

Depuis que l'*Ethique* a été publiée, en 1677, les idées de Spinoza ont suscité, selon les orientations les plus diverses, un intérêt qui ne s'est jamais relâché. Mais ces idées, le plus souvent, ont été considérées pour elles-mêmes, indépendamment du contexte démonstratif qui soutient leur exposition, en raison du caractère extrêmement technique et de l'aridité de celui-ci.

Dans le présent ouvrage, qui devrait servir d'outil de travail à ceux qui cherchent à avoir un accès plus direct au texte, sont proposées les explications indispensables à une lecture suivie de la cinquième partie de l'ouvrage de Spinoza, où sont exposés les aspects proprement éthiques de sa démarche. En appendice, on trouvera une carte détaillée qui permet de prendre une vue d'ensemble sur les cinq parties de l'*Ethique*.

Pierre Macherey, après avoir enseigné à l'Université de Paris-I, est actuellement professeur à l'Université de Lille-III. Il a notamment publié *Hegel ou Spinoza* (1979) et *Avec Spinoza* (1992).



L
e
s
L
i
v
r
e
s
d
e
l
a
P
h
i
l
o
s
o
p
h
i
e

Introduction à
l'*Ethique* de Spinoza

La cinquième partie
les voies de la libération

Pierre Macherey



puf

LES GRANDS LIVRES DE LA PHILOSOPHIE

Collection dirigée par

Pierre Macherey et Francis Wolff

B
3974

M149

1994

5

Introduction à l'*Ethique* de Spinoza

La cinquième partie
Les voies de la libération

Pierre Macherey



PRESSES UNIVERSITAIRES
DE FRANCE



Sommaire

Présentation, 1

Lire l'*Ethique* de Spinoza, 1

Spinoza dans le texte (Eléments de bibliographie), 10

Les cinq parties de L'*Ethique*, 17

Sujet et composition du *de Libertate*, 29

Les axiomes, 45

Chapitre 1 / Les remèdes aux affects (propositions 1 à 20), 49

1. Le traitement psychophysiologique de l'affectivité, 51

Proposition 1, 51 ; *Propositions 2, 3 et 4*, 54 ; *Propositions 5, 6, 7, 8, 9 et 10*, 66.

2. L'amour envers Dieu, 83

Propositions 11, 12 et 13, 84 ; *Proposition 14*, 87 ; *Propositions 15 et 16*, 88 ; *Propositions 17, 18 et 19*, 93 ; *Proposition 20*, 101 ; *Scolie de la proposition 20*, 103.

Chapitre 2 / La libération de l'âme et la béatitude
(propositions 21 à 42), 117

1. La science intuitive et le point de vue de l'éternité, 118

Propositions 21, 22 et 23, 119 ; *Propositions 24 et 25*, 134 ; *Propositions 26 et 27*, 137 ; *Propositions 28, 29, 30 et 31*, 141.

ISBN 2 13 046670 2

Dépôt légal — 1^{re} édition : 1994, octobre

© Presses Universitaires de France, 1994
108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

939683

2. L'amour intellectuel de Dieu, 151

Proposition 32, 153 ; *Propositions 33, 34 et 37*, 156 ; *Propositions 35 et 36*, 162.

3. La libération de l'âme, 177

Propositions 38, 39 et 40, 177.

4. L'éthique au quotidien, 192

Propositions 41 et 42, 192.

Appendice. Une carte de l'Ethique, 205

Partie I (*de Deo*), 205 ; Partie II (*de Mente*), 209 ; Partie III (*de Affectibus*), 217 ; Partie IV (*de Servitute*), 222 ; Partie V (*de Libertate*), 227.

Présentation

Lire l'Ethique de Spinoza

L'Ethique de Spinoza appelle, comme tous les livres de philosophie importants, une étude attentive et détaillée, poursuivie dans un objectif d'exactitude et de compréhension, qui restitue à son texte la plénitude de sa ou de ses signification(s). Toutefois certaines particularités de la composition de cet ouvrage, sur lesquelles le titre retenu par Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, *Ethique démontrée selon l'ordre géométrique*, attire d'emblée l'attention, confèrent à ce travail de lecture une allure assez particulière. A première vue, la disposition systématiquement ordonnée des matières qui en répartit le contenu à travers une succession d'énoncés préalables non démontrés (les définitions, axiomes et postulats), puis d'énoncés assortis de leur ou de leurs démonstration(s) (les propositions, corollaires et lemmes), accompagnés de commentaires plus ou moins développés exposés au fur et à mesure que progresse l'argumentation (les scolies, introductions et appendices), le tout étant réparti en cinq « parties »¹ nettement différenciées, facilite cette lecture, en décomposant les difficultés de telle manière qu'elles puissent être surmontées l'une après l'autre, en sui-

1. Dans toute la suite de cette présentation de l'Ethique, cette division en cinq parties sera indiquée en référence aux intitulés de ces parties présentés, lorsqu'il le faut, de manière abrégée : *de Deo* (partie I), *de Mente* (partie II), *de Affectibus* (partie III), *de Servitute* (partie IV), *de Libertate* (partie V).

vant méthodiquement le fil d'un raisonnement qui se déroule de manière continue de son début (la définition de la *causa sui* placée en tête du *de Deo*) à sa fin (la thèse de l'autosuffisance de la pratique de la vertu exposée dans la dernière proposition du *de Libertate*). Il n'y a donc, semble-t-il, qu'à reprendre ou à accompagner ce mouvement du texte, en prenant le temps nécessaire pour maîtriser peu à peu les problèmes particuliers posés par ses différents énoncés, en replaçant chacun d'entre eux dans l'ordre global qu'ils constituent tous ensemble, selon la perspective adoptée par Spinoza qui est davantage synthétique qu'analytique : c'est d'ailleurs, en gros, ce qui va être fait dans la présentation de l'*Ethique* ici proposée.

Toutefois tous ceux qui se sont confrontés à ce texte, dont l'aride rigueur fascine et rebute à la fois, ont fait l'expérience des difficultés considérables soulevées par cette opération, dont les implications ne sont pas simplement techniques : on pourrait même aller jusqu'à dire qu'il y a une éthique de la lecture de l'*Ethique*, tant cette lecture requiert une disposition d'esprit, et même des conditions pratiques appropriées, inclinant dans le sens de la parfaite maîtrise d'une forme de pensée dont les enjeux ne sont pas seulement spéculatifs, cette maîtrise pouvant peut-être même ne jamais être définitivement atteinte. Et si on se laisse impressionner par ces difficultés, au point de les estimer insurmontables, on peut être tenté de renoncer à une lecture méthodique du texte pour substituer à celle-ci un type d'explication ou d'interprétation qui privilégie par-dessus tout certaines grandes « idées » imputées à Spinoza (son « monisme », son « nécessitarisme », son « immanentisme », son « panthéisme », son « utilitarisme », son « athéisme », son « rationalisme », etc.), détachées de leur support argumentatif textuel et réinscrites dans le cadre élargi d'une vision théorique du monde, « la philosophie de Spinoza », dont la rigueur serait subordonnée à l'adoption d'un point de vue sur la réalité plus ou moins relatif et arbitraire. Or il n'est pas du tout certain qu'il y ait une « philosophie de Spinoza », au sens d'une théorie générale de la réalité, ou, comme on dit, d'une vision du monde tirant sa validité de sa plus ou moins grande cohérence intrinsèque, et relevant d'une mise en

perspective singulière qui dépendrait en dernière instance des choix subjectifs de son auteur : du moins n'est-il pas certain que ce soit ce qu'il y aurait de plus intéressant à retirer d'une lecture de l'*Ethique*¹. De fait, il n'y a d'autre voie d'accès à cette pensée que celle passant par une connaissance et une compréhension exhaustives des textes dans lesquelles s'est inscrite l'expérience de pensée dont elle témoigne, connaissance et compréhension qui doivent d'abord être littérales : avant de prendre position sur ce que Spinoza a voulu dire, au sens d'un projet philosophique orienté dans une certaine direction, qui en exclut d'autres, il faut chercher à savoir ce que réellement il a dit, c'est-à-dire d'abord ce qu'il a écrit en toutes lettres.

Une lecture de l'*Ethique* doit obéir à un certain nombre de règles élémentaires qui sans doute ne valent pas seulement pour cet ouvrage de Spinoza, mais s'imposent particulièrement à son égard. D'abord cette lecture doit être intégrale, c'est-à-dire qu'en premier lieu elle doit reprendre en totalité et dans son détail l'appareil démonstratif qui ne constitue nullement une forme d'exposition extérieure et indifférente au contenu des thèses développées dans ce cadre : car la signification de ces thèses n'apparaît justement qu'à travers le réseau argumentatif à l'intérieur duquel elles sont formulées, énoncées, expliquées, justifiées, et surtout exploitées par le jeu des reprises qui, toujours en situation, leur fait rendre au maximum la puissance spéculative dont elles sont porteuses. Les idées, au point de vue de Spinoza, ne sont pas de nature statique, comme les images ou les reflets de contenus spéculatifs qui subsisteraient réellement en dehors d'elles, et dont, ainsi que le feraient

1. C'est ainsi qu'on peut interpréter la fameuse formule utilisée par Spinoza dans sa lettre 76 à A. Burgh : « Je n'ai pas la présomption d'avoir inventé la meilleure philosophie, mais je sais que, moi, je comprends la vraie philosophie » (*non praesumo me optimam invenisse philosophiam, sed veram me intelligere scio*), que l'on peut interpréter ainsi : moi, je suis sûr de comprendre ce que c'est vraiment que la philosophie, et en conséquence j'ai la certitude que ce que je fais, c'est de la vraie philosophie, en un sens qui dépasse largement une prise de position doctrinale fermée, propre à un système limité de pensée, la « philosophie de Spinoza », qui, en lui-même, serait exclusivement vrai.

des poteaux indicateurs ou des étiquettes, elles se contenteraient de signaler l'existence : mais elles sont de véritables actes intellectuels, posant dans leur mouvement même leur propre nécessité, actes à travers lesquels s'affirme le fonctionnement de la pensée qui, en même temps qu'elle les soutient et les suscite, se constitue objectivement par ce processus de sa mise en œuvre. Se contenter de lire les énoncés de quelques propositions choisies de l'*Éthique*, pour reconstituer à partir d'elles un schéma doctrinal d'ensemble pouvant lui-même être catalogué par le moyen d'une étiquette en vue d'une identification de la position subjective reconnue à son auteur, c'est passer systématiquement à côté de la dynamique de pensée qui traverse tout l'ouvrage et élabore au fur et à mesure le processus de sa signification concrète.

Car ce sont les détails de cette exposition qui, souvent, permettent de dégager les points forts de sa signification. Se familiariser suffisamment avec le texte de l'*Éthique* pour pouvoir le faire soi-même fonctionner de l'intérieur, c'est, par exemple, remarquer, pour leur donner tout leur poids, le retour de certaines expressions à première vue insignifiantes, comme *nihil aliud* (rien d'autre), *quatenus* (pour autant que), *magis magisque* (de plus en plus), *revera* (à la vérité), *imo* (ou plutôt), qui en jalonnent systématiquement le déroulement : ces particularités du style de Spinoza, qui pourraient à première vue passer inaperçues, ont, à l'examen, autant de valeur, sinon plus, que de grands, de gros concepts comme ceux de nature, d'attribut, de puissance, d'affect, etc., qui, de toute façon, n'ont pas une signification indépendante de la mise en forme que leur impriment les traits apparemment les plus infimes de l'écriture pratiquée dans l'ensemble de l'ouvrage : et c'est ce jeu d'écriture, conduit avec une méticuleuse précision¹, qui fait

1. Celle-ci n'est pas sans faire penser aux activités artisanales extrêmement spécialisées auxquelles Spinoza a consacré une grande partie de son temps pour gagner sa vie : chaque proposition de l'*Éthique* est comme un verre optique, qu'un patient travail de polissage a adapté à sa fonction, de manière à ménager à la lumière du concept la subtile trajectoire qui la rend accessible aux « yeux de l'âme » (*mentis oculi*, E, V, scolie de la proposition 23).

de celui-ci, davantage qu'un monument, comme le serait un texte mort, le support d'une vivante pratique ou expérience de pensée.

Ceci suppose aussi qu'on lise Spinoza dans le texte, tel que celui-ci a été écrit, c'est-à-dire en latin. Comme Spinoza lui-même en a fait la remarque, à propos du Livre, c'est-à-dire de l'Écriture sainte : « Il n'a pu venir à l'esprit de personne de corrompre une langue, mais bien souvent l'esprit d'un auteur, en changeant ses paroles ou en les interprétant de travers » (*nemini in mentem venire potuisse linguam aliquam corrumpere, at quidem saepe mentem alicujus scriptoris ejus orationes mutando vel eadem perperam interpretando*)¹. La vérité d'un texte est inséparable de l'esprit de sa langue, auquel il faut sans cesse revenir pour en reconnaître le vrai sens, c'est-à-dire son sens littéral, qu'il ne faut pas confondre avec son ou plutôt ses sens vrai(s) qui, eux, relèvent d'une perspective interprétative plus ou moins décalée par rapport à son inscription première : or ce vrai sens n'est nullement exempt d'ambiguïtés, d'où les difficultés auxquelles est confrontée, par exemple, la lecture de l'Écriture sainte. Spinoza a sans doute eu, subjectivement, l'illusion qu'existait une langue de la science, pure de tout particularisme²; et, en exposant son *Éthique* « selon l'ordre géomé-

1. *Tractatus theologico-politicus*, chap. 7, Ed. Van Vloten et Land, t. I, p. 179, trad. Appuhn (*Œuvres*, t. 2, Ed. Garnier-Flammarion), p. 146.

2. Dans le chapitre 7 du *Tractatus theologico-politicus*, Spinoza écrit encore : « Euclide, qui n'a écrit que des choses extrêmement simples et intelligibles au plus haut point, peut être facilement expliqué à tout le monde dans n'importe quelle langue ; en effet, pour se replacer dans le mouvement de sa pensée et être certain de tenir son vrai sens, il n'est pas nécessaire d'avoir une complète connaissance de la langue dans laquelle il écrivit, mais il suffit d'en avoir une extrêmement commune et presque enfantine ; il n'est pas non plus nécessaire d'avoir connaissance de la vie de l'auteur, de sa formation et de son mode de vie ; ni de savoir dans quelle langue, pour qui, à quel moment il a écrit ; ni ce que furent la fortune de son livre, ses diverses versions, ni dans quelles conditions, par les soins de qui il a été recueilli. Et ce qui est dit ici d'Euclide peut l'être de tous ceux qui ont écrit des choses que leur nature rend immédiatement compréhensibles » (*Euclides qui non nisi res admodum simplices et maxime intelligibiles scripsit facile ab unoquoque in quavis lingua explicatur ; non enim ut ejus mentem assequamur et de vero ejus sensu certi simus opus est integram linguae qua scripsit cognitionem habere, sed tantum admodum communem et fere puerilem ; non vitam et studia et mores auctoris scire neque qua lingua, cui, neque quando scripserit, non libri fortunam neque varias ejus*

trique » (*ordine geometrico*), il a précisément entrepris de s'engager dans une telle pratique d'écriture en droit et en fait universelle. Mais il est impossible de le suivre sur ce plan : son latin, qu'il a commencé à étudier en 1656, à l'âge de vingt-quatre ans, en suivant les méthodes de Van den Enden, est entre tous idiomatique, et il a su en exploiter toutes les singularités lexicographiques et syntaxiques¹. C'est pourquoi il faut lire l'*Éthique* de Spinoza comme lui-même lisait la Bible, au plus près de son texte, et des irrégularités qui constituent matériellement sa lettre, car, de fait sinon en droit, ce sont ces irrégularités² qui impulsent l'élan vivant de sa signification et permettent de reprendre comme à sa source l'expérience de pensée dont il est le support. Ceci veut dire, très concrètement, qu'il ne faut se fier à aucune traduction, comme si celle-ci pouvait se substituer définitivement au texte original : mais il faut à chaque fois repartir du texte pris dans son mot à

lectiones nec quomodo nec denique quorum concilio acceptus fuerit. Et quod hic de Euclide id de omnibus qui de rebus sua natura perceptibilibus scripserunt dicendum), Ed. Van Vloten, t. I, p. 184, trad. Appuhn, p. 152. C'est ici que le procédé géométrique adopté par Spinoza, en référence précisément à Euclide, rencontre ses limites : la parfaite transparence dont il se réclame ne supprime pas, quoi qu'il en dise, la distance qui sépare vrai sens et sens vrai.

1. Lorsqu'on lit l'*Éthique*, il faut en particulier prêter une constante attention au fait que le latin, langue sans article, ignore de ce fait la distinction entre article défini et article indéfini : *substantia*, cela signifie à la fois « la substance » et « une substance ». Cette particularité donne à la formule, qui a souvent été commentée, et dans des sens très différents, cette polysémie étant inscrite dès le départ dans sa lettre, *habeo enim ideam veram*, une profondeur de perspective qui empêche qu'on recoure, pour la rendre dans une autre langue, à une traduction univoque : signifiant littéralement « j'ai en effet idée vraie », elle peut aussi bien vouloir dire « j'ai en effet une idée vraie », que « en effet j'ai de l'idée vraie », ou encore « l'idée vraie, je l'ai en effet », sans qu'il y ait lieu de privilégier définitivement l'une de ces traductions à l'exclusion des autres, car, telle qu'elle est écrite, elle veut précisément dire tout cela à la fois. Le trait distinctif du latin de Spinoza, c'est qu'il est la langue de la concision.

2. Dans le cas de l'*Éthique*, il s'agit d'irrégularités contrôlées, du moins dans la plupart des cas, et c'est ce qui distingue Spinoza des prophètes : alors que ceux-ci imaginaient dans leur langue, il poursuit un travail raisonné de connaissance dans une langue qui cependant, plutôt qu'il ne l'a choisie, lui était imposée par la culture de son temps.

mot, et comme pris au mot, de manière à pouvoir refaire par soi-même le travail de son écriture/réécriture, qui est la condition indispensable de sa véritable compréhension¹.

« La connaissance de presque toutes les choses qui sont contenues dans l'Écriture doit être recherchée à partir de cette seule Écriture même : comme la connaissance de la nature doit l'être à partir de la nature même » (*cognitio omnium fere rerum quae in Scriptura continentur ab ipsa Scriptura sola peti debet : sicut cognitio naturae ab ipsa natura*)². Sur ce point encore, on peut retenir, en vue d'une lecture de l'*Éthique*, la méthode exégétique indiquée par Spinoza. On se proposera donc, au moins pour commencer, d'aborder l'*Éthique* en partant seulement de l'*Éthique*, et en évitant d'y injecter des éléments interprétatifs venant se superposer à la lettre de son texte, lettre qu'il s'agit d'abord de maîtriser synthétiquement dans son exacte intégralité, avant de chercher à en dégager, par analyse, des thèses générales susceptibles d'être confrontées à d'autres, étrangères à leur champ proprement textuel. Cette démarche est celle d'une lecture minimale qui constitue l'indispensable préalable, même s'il s'agit seulement d'un préalable, à un travail de réflexion historique et critique sur les enjeux philosophiques de l'expérience de pensée poursuivie dans l'œuvre de Spinoza.

C'est pourquoi, dans ce qui suit, en vertu d'un choix délibéré et systématique, on fera méthodiquement l'économie de toute considé-

1. Chaque lecteur de l'*Éthique* devrait se faire pour lui-même, à ses frais, à ses risques et périls, ses propres traductions. S'il en est empêché par son ignorance de la langue latine, que rien d'ailleurs ne l'empêche de combler, comme Spinoza a lui-même pris la peine de le faire, il faut qu'il essaie de confronter entre elles plusieurs traductions, le plus grand nombre qu'il le peut, et dans le maximum de langues possibles. Toutes les citations utilisées dans le présent travail de présentation de l'*Éthique* sont données dans des traductions originales, et sont assorties de la référence au texte latin tel que Spinoza l'a écrit : ces traductions ne prétendent pas être meilleures que d'autres ; mais elles sont adaptées à l'effort de lecture ici accompli, dont elles constituent l'inséparable accompagnement.

2. *Tractatus theologico-politicus*, chap. 7, Ed. Van Vloten et Land, t. I, p. 173, trad. Appuhn (*Œuvres*, t. 2, Ed. Garnier-Flammarion), p. 139.

ration extérieure au texte : les notions et les arguments exploités par Spinoza seront pris tels qu'il les formule, sans qu'on se demande d'où ils viennent ou vers quel type de vérité ils conduisent, ces deux interrogations relevant de la recherche du sens vrai et non de celle du vrai sens, d'où l'on souhaiterait repartir. Spinoza lui-même n'a sans doute pas écrit l'*Ethique* à partir de rien, comme s'il recommandait à zéro toute l'entreprise de la philosophie. Et de même, pour nous, un accès direct à son texte, saisi dans l'authenticité de sa lettre nue, est définitivement impossible, toute lecture étant elle-même en situation, et ainsi biaisée par les enjeux interprétatifs que cette situation impose : rien ne pourra empêcher par exemple que nous ne lisions Spinoza après Hegel, et comme par-dessus l'épaule de ce dernier. L'idéal d'une lecture purement littérale de l'*Ethique*, comme de n'importe quel texte, est hors de toute atteinte : mais, en tant qu'idéal précisément, il peut donner sa règle à une entreprise contrôlée de reproduction de l'acte intellectuel qui s'y effectue : et cette reproduction passe d'abord par l'effort d'une appréhension interne de l'organisation du discours où cet acte s'est inscrit. Lire l'*Ethique* à partir de l'*Ethique*, c'est, au prix d'une telle décision mentale, adopter provisoirement l'hypothèse que le texte se suffit à lui-même : et ceci peut être fait sans l'enfermer dans le statut d'une abstraite exemplarité qui l'isolait définitivement par rapport à d'autres formes du travail de la pensée philosophique, comme s'il pouvait être lu tout seul et comme si l'on pouvait le lire soi-même tout seul, puisqu'il reste bien entendu qu'il s'agit d'une convention provisoire, donnant seulement ses préalables à une plus complète compréhension de la pensée de Spinoza, qui devrait passer ensuite par d'autres voies, en référence, alors, au contexte dans lequel l'*Ethique* a été composée et déjà aussi commentée ou interprétée.

Va donc être proposée ici une lecture de l'*Ethique* parmi d'autres, et qui ne prétend nullement invalider toutes les autres ou se substituer à elles : par le minimalisme contrôlé de ses objectifs, qui sont ceux d'une lecture de première vue, avec sa naïveté feinte et, autant que faire se peut, savante et maîtresse d'elle-même, tout au plus préten-

drait-elle remplir, à l'intention de ceux qui désirent mieux connaître le texte de Spinoza, avant de pouvoir se faire une plus large idée sur le statut et la portée de la pensée qu'il véhicule, une fonction introductrice et pédagogique d'initiation. Ceci commande du même coup le mode d'emploi de cette lecture qui ne peut éviter de se présenter sous la forme usuelle d'une explication suivant le texte pas à pas pour en reproduire ou en redire, avec d'autres termes, le contenu : mais, pas davantage que ce commentaire ne prétend se substituer à d'autres, par le fait qu'il donnerait un accès privilégié au sens vrai, puisque ce n'est pas du tout de cela qu'il est question, il ne doit non plus paraître se substituer au texte lui-même, comme s'il en donnait une sorte d'équivalent littéral conforme, susceptible comme tel d'en énoncer, à sa place, le message spéculatif. Ce qu'on présente, c'est tout au plus un guide de lecture, dont il faudrait essayer de se servir comme un voyageur le fait du guide où il puise d'utiles renseignements et conseils en vue de se repérer plus aisément dans le pays qu'il visite et qui ne lui est pas encore familier : et l'on peut estimer que la disposition d'un tel instrument n'a jamais dissuadé ou dissuadé personne de faire soi-même le voyage projeté. Voici donc le conseil qu'on peut donner à l'utilisateur éventuel de ce commentaire : qu'il s'en serve, en même temps que d'un dictionnaire latin-français et d'un index¹, comme d'un usuel tenu à portée de main, qui l'aide à mieux se reconnaître dans le texte, celui-ci constituant le terrain effectif sur lequel il doit essayer de se déplacer mentalement, ce qui n'est pas du tout facile, car le paysage dessiné par l'*Ethique*, dans une langue devenue aujourd'hui presque complètement morte, ce qu'elle n'était pas encore au XVII^e siècle, est formidablement complexe.

1. On peut se reporter soit au *Lexicon spinozanon* d'E. Giancotti-Boscherini, La Haye, Ed. Martin Nijhoff, 1970, soit à l'index de l'*Ethique*, réalisé par M. Gueret, A. Robinet et P. Tombeur : *Spinoza-Ethica* (Concordances, Index, Listes de fréquences, Tables comparatives), Publications du CETEDOC, Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, 1977.

Spinoza dans le texte

(Éléments de bibliographie)

Le texte de Spinoza devrait donc être travaillé, autant que possible dans sa version originale, assortie éventuellement d'une ou de plusieurs traductions, dans le souci de reprendre à son point de départ le mouvement de pensée dont l'*Éthique* constitue, avec les autres grands livres de la philosophie, comme la *République* de Platon, la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel ou le *Tractatus* de Wittgenstein, l'un des lieux souverains. Pour faciliter cet accès au texte, voici quelques indications sommaires sur les éditions dans lesquelles les œuvres de Spinoza, et non seulement l'*Éthique*, ont été et sont aujourd'hui encore accessibles.

1 | PUBLICATIONS ORIGINALES

- 1663 *Renati Descartes Principiorum philosophiae pars I et II more geometrico demonstratae per Benedictus de Spinoza* (Principes de la philosophie de Descartes, *PPD*) suivis des *Cogitata metaphysica* (Pensées métaphysiques, *CM*), Amsterdam, Ed. J. Rieuwertsz¹.

1. C'est le seul ouvrage publié sous son nom du vivant de Spinoza, avec une préface signée de L. Meyer, trad. hollandaise par P. Balling en 1664.

- 1670 *Tractatus theologico-politicus* (Traité théologico-politique, *TTP*), Hamburg, Ed. Künrath¹.
- 1677 *Opera posthuma* (Œuvres posthumes), comprenant *Ethica* (Éthique, *E*), *Tractatus politicus* (Traité politique, *TP*, inachevé), *Tractatus de intellectus emendatione* (Traité de la purification de l'intellect, *TIE*, inachevé)², *Epistolae* (Lettres, *Ep.*), *Compendium grammatices linguae hebraeae* (Abrégé de grammaire hébraïque, *Ab.*). Sans indication de lieu d'impression ni d'éditeur³.
- 1862 *Korte Verhandeling van God, de Mensch, en deszelfs Welstand* (Court traité, *KV*), Amsterdam, Ed. F. Müller⁴.

Ont également été publiés par la suite un certain nombre de Lettres inédