la connaissance des causes qui nous déterminent à agir. Lorsque par exemple je lève ma main pour gratter une partie de mon corps, je ne le fais pas sous l'effet de la contrainte, encore moins suivant la volonté, mais en raison des démangeaisons qui irritent cette partie de mon corps. C'est donc bien par nécessité que je suis déterminé à accomplir cette action, et non suivant le libre choix, c'est-à-dire, sans aucune détermination quelconque.

> les décrets de l'âme ne sont rien d'autre que les appétits eux-mêmes, qui varient en fonction des variations de l'état du corps. […] le décret de l'âme, l'appétit et la détermination du corps sont simultanés par nature ou plutôt sont une seule et même chose, que nous appelons décret lorsqu'il est considéré sous l'attribut de la pensée et expliqué par lui, et que nous nommons détermination lorsqu'elle est considérée sous l'attribut de l'étendue et déduite des lois du mouvements et du repos ([587]).

L'explication des notions telle qu'appétit, décret et détermination permet de se rendre compte que Spinoza ne nie pas la possibilité d'une réelle liberté humaine, mais nie que la conscience que nous avons de choisir une solution d'une alternative plutôt qu'une autre soit déjà la liberté. En effet, dans la mesure où le décret et la détermination ne traduisent pas autre chose sinon les appétits en tant qu'ils sont rapportés à l'âme ou au corps, il en résulte qu'ils sont simultanés, puisqu'il y a simultanéité des affections de l'âme et celles du corps.

Comme nous l'avions expliqué plus haut, s'agissant de Dieu, l'homme non plus ne peut avoir de volonté libre mais seulement nécessaire, car sa nature obéit aussi à des lois. Ainsi, par le terme de nécessité, il s'agit non pas de désigner ce qui contraint extérieurement, mais l'ensemble des conditions qui rendent possible la réalisation d'un fait. Par conséquent, si l'homme agit par la nécessité des lois de sa nature, il devient libre. Or, il semble que lorsque Spinoza emploie l'expression « lois de nature » au sens normatif s'agissant de la nature humaine, il ne considère que l'aspect raisonnable de son être, celle dont la puissance

[587] SPINOZA, *ETHIQUE.*, TRAD. PIERRE-FRANÇOIS MOREAU, O*p.cit.*, Eth. III, prop.2, scolie.

s'exprime par la connaissance. Il y a donc chez Spinoza l'idée d'une complexité de la nature humaine ; une nature qui, suivant le mode de connaissance est soit passive, soit active, c'est-à-dire libre ou asservie. Par conséquent, contrairement à ceux qui pensent que la liberté consiste dans l'indéterminisme de notre nature, Spinoza démontre que peu importe l'angle sous lequel on considère la nature humaine, elle est déterminée par les lois naturelles, car relevant de la nature du mode considéré. En outre, les lois psychiques ne sont pas moins naturelles que les lois physiques. C'est d'ailleurs parce que la vie psychique est aussi déterminée par des lois, que la psychologie en tant que science est possible. Dès lors que tout se produit suivant un système de lois, la liberté ne peut pas consister à faire ou à ne pas faire suivant ses volitions, mais à agir en connaissance des lois qui nous déterminent. C'est ce que Spinoza entend par liberté, c'est-à-dire une action qui découle d'un examen des causes qui nous déterminent à agir.

En outre, si l'idée de déterminisme semble s'opposer à la liberté, c'est parce qu'elle est vulgairement conçue comme synonyme de fatalisme. Par contre, la définition triviale que nous avons de la liberté (pouvoir de faire ce que l'on veut) est sans doute chimérique car, en tenant compte des simple lois biologiques de notre nature (dépendante), on s'aperçoit que le métabolisme est indépendant de la volonté des corps organiques, ce qui dément cette définition simpliste de la liberté comme pouvoir faire ce qu'on veut indépendamment de certaines lois. Ainsi, le déterminisme naturel tel que le conçoit Spinoza ne supprime pas notre liberté, de même que les lois d'État raisonnables ne sont pas une menace pour la liberté du citoyen. De là on comprend que l'ordre de la nature (au sens positif) n'est pas une menace pour la liberté de l'homme, loin de vouloir limiter l'homme, cet ordre garantit sa liberté, à condition d'en avoir une connaissance adéquate. D'ailleurs, il serait saugrenu de parler de liberté dans un univers indéterminé tout comme la liberté d'un homme isolé est insignifiante. De même que, « *l'homme qui est dirigé par la raison est plus libre dans la Cité où il vit selon le décret commun, que dans la solitude où il obéit qu'à lui-même*[588] », de même l'homme qui connait les lois qui le déterminent à agir est plus libre que celui qui n'agit que suivant les affections de son propre corps. En effet, les lois sont pour l'homme sensé, le schéma à partir duquel il agit. Imaginer une vie sans lois, ou au-delà des lois, c'est oublier que sans ces lois, notre prétendue liberté ne pourrait plus du tout s'exercer. La liberté dans la perspective spinoziste consisterait donc à agir en connaissance de cause et non sous le régime de la passion. Ainsi, Spinoza affirme que la liberté n'est qu'à celui qui, de son consentement, vit

[588] Spinoza, *Éthique IV*, Prop. LXXIII.

sous la seule conduite de la raison. On comprend alors que la servitude, ce n'est pas le fait d'être déterminé, et d'agir suivant les lois de la raison, mais l'ignorance du déterminisme et le fait de subir une autorité non rationnelle.

Ainsi, la liberté sort des prises de l'opinion ; en ce sens, la liberté qu'on brandit à l'homme n'est en fait qu'illusoire, car elle consacre la liberté de l'homme en tant qu'animal, sans pourtant la différencier de celle de l'homme en tant qu'être de raison. Ce fut donc une belle erreur, que d'avoir cru que le déterminisme supprimait la possibilité de la liberté, au contraire, la connaissance du déterminisme nous permet d'accéder à plus de liberté car elle nous offre une connaissance de nous-mêmes. Ainsi, on voit que le déterminisme, en ce qu'il constitue la loi d'ordre qui gouverne le monde, est donc la condition de la liberté humaine. C'est pourquoi Spinoza affirme que la liberté est la puissance que possède un homme de se conformer à l'ordre des causes, car la liaison des causes et des effets, loin de déterminer une fatalité insupportable, fournit plutôt un moyen de la lever grâce à la connaissance. De sorte que si l'homme la connaissait en lui-même, c'est-à-dire, s'il connaissait sa propre nature, il serait moins désarmé à l'égard des passions. Être libre ce n'est pas avoir l'impression d'agir sans contraintes extérieures, mais c'est avant tout être maitre de soi, avoir l'esprit libre. Le déterminisme, tel que le conçoit Spinoza, suppose que l'homme, étant lui-même situé dans l'univers, ne saurait s'autodéterminer, mais qu'il est englobé dans un réseau des causes et d'effets dont la connaissance est fort utile. C'est pourquoi la liberté chez Spinoza, dépend de la connaissance des lois qui nous déterminent et non simplement de la conscience que nous avons de faire des choix.

L'indéterminisme en revanche nous placerait dans une impasse comme celle dans laquelle se trouve l'âne de Buridan, qui, arrêté à mi-chemin entre une botte de foin et un seau d'eau, ne sut pas sur lequel des deux jeter son dévolu. L'image de l'homme balloté par des affections contraires traduit au mieux la situation dans laquelle l'indéterminisme pourrait plonger l'homme.

12 Conclusion

Les révolutions scientifiques et techniques ont été pour l'humanité un processus naturel, entraîné par des nécessités profondes ou par quelque accident de l'histoire. Mais le mouvement de développement technologique insufflé par ces révolutions a pris des proportions extraordinaires. Le pouvoir de destruction contenu dans la technologie multiplie les risques d'extinction de la vie tout en diminuant les promesses de bonheur contenues dans le projet initial. Les dégradations multiformes de la nature sont associées aux activités technologiques et industrielles des sociétés humaines. Ce qui laisse penser que la devise de la civilisation contemporaine : savoir pour agir, s'est détournée du bon chemin, ou que le savoir n'est pas à la hauteur des nouvelles formes d'agir induites par la civilisation technologique. La crise environnementale est, de ce fait, perçue comme une crise de la connaissance. Dans la mesure où les valeurs découlent du savoir, une crise axiologique est par nature une crise gnoséologique. Il ressort à l'évidence que la crise environnementale et les crises théologico-politiques au XVII^{e} siècle sont, au moins en partie, des crises gnoséologiques. Cela justifie, pour Spinoza comme pour Jonas, la nécessité de changer notre compréhension du monde pour sortir de la crise, c'est-à-dire selon l'expression de Spinoza, qui conviendrait aussi à Jonas, d'avoir une connaissance adéquate de Dieu[589], de la nature et de nous-mêmes.

L'éthique ayant affaire à la conduite de l'homme, le savoir qui doit la fonder devrait en réalité s'accorder avec l'aspiration profonde de l'homme à une vie heureuse. Il en va de même pour la face subjective de l'éthique. Dans cette perspective, l'éthique devrait être inséparable d'une psychologie affective. L'invocation des affects dans la théorie éthique, que ce soit chez Spinoza ou chez Jonas, n'est pas anodine. Elle témoigne de la considération de l'individu humain comme unité psycho-physique. Partant de ce constat, notre étude s'est donnée pour tâche de réfléchir à une éthique de la vie en temps de crise environnementale, en mettant à contribution les réflexions éthiques de Spinoza et de Jonas. L'objectif étant d'étudier les enjeux psychologico-éthiques de l'heuristique de la peur au regard de la psychologie affective développée par Spinoza. La question qui a mobilisé notre réflexion est de savoir si l'heuristique de la peur ne trahit pas la finalité profonde de l'éthique, qui est de conduire l'homme au salut ou, pour reprendre une terminologie classique, à la vie heureuse.

Pourquoi Jonas a-t-il réinvesti la peur d'un pouvoir éthique alors que Spinoza, en démontrant son caractère pernicieux, la vidait en même temps de toute vocation éthique ?

[589] Dans la perspective de Jonas, il s'agit plutôt d'une image *ad hoc* de Dieu, que d'une connaissance adéquate. Ce qui justifie que son concept de Dieu trouve son expression au travers du mythe.

Partis du constat que l'heuristique de la peur sollicite fortement l'imagination des affects de tristesse, nous nous sommes demandé comment une philosophie qui exalte la joie de vivre pourrait accueillir le fondement de l'éthique de la responsabilité ?

La crise environnementale, comme nous le savons maintenant, est inédite tant par l'ampleur de ses effets que par l'objet qu'elle menace. La menace écologique, pour reprendre l'expression de Hicham-Stéphane Afeissa, ne connait pas de frontière et effectue à ce titre une totalisation du monde. L'enjeu de la réflexion éthique suscitée par cette crise ne concerne pas le sort réservé à tel ou à tel groupe humain particulier mais le sort de l'humanité de manière générale[590]. À telle enseigne qu'on peut aisément paraphraser Karl Jaspers en disant que la question de la crise écologique n'est pas une question parmi tant d'autres, elle est « *la question de l'existence en général, la question d'être ou de ne pas être* », où la survie de l'espèce humaine comme telle est en jeu[591] . Les dangers écologiques révèlent le pouvoir qu'a l'homme d'annihiler la possibilité de toute naissance. Il ne s'agit donc pas seulement d'une menace de mort, mais d'une menace d'extinction de l'humanité qui confronte l'homme à un défi de taille, celui de « garantir la continuité de la nature », c'est-à-dire « notre pure et simple survie ». Le pouvoir extraordinaire qu'offre le développement technologique pose à notre siècle le problème éthique dans toute son acuité. Ainsi, l'éthique environnementale présente-t-elle un double enjeu, indissociable et complémentaire : il s'agit autant de préserver la biosphère pour la continuité de l'humanité que de préserver l'intégrité de l'essence même de cette humanité, menacée par les biotechnologies. D'où l'urgence de repenser autrement le fondement de l'éthique.

La mise en place de ce projet de refondation éthique a nécessité de soumettre à la critique les modèles de pensée qui ont présidé aux théories éthiques antérieures. En effet, d'après les investigations philosophiques de Jonas, la métaphysique qui naît au XVII^{e} siècle est à l'origine de la compréhension scientifique de la nature. Cette métaphysique se caractérise par le dualisme de Dieu et du monde, qui débouche au plan cosmique sur le dualisme de l'homme et du monde. Ces dualismes ont pour vocation de justifier la subjectivité humaine, et de nier à la nature toute forme de subjectivité. L'explication scientifique de la nature qui naît à partir du XVII^{e} siècle, en rupture avec l'explication finaliste, aboutit à la thèse selon laquelle la nature est un objet mécanique intelligible par les lois naturelles. Dès lors, le rejet de l'explication finaliste du monde par la métaphysique du XVII^{e} siècle serait le tournant à partir duquel va se dessiner la possibilité concrète de concevoir la nature comme un

[590] H.-S. AFEISSA, *Qu'est-ce que l'écologie*, Paris, Vrin, 2009, p.17.
[591] *Id*. P.17.

objet mécanique, sans fins ni valeurs propres. La conséquence de cette attitude métaphysique est la réduction de la nature en objet mécanique. Or, en dépossédant la nature de son trait religieux, cette métaphysique l'aurait exposée à la manipulabilité scientifique. Ce qui débouche sur la thèse jonassienne, selon laquelle la crise environnementale est consécutive à la crise de valeur engendrée par la métaphysique de la science moderne. En comparant cette métaphysique à celle de Spinoza, il apparaît qu'en dépit de profondes divergences, notamment du point de vue cosmologique, la métaphysique de Spinoza corrobore la thèse de l'antifinalisme prônée par la compréhension scientifique de la nature. Ce qui fait dire à H. Jonas que la métaphysique de Spinoza serait inappropriée pour accueillir un tel projet. La sollicitation d'un autre fondement pour l'éthique requise en temps de crise environnementale découle de la nécessité de restaurer la nature dans sa dignité de sujet, catégorie qu'aurait détruite la compréhension scientifique de la nature.

La compréhension du phénomène de crise environnementale ainsi que son origine métaphysique, nous ont obligés à analyser le fondement métaphysique qui sous-tend les réflexions cosmologique et ontologique desquelles est dérivée l'éthique de Spinoza, pour comprendre les enjeux épistémologique et éthique de l'antifinalisme. Puisque l'éthique est inséparable de la connaissance ou en découle comme la conséquence d'un savoir, la tâche première de Spinoza, lorsqu'il dû penser l'éthique, fut de démontrer l'inadéquation de l'explication finaliste du monde avec l'essence de Dieu. La démonstration de l'essence de Dieu, qui est une démonstration de la productivité divine, débouche sur la thèse selon laquelle Dieu n'agit pas par la liberté de sa volonté, mais par nécessité de sa nature. Ceci implique l'universalité des lois de la nature et la négation de leur mise en place volontaire et généreuse à l'endroit de l'homme afin que ce dernier rende un culte à Dieu.

En effet, Spinoza démontre amplement dans l'*Éthique* et dans le *Traité théologico-politique* que le finalisme est une explication inadéquate du monde, car il procède par anthropomorphisme. Les premiers hommes, qui n'avaient pas de Dieu un concept clair, ont supposé, en partant de leur propre corporéité, que tout dans la nature devait agir comme eux, en vue d'une fin. Constatant qu'ils trouvaient dans la nature de quoi satisfaire leurs fins, ils en conclurent qu'il devait y avoir des directeurs de la nature habités d'intentions bienveillantes à leur égard. Ainsi se sont-ils mis en tête qu'il valait mieux leur rendre un culte de gratitude, de peur qu'ils ne les abandonnent aux aléas de la fortune. En démontrant qu'une telle explication de la nature n'est que la conséquence d'une connaissance inadéquate de l'essence et de la nature de Dieu, Spinoza rompt avec le finalisme.

De là, des conséquences évidentes, tant du point de vue épistémologique, éthique que religieux. Du point de vue épistémologique, tout dans la nature peut s'expliquer par les lois nécessaires de la nature, qui ne sont rien d'autre que les décrets divins. La connaissance est possible parce que les lois de la nature et la volonté de Dieu ne sont qu'une seule et même chose. Ceci permet à l'homme d'acquérir des idées adéquates des choses, en se fondant sur les lois certaines qui dérivent de la nature des choses et de la composition des corps. S'il a donc fallu renoncer à l'explication finaliste, c'est parce qu'elle compromettait la science de la nature. Si les lois de la nature ne sont pas fixes mais soumises aux aléas d'une volonté, alors il est impossible de toucher à quelque certitude au sujet de la nature. En affirmant que la volonté de Dieu et les lois de la nature sont une seule et même chose, Spinoza dément la possibilité que quelque chose puisse se produire dans la nature qui ne soit pas explicable par les lois de l'attribut dont le phénomène est le mode. Du point de vue religieux, cette thèse débouche sur la négation de la possibilité du miracle. Contrairement à l'explication chrétienne qui considère le miracle comme le témoignage de la puissance divine, le miracle traduit plutôt une impuissance, car il voudrait faire croire que Dieu se repent de ses décrets. Or qu'est-ce que le repentir sinon une tristesse qui naît de ce que l'homme considère sa propre impuissance dans un acte qu'il a accompli ? Comme le repentir implique une impuissance, il est absurde de penser que Dieu puisse se repentir de ses décrets, par conséquent, le miracle n'est pas possible. Mais tous les phénomènes ont des causes naturelles, l'ignorance des causes ne signifie pas qu'il n'y en a pas.

Or la croyance aux miracles renforçait l'idée d'un Dieu législateur et juge. En démontrant que les lois de la nature sont des décrets éternels et que le miracle n'est que l'ignorance des causes qui rendent un phénomène intelligible, Spinoza dénonce la vanité de la superstition religieuse. Le nihilisme d'un Dieu législateur et juge a pour conséquence la négation des valeurs transcendantes. En démontrant que la superstition procède d'un raisonnement finaliste, lui-même issu de l'anthropomorphisme, Spinoza parvient à son objectif : libérer l'homme de la peur dans laquelle la superstition religieuse le retient captif. Dès lors Spinoza peut commencer à élaborer son éthique. Dans la mesure où Dieu agit suivant les lois de la nécessité et non suivant les lois d'une libre volonté, il est impossible que le déterminé devienne indéterminé ; de même qu'il est impossible que ce qui n'a pas de cause puisse être. Tout découle donc de la nécessité des lois divines qui sont les lois de la nature et non d'une volonté libre au sens chrétien ou cartésien du terme. Ce qui débouche sur l'élaboration d'une éthique fondée sur la connaissance adéquate de la nature humaine, qui met

au centre de la conduite le désir de béatitude. L'homme débarrassé de l'idée d'un Dieu législateur et juge peut ainsi rechercher la vertu pour elle-même, par amour et non par crainte, ce qui est la véritable sagesse. Dans la mesure où la substance étendue et la substance pensante sont une seule et même chose, comprise tantôt sous les lois de l'attribut étendue, tantôt sous celles de l'attribut pensée, il en résulte que la pensée et l'étendue en l'homme sont une seule et même réalité ; comprise tantôt suivant les lois de l'étendue, tantôt suivant les lois de la pensée. Affirmer que tout est déterminé nécessairement, c'est nier l'explication finaliste du monde, mais Spinoza n'a pas remis en cause le phénomène de la subjectivité qui est la pierre angulaire de l'éthique jonassienne. Même si le concept de subjectivité est absent du langage spinozien, le phénomène que Jonas décrit à travers ce terme ne l'est pas. La reconnaissance de la sensibilité à tout le règne animal permet à Spinoza de reconnaitre, contre Descartes, que les animaux éprouvent la douleur, de même qu'ils jouissent de satisfaction. L'antifinalisme de Spinoza ne conduit donc pas systématiquement au mécanisme cartésien. De même que la reconnaissance de la sensibilité ne conduit pas à l'animisme.

Selon l'auteur du *Principe responsabilité*, en dépossédant la nature de son caractère sacré, l'antifinalisme, aurait favorisé la manipulabilité technologique ; ce qui a conduit à la crise environnementale dont les effets sont de plus en plus alarmants. En plus de l'antifinalisme, le déterminisme qui caractérise l'explication causale exclut la possibilité de la liberté ; ce qui rend impossible la fondation d'une théorie de la responsabilité, alors que seul le principe responsabilité serait à même de fonder une éthique de la co-présence au monde. L'antifinalisme et la négation de la liberté humaine, sont les deux symptômes principaux que Jonas diagnostique dans la philosophie de Spinoza comme la rendant inappropriée à accueillir le fondement d'une éthique de la responsabilité à l'égard de la nature en vue des générations futures.

En démontrant que la manipulabilité scientifique de la nature n'a pu advenir que parce que la métaphysique du XVII^{e} siècle a réduit en miettes l'idée de la sacralité de la nature, idée qui se concevait clairement dans une explication finaliste du monde, Jonas déclare que la métaphysique de Spinoza est inappropriée pour accueillir le fondement de la réflexion éthique inspirée par le développement des technologies. Ainsi semble-t-il à Jonas que seule une restauration de la nature dans sa dignité de sujet peut raviver le sentiment de peur qui impliquait une attitude de vénération à l'égard de la nature. Restaurer la nature dans ce but implique de rétablir des conceptions anciennes qui la concevaient comme sacrée ; sacrée parce qu'animée de la volonté de Dieu, qui poursuit à travers les processus biologiques un

bien précis. Ce bien que Dieu poursuit est, à travers la hiérarchie des êtres, confié aux soins de l'homme, et l'homme ne peut en prendre soin que s'il comprend que la nature est sacrée. Or avec l'idée de sacralité, renaît aussi celle de crainte et de peur qui doit habiter l'homme actuel comme elle habitait l'homme ancien qui vénérait la nature. Jonas réhabilite donc le finalisme et l'anthropomorphisme car, d'après lui, ils sont la clé de compréhension du monde organique et de la nature dans sa globalité.

La critique de l'antifinalisme permettrait de légitimer la responsabilité à l'égard de la nature. À la lumière des textes de H. Jonas, l'homme reste cet être vivant chez qui le devoir se dégage du vouloir en tant qu'auto-contrôle de son pouvoir, ce pouvoir qui agit consciemment et d'abord par référence à son propre être. A. Guigot dit à ce propos que la responsabilité se vit originellement pour soi comme une exigence de sens[592]. Et pour qu'une responsabilité ait un sens, il faut que l'exigence qui la suscite soit coextensive à la vie dans son dynamisme le plus naïf : c'est là que se manifeste le devoir-être-au-monde. La continuité de l'humanité et du milieu naturel dépend de notre responsabilité parce que la seule existence des capacités de l'homme le rend responsable de fait. Cet aspect ontologique de la responsabilité s'inscrit dans un principe qui fait de l'homme le gérant de toutes les fins en soi qui tombent d'une manière ou d'une autre sous son pouvoir. L'heuristique de la peur, se fonde sur cette responsabilité ontologique comme principe, en tant qu'elle se constitue elle-même comme savoir des principes à perspectives éthiques.

Étant donné qu'en l'homme, le principe de la finalité, du dessein, tend à rejoindre son point culminant et que ce point est aussi celui qui, au sein du milieu naturel, inscrit la menace de sa propre existence, l'homme est pour lui-même le premier objet du devoir. Avec la liberté dont il jouit pour se donner des fins et avec son savoir pour les exécuter, l'homme retrouverait avec l'heuristique de la peur la boussole du principe de l'existence humaine. Boussole qui indique que le niveau à atteindre dans la réalisation des fins, ne doit pas être compromis par son mode d'application. Autrement dit, la vie étant sacrée, l'homme ne devrait pas laisser ses propres activités lui coûter sa condition d'existence. En considérant ces raisons, nous comprenons qu'il y a urgence de repenser le fondement de l'éthique, car le fondement traditionnel manque de conformité ou de souplesse par rapport aux exigences du nouvel édifice à construire. Cette nécessité de repenser la théorie de la responsabilité est appelée par l'ampleur de la crise, car dorénavant le contemporain n'est plus celui que je peux affecter directement par mon faire, mais celui que je peux affecter par les effets lointains de mon agir.

[592] A. Guigot, *Le sens de la responsabilité*, L'Harmattan, 2009, p. 193.

Si la restitution de la nature dans sa dignité de sujet, permet de légitimer le fondement moral de la valeur intrinsèque de la nature, on constate cependant que le souci de préservation de la nature dans l'horizon de Jonas, reste fortement orienté par des intérêts des êtres humains.

Dans ce contexte, les divergences épistémologiques ne devraient pas nous faire perdre de vue que Spinoza et Jonas restent des philosophes attachés à la cause humaine. De sorte que la différence des logiques n'exclut pas la proximité des buts. C'est en considérant cette proximité des buts qu'il nous est apparu que les enjeux psychologiques de l'heuristique de la peur trahissaient le projet d'une éthique de la co-présence au monde. Ce qui justifie notre tentative de refonder l'éthique de la responsabilité à l'égard des générations futures sur les affects de joie plutôt que sur ceux de tristesse qui contrarient l'essence du désir de vivre. Le moment est venu de se demander si ce but a été atteint.

L'éthique est en effet constituée de deux aspects : l'un, gnoséologique, dont la fonction est de prouver la légitimité de la valeur du bien ; et l'autre, affectif, dont la fonction est d'être une force motivante à l'adhésion de ce que la raison nous présente comme bien. Reconnaissant le rôle majeur de l'affectivité dans l'agir, c'est dans l'heuristique de la peur que Jonas fonde affectivement le principe responsabilité. La distinction entre peur pathologique et heuristique de la peur vise à attribuer à l'heuristique de la peur une fonction préventive par rapport à la menace. Considérée dans cette perspective, l'heuristique de la peur n'aurait d'autre sens que celui de nous réapprendre le respect et le frémissement « *afin qu'ils nous protègent des aberrations de notre pouvoir* » ; de réapprendre à « *reconquérir le respect perdu à partir du frémissement, le positif à partir de la représentation du négatif : le respect devant ce que l'homme était et devant ce qu'il est, en reculant d'horreur devant ce qu'il pourrait devenir et dont la possibilité nous regarde fixement à partir de l'avenir que prévoit la pensée*[593] ». Mais en tenant compte de l'unité psychophysique ou de l'interaction psychophysique qu'il revendique, Jonas n'omet-il pas de penser à la qualité de vie qu'il faut préserver ? Dans la mesure où l'homme est une unité psychophysique, nous avons donc souhaité nous appuyer sur cette unité fondamentale, pour rendre compte du fait que la réflexion éthique se veut respectueuse de l'intégralité humaine. Or, en situant le fondement affectif de l'éthique dans un registre apocalyptique, H. Jonas semble oublier que l'homme, dont la continuité de la vie doit être préservée, est une unité psycho-physique. Qu'il ne s'agit pas seulement d'un organisme vivant qui désire vivre, mais d'un organisme dont le désir de vivre est orienté vers le salut.

[593] H. JONAS, *Le principe responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Flammarion, 2013, p.423.

Ainsi, dans la mesure où l'imagination n'est pas une simple opération innocente de l'esprit, mais une véritable affection, la mobilisation par l'heuristique de la peur des affects de tristesse nous semble contrarier la visée profonde de l'éthique – d'une éthique de la responsabilité et de la coprésence au monde. Étant donné que l'affectivité est la motilité intime, c'est-à-dire la cause déterminante de l'action, l'interrogation ultime devient : comment préserver une qualité de vie qui soit organiquement et psychologiquement digne d'être vécue ?

L'analyse psychologique des affects, telle qu'on la comprend à partir de la théorie de l'imagination chez Spinoza, permet d'établir qu'il y a un rapport sinon une identité entre l'imagination et la santé de l'âme, et dans une certaine mesure, entre la santé de l'âme et celle du corps et inversement. Dans la mesure où l'homme est une totalité, une unité psycho-physique, sa santé dépend aussi bien de la qualité de ses imaginations que de celle de son alimentation et d'une façon générale, elle dépend aussi bien de l'environnement physico-biologique que de l'environnement psycho-affectif. Si vivre c'est sentir, le sentir est oscillation entre affects joyeux et affects de tristesse. Ces états opposés se manifestent au niveau humain sous la forme d'un accroissement de puissance, c'est-à-dire augmentation du désir de persévérer dans l'être ; et d'une diminution de puissance, c'est-à-dire d'une diminution du désir de persévérer dans l'être. La vie humaine n'étant rien d'autre qu'un désir vers la plénitude et la jouissance, c'est-à-dire un désir d'être heureux, la gamme des affects et leur oscillation ne peuvent être génétiquement appréhendés qu'à partir de l'affect élémentaire qui gouverne la vie : le désir. Considéré dans la perspective du désir, la vie humaine n'a de sens que dans l'accroissement de ce désir. Or, les affects de tristesse, tendent à diminuer le désir de vivre, d'où l'exhortation spinozienne à cultiver ou à rechercher les affects joyeux. L'heuristique de la peur nous semble borgne ; la réflexion qui l'inspire voit ce qui ne va pas dans la nature, elle veut sauvegarder la nature mais sans savoir pourquoi, c'est-à-dire en ignorant le goût du bonheur qui anime au fond ce désir. Puisqu'il s'agit de sauver l'homme d'une vie misérable et de la possible extinction totale de son être, l'éthique de la joie, en raison de son attachement à la vie heureuse, nous semble plus intéressante pour constituer l'aspect subjectif d'une éthique de la responsabilité.

Le projet spinoziste de connaitre la nature humaine avant de proposer un remède qui lui soit profitable pour se conduire dans la vie et atteindre le maximum d'affects joyeux possibles apparaît être la pierre angulaire d'une éthique de la co-présence au monde ; une éthique de la lucidité engageante. Puisque l'imagination, par l'affection qu'elle produit, est toujours un présent et jamais seulement une abstraction de l'esprit sans incidence sur nos états

affectifs et nos comportements, et sachant que les états affectifs régulent notre désir de vivre en plus ou moins selon la nature de l'affect qui nous ébranle, alors il est impossible que l'évocation continuelle de la peur n'ait pas un impact néfaste sur ce désir. La vie humaine ne dépend pas seulement des conditions favorables de l'environnement ambiant, mais aussi et même avant tout du fonctionnement sain du psychisme. Une vie psychique tourmentée par une imagination mortifère engendre une diminution du désir de vivre. La santé psychique est la condition majeure de la satisfaction vitale ; ainsi peut-on la définir comme la capacité de répondre aux situations extérieures de manière conforme à l'essence du désir humain. En suivant de près ce que dit Spinoza sur la variation du désir de vivre, des affects qui le régénèrent et de ceux qui l'amenuisent, il nous est apparu indéniable que l'amour peut et doit assumer le rôle du fondement psychologique de l'éthique. Car, en plus d'être une force motivante puissante – qui aime fait effort pour que la chose aimée persévère dans l'être –, il est sain (il s'agit de l'amour intellectuel) et conforme au désir primitif de l'homme.

C'est donc parce que l'imagination n'est pas sans incidence sur la qualité de la vie humaine, que l'heuristique de la peur contredit l'essence du projet de préservation de la vie humaine. Inciter l'homme à avoir peur, c'est contrarier sa tendance fondamentale au désir de persévérer dans l'être. Et si la vie vaut la peine d'être vécue, il est de l'avis général que la vie qui en vaut la peine est celle qui aspire au salut. À un certain seuil de souffrances aigües irréversibles, la mort devient préférable à la vie, elle est appelée comme un remède qui vient mettre un terme à quelque fardeau insupportable à porter encore. On préserverait donc plus aisément la nature avec joie, parce qu'on aime la vie, parce que la vie ne désire que plus de vie. Aussi, dans la mesure où un désir qui naît de la joie est plus puissant qu'un désir qui naît de la tristesse, il est à prévoir que les efforts consentis pour la réalisation d'un tel désir seront d'autant plus réguliers et continus, alors qu'il est fort probable qu'un relâchement s'empare de celui qui n'est à l'œuvre que sous l'effet d'un désir qui naît de la tristesse. Voilà pourquoi Spinoza estimait que la vertu doit être amour, amour de ce qui est suprêmement désirable.

La préservation de la nature, une entreprise si haute et si digne d'estime, ne devrait être qu'œuvre d'amour plutôt que de contrainte. L'amour intellectuel n'est donc pas inapproprié pour accueillir le fondement de l'éthique, même en temps de crise environnementale ; au contraire, il se révèle être le fondement le plus approprié au vu de ce qui est en jeu. L'amour nous apparaît donc être véritablement la face subjective de l'éthique de la co-présence au monde, car il enracine la responsabilité à l'égard de la nature dans l'essence même de l'homme en tant qu'elle est désir de persévérer dans l'être. C'est par désir

que tout homme tend vers ce qu'il juge bon à sa conservation et fuit ce qu'il juge nuisible à son être. La responsabilité à l'égard de la nature n'est donc pas incompatible avec l'amour, elle en découle au contraire comme une conséquence logique du *conatus*. Comme l'écrit Misrahi, s'il y a à sauvegarder la nature, c'est que la jouissance du monde et de ses splendeurs fait partie intégrante du bonheur d'être[594]. Si l'environnement physico-biologique fait partie du bonheur et de l'accomplissement, alors la préservation de la nature fait partie d'une éthique du bonheur ; à ce titre, le recours à la pensée de Spinoza est légitime, puisque sa réflexion éthique tient compte de l'intégralité des conditions d'une vie joyeuse. L'âme s'efforce d'imaginer ce qui l'affecte joyeusement, parce que cet affect augmente simultanément la puissance de l'âme et celle du corps. Autrement dit, il augmente simultanément le désir de vivre et le désir d'agir en vue de conserver ce désir de vivre. La mobilisation d'affects joyeux, notamment de l'amour intellectuel de la nature, est la condition la plus décisive de l'efficacité d'une éthique de la responsabilité à l'égard de la nature. Et comme l'amour pour le bien qui procure une joie souveraine est communicable, c'est décidément la connaissance de la nature, de la nature humaine et de notre rapport à la nature, qui est la matrice de l'éthique de la responsabilité à l'égard de la nature. Il y a donc là une véritable question : celle du fondement gnoséologique pour justifier et raviver l'amour pour la nature qui éveillerait en nous le sentiment de responsabilité à son égard.

Ici nous pouvons répondre à la question de Jonas qui, récusant l'antifinalisme de Spinoza, se demande comment Dieu, dont les choses expriment une manière d'être, peut ne pas voir à un degré différent les mêmes affections que les choses qui témoignent de son être ? Pour nous, ce qui justement permet à la démonstration de Spinoza de rester cohérente, c'est l'idée de perfection de Dieu. Dans la mesure où Dieu est parfait, et où l'on s'accorde à dire que les affections sont souvent de l'ordre du *pathos*, on ne peut, sans contradiction, dire que Dieu a, à un degré suprême, ce qu'on retrouve chez les modes. D'ailleurs, comme le montre Spinoza, une telle supputation reviendrait à dire qu'autant de modes, autant de Dieux, puisque chaque mode pourrait affirmer légitimement que dans la mesure où il exprime une manière d'être de Dieu, Dieu serait à un degré supérieur tout ce que lui-même est à un degré réduit. De sorte que l'idée selon laquelle Dieu agirait en vue d'une fin parce que l'homme agit en vue d'une fin est erronée d'un point de vue spinozien.

[594] R. MISRAHI, *Le grand désir : pour une éthique et une politique de l'accomplissement*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2016, p.194.

13 Bibliographie

A. Sources

SPINOZA Baruch et Willem van BLYENBERGH, *Lettres sur le mal : correspondance avec Blyenbergh*, Paris, Gallimard, coll. « Folioplus Philosophie », 80, 2006.

SPINOZA Baruch de, *Œuvres : t.1*, tard. Charles APPUHN, Paris, Flammarion, 1964.

SPINOZA Benedictus de, *Traité théologico-politique*, éd. Fokke AKKERMAN, trad. de Jacqueline LAGREE et Pierre-François MOREAU, Paris, Presses Univ. de France, coll. « Œuvres », Spinoza. Édition publiée sous la direction de Pierre-François Moreau ; 3, 2005.

SPINOZA Benedictus de, *Œuvres 3 : éthique*, trad. Charles APPUHN, Paris, Flammarion, 2002.

SPINOZA, *OEUVRES IV - ETHIQUE*, éd. Fokke AKKERMAN ET PIET STEENBAKKERS, TRADUCTION DE PIERRE-FRANÇOIS MOREAU, Puf : avril 2020.

JONAS Hans, *Le principe responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Flammarion, 2013.

JONAS Hans, *Évolution et liberté*, Paris, Rivages Poche, 2005.

JONAS Hans, *Le Concept de Dieu après Auschwitz : une voix juive*, Paris Ed. Payot&Rivages, 9. éd, coll. « Rivages poche Petite bibliothèque », n° 123, 1994.

JONAS Hans, *La religion gnostique : le message du dieu étranger et les débuts du christianisme*, Paris, Flammarion, coll. « Idées et recherches 7 », 1978.

JONAS Hans, *Puissance ou impuissance de la subjectivité ?: le problème psychophysique aux avant-postes du Principe responsabilité*, trad. Christian ARNSPERGER, Présentation de Nathalie FROGNEUX, Paris, Ed. du Cerf, 2000.

JONAS Hans, *Essais philosophiques : du credo ancien à l'homme technologique*, trad. Damien BAZIN et Olivier DEPRE, Paris, Vrin, 2013.

JONAS Hans, *Pour une éthique du futur*, trad. Sabine CORNILLE, Préf de Philippe IVERNEL, Paris, Rivage, 2008.

JONAS Hans, *Une éthique de la nature*, trad. Sylvie COURTINE-DENAMY, Paris, Flammarion, 2017.

JONAS Hans, *Entre le néant et l'éternité*, trad. Sylvie COURTINE-DENAMY, Paris, Belin, coll. « L'extrême contemporain », 1996.

JONAS Hans, *La gnose et l'esprit de l'Antiquité tardive : histoire et méthodologie de la recherche.*, trad. Nathalie FROGNEUX, Italie, Ed. Mimésis, 2017.

JONAS Hans, *Le phénomène de la vie : vers une biologie philosophique*, trad. Danielle LORIES, Bruxelles, De Boeck université, 2001.

B. Auteurs classiques

PLATON, *La République*, trad. Georges LEROUX, 2. éd. corr, Paris, Flammarion, coll. « GF - Flammarion texte intégral », n° 653, 2004.

SOPHOCLE, *Tragédies : théâtre complet. Les Trachiniennes, Antigone, Ajax [...]*, trad. Pierre VIDAL-NAQUET Paris, Gallimard, coll. « Collection Folio Classique », n° 360, 2006.

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, nouvelle traduction avec introduction, notes et index par J. Tricot, Vrin, Paris, 1994.

ARISTOTE, *Physique*, traduction de Pierre PELLEGRIN, Paris, Flammarion, 2010.

LUCRECE, *De la nature*, trad. H. Clouard, Paris, Garnier Flammarion, coll. « G.F. 30 », 1964.

DESCARTES René, *Discours de la méthode*, édition Charles Adam et Paul Tannery, 1897-1913, rééd. Vrin, Paris, 1996.

HOBBES Thomas, *De la nature humaine*, trad. baron HOLBACH, Préf Émilienne NAERT, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1999.

MALEBRANCHE, *De l'imagination : De la recherche de la vérité, livre II. Éclaircissements VII, VIII, IX*, édité par Agnès Minazzoli, Paris, Pocket, 2006.

MONTESQUIEU, *Lettres persanes*, Paris, Fayard, coll. « Les meilleurs livres 34-36 », 1933.

ROBINET Jean-Baptiste-René, *De la nature*, Paris, H Champion, coll. « L'âge des Lumières Série I », 2009.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Discours sur les sciences et les arts. Discours sur l'origine de l'inégalité*. Chronologie et introduction par Jacques Roger, Paris, Garnier-Flammarion, 1971.

LAMARCK Jean-Baptiste de Monet de, *Système analytique des connaissances positives de l'homme*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 1988.

MILL John Stuart, *L'utilitarisme*, Paris, Flammarion, coll. « Champs Classiques », 2008.

MILL John Stuart, *La nature*, Paris, La Découverte, coll. « La découverte-poche Sciences humaines et sociales », 2003.

DARWIN Charles, *L'origine des espèces au moyen de la sélection naturelle, ou, la préservation des races favorisées dans la lutte pour la vie*, Daniel BECQUEMONT (Ed.), traduction de Barbier, Edmond, Préf de Jean-Marc DROUIN Paris, Flammarion, 1992.

NIETZSCHE Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra : un livre pour tous et pour personne*, trad. Georges-Arthur GOLDSCHMIDT Paris, Libr. Générale Française, coll. « Le livre de poche Classiques de la philosophie », n° 987, 2005.

C. ÉTUDES ET AUTEURS DU XXe ET DU XXIe SIÈCLE

AFEISSA Hicham-Stéphane, *La fin du monde et de l'humanité: essai de généalogie du discours écologique*, 1re édition, Paris, Presses universitaires de France, coll. « L'écologie en questions », 2014.

AFEISSA Hicham-Stéphane (éd.), *Ecosophies, la philosophie à l'épreuve de l'écologie*, Paris, MF, coll. « Dehors », 2009.

AFEISSA Hicham-Stéphane, *Qu'est-ce que l'écologie*, Paris, Vrin, 2009.

BACHELARD Gaston, *Le nouvel esprit scientifique*, 7. éd, Paris, Quadrige / PUF, coll. « Quadrige Grands textes », 2003.

BAERTSCHI Bernard, Denis MÜLLER et Réne SIMON (éd.), *Nature et descendance : Hans Jonas et le principe « responsabilité »*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique », no 25, 1993.

BAZIN Damien, *Sauvegarder la nature une introduction au Principe responsabilité de Hans Jonas*, Paris, Ellipses, 2007.

BIRNBAUM Jean, Frédéric BOYER et Élisabeth de FONTENAY, *Qui sont les animaux ?*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais 543 », 2010.

BOURG Dominique, Philippe ROCH, Jean BASTAIRE, et UNIVERSITE DE LAUSANNE (éd.), *Crise écologique, crise des valeurs?: défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, Genève, Labor et Fides, 2010.

BRUGERE Fabienne, Pierre-François MOREAU, et GROUPE DE RECHERCHES SPINOZISTES (PARIS), *Spinoza et les affects*, Paris, Ed. Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1999.

BUSSE Julien, *Le problème de l'essence de l'homme chez Spinoza*, Paris, Publications de la Sorbonne, coll. « Philosophie Université de Paris I, Panthéon-Sorbonne 26 », 2009.

CAMUS ALBERT, *Le Mythe De Sisyphe : Essai sur l'absurde*, Paris, Gallimard, coll. « Les Essais », 2012.

CANTO-SPERBER Monique (éd.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 1re éd, Paris, Presses universitaires de France, 1996.

CHAPOUTHIER Georges) et Frédéric) KAPLAN, *L'homme, l'animal et la machine : perpétuelles redéfinitions*, Paris, CNRS éditions, coll. « Le Banquet scientifique », 2011.

CLEMENT Elisabeth, *La philosophie de A à Z*, Paris, Hatier, 2011.

COMTE-SPONVILLE André, *Contre la peur : et cent autres propos*, sans lieu, 2021.

DELASSUS Eric, *Connaître en citations Spinoza*, Paris, Ellipses, 2016.

DELBOS Victor, *Le spinozisme : cours professé à la Sorbonne en 1912-1913*, Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1916.

DUPUY Jean-Pierre, *Pour un catastrophisme éclairé : quand l'impossible est certain*, Paris, Ed. du Seuil, 2004.

GIULIANI Bruno, *Le bonheur avec Spinoza : l'Éthique reformulée pour notre temps*, sans lieu, 2017.

GODIN Christian, *La haine de la nature*, Seyssel, Champ Vallon, coll. « L'Esprit libre », 2012.

GUEROULT Martial, *Spinoza*, Paris, Aubier, 1997.

HAYNAL André et Willy PASINI, *Abrégé de médecine psychosomatique*, Paris ; New York ; Barcelone, Masson, 1978.

HESS Gérald, « Éthiques de la nature », 2017.

HÖSLE Vittorio, , *Philosophie de la crise écologique*, Paris, Payot & Rivages, trad. Matthieu DUMONT, 2021.

JAQUET Chantal et INSTITUT CLAUDE LONGEON (éd.), *Spinoza, philosophe de l'amour*, Saint-Étienne, Publ. de l'Univ. de Saint-Étienne, 2005.

JAQUET Chantal, Pascal SEVERAC et Ariel SUHAMY (éd.), *La théorie spinoziste des rapports corps-esprit et ses usages actuels*, Paris, Hermann, coll. « Philosophie », 2009.

JEANGENE VILMER Jean-Baptiste, *Anthologie d'éthique animale : apologies des bêtes*, Paris, Presses universitaires de France, 2011.

LARRERE Catherine, *Les philosophies de l'environnement*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Philosophies 85 », 1997.

LEVINAS Emmanuel et Pierre HAYAT, *Liberté et commandement*, 3. éd, Paris, Fata Morgana, coll. « Le livre de poche Biblio essais », n° 4240, 2008.

MACHEREY Pierre, *Introduction à l'éthique de Spinoza. ... La deuxième partie : La réalité mentale*, 1. éd, Paris, Presses Univ. de France, coll. « Les grands livres de la philosophie », 1997.

MAFFESOLI Michel, *Écosophie : une écologie pour notre temps*, Paris, Les éditions du Cerf, 2017.

MARIS Virginie, *Philosophie de la biodiversité : petite éthique pour une nature en péril*, Paris, Buchet-Chastel, 2016.

MISRAHI Robert, *Le grand désir : pour une éthique et une politique de l'accomplissement*, Lormont, Le Bord de l'eau, coll. « Collection "Nouveaux classiques" », 2016.

MISRAHI Robert, *L'être et la joie : perspectives synthétiques sur le spinozisme ; écrits sur Spinoza, publiés ou inédits, revus et corrigés avec notices de transitions ; (1947 - 1997)*, La Versanne, Encre Marine, 1997.

MOREAU Pierre-François, *Spinoza l'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 2009.

MOREAU PIERRE FRANÇOIS ET RAMOND CHARLES, *Lectures de Spinoza*, Paris, Ellipses, 2006.

NAESS Arne, David ROTHENBERG, *Vers l'écologie profonde*, Marseille, Wildproject, 2009.

NDONG ESSONO Germain-Djéry, *De l'éthique environnementale à la dialectique réflexive : confrontation entre Hans Jonas et André Stanguennec*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2016.

PINSART M.-G., *Hans Jonas et la liberté : dimensions théologiques, ontologiques, éthiques et politiques*, Paris, Libr. Philosophique J. Vrin, coll. « Pour demain », 2002.

POMMIER Éric, *Ontologie de vie et éthique de la responsabilité selon Hans Jonas*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie N.S », 2013.

RAMBERT Catherine, *Le livre de la sérénité*, Paris, Edition no1:, 2002.

SARTRE Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, coll. « Collection Folio Essais », n° 284, 2009.

SCHWEITZER Albert, *Vivre : paroles pour une éthique du temps présent*, Paris, Albin Michel, 1995.

SERRES Michel, *Le contrat naturel*, Paris, Flammarion, 2009.

THOMASS Balthasar, *Être heureux avec Spinoza*, Paris, éd. Eyrolles, 2019.

VERCORS, *Zoo ou l'assassin philanthrope*, Paris, éd. Magnard, coll. Classiques et contemporains, n°53, 2003.

VERDIER Véronique et Robert MISRAHI (éd.), *Robert Misrahi: pour une éthique de la joie: actes du colloque, Centre international de Cerisy du 9 au 16 juin 2012*, Nantes, Éditions Cécile Defaut, 2013.

ZAC Sylvain, *La morale de Spinoza*, 2e édition., Paris, Presses universitaires de France, coll. « Initiation philosophique 39 », 1966.

Prendre soin de la nature et des hommes., sans lieu, 2014.

Table des matières

Dédicaces ***3***

Remerciements ***5***

Résumé ***6***

Introduction ***4***

1.1 Cadre de réflexion 4

1.2 Singularité de la crise environnementale mise en perspective avec la pensée de Spinoza 9

1.3 Problématique et plan de travail 16

1.4 Méthode 17

Partie I : De la crise des valeurs à la crise environnementale : l'antifinalisme de Spinoza en cause ? ***19***

1 Chapitre I : Le phénomène de la crise environnementale ***22***

1.1 Approche définitionnelle 22

1.2 Crise de la nature 24

1.3 Le paradoxe du progrès technique 30

1.4 L'indifférence éthique à l'égard de la nature 35

1.5 Le projet de l'éthique environnementale de Jonas 45

2 Chapitre II : Le nihilisme comme origine de la crise environnementale. ***56***

2.1 Origine du nihilisme 57

2.2 Gnosticisme et métaphysique de la science moderne 63

2.2.1 La dimension mathématique du monde et ses deux interprétations 64

2.2.2 Gnosticisme et existentialisme. 73

3 Chapitre III : Métaphysique de Spinoza et métaphysique de la science moderne : enjeux épistémologiques et éthiques de l'antifinalisme. ***80***

3.1 Origine de l'explication finaliste du monde 80

3.2 La structure du préjugé finaliste 84

3.3 Négativité de la notion d'ordre 87

4 Chapitre IV : Refondation spinozienne du savoir ***94***

4.1.1 Métaphysique de Spinoza en rupture avec le finalisme 97

4.1.2 De l'existence de Dieu 98

4.1.3 De l'essence de Dieu 102

4.1.4 Intelligibilité de la causalité divine 106

4.1.4.1 De cause émanative /cause active à cause immanente. 107

4.1.4.2 De cause libre/ cause nécessaire à cause de soi 110

4.1.4.3 De cause principale /cause moins principale à cause première 113

4.1.4.4 De cause universelle/cause particulière à cause prochaine 114

5 Chapitre V : Métaphysique et cosmologie de Jonas : éléments fondateurs de la responsabilité humaine à l'égard du devenir cosmique. ***120***

5.1 L'apport du mythe dans la construction du fondement métaphysique de la responsabilité 120

5.2 Impuissance de Dieu et vulnérabilité de la nature chez Jonas 127

Deuxième Partie : Enjeux ontologiques des déterminations intrinsèques comme fondement des rapports entre choses finies. 132

6 Chapitre VI : Cosmologie spinozienne en rupture avec l'acosmisme 133

6.1 Les modes infinis 133

6.2 Les modes finis 136

6.3 Nihilisme anthropocentrique 145

6.4 Le nihilisme comme condition de l'éthique spinozienne 148

6.4.1 Positivité de la notion d'ordre 156

7 Chapitre VII : Dignité de la nature et fondement du principe responsabilité chez Jonas 163

7.1 Réhabilitation de la finalité dans l'être. À la source : Aristote. 165

7.1.1 Clarification du rapport entre fins et valeurs. 169

7.1.2 L'essence des fins comme valeur indépendante de l'homme 172

7.2 De l'immanence de la subjectivité et de la finalité à l'immanence de valeur. 178

7.3 De l'immanence de la valeur à l'immanence du commandement 194

8 Chapitre VIII : Registre des raisons qui exigent la responsabilité pour la vie autour de nous ... 210

8.1 Nouveau défi de la responsabilité 210

8.2 Justification de la responsabilité de l'homme à l'égard de la nature 214

8.2.1 La sensibilité comme critère fondateur de l'obligation morale des entités non anthropiques 221

8.3 Fondement de la théorie de la responsabilité : le problème de l'unité psychophysique 223

8.3.1 Possibilité d'une interaction psychophysique 233

8.3.2 Statut de la subjectivité au sein de la configuration de l'être 237

8.4 La responsabilité ontologique 239

Troisième Partie : L'amour comme fondement subjectif de l'éthique en temps de crise environnementale. 249

9 Chapitre IX : Le problème psychophysique dans la détermination du sentiment adéquat de la face subjective de l'éthique chez Spinoza. 253

9.1 L'âme et le corps 253

9.2 Jeu et enjeux de l'imagination 267

9.2.1 Quelle est la cause de l'imagination ? 268

9.2.2 Jeu de production de l'imagination 273

9.2.3 Enjeu de l'imagination dans le projet éthique. 277

10 Chapitre X : L'heuristique de la peur comme fondement affectif de la théorie de la responsabilité 281

10.1 L'heuristique de la peur comme principe moral 289

10.2 L'heuristique de la peur et l'exercice du pouvoir 298

10.3 Pourquoi penser en apocalypticiens ? 305

11 Chapitre XI : L'imagination au service de l'éthique 316

11.1 Le présent de l'imagination 316

11.2 L'amour comme face subjective de l'éthique 321

11.3 Puissance de l'amour intellectuel 328

11.4 Difficulté apparente du remède par la connaissance adéquate.....339
12 Conclusion ***353***
13 Bibliographie ***364***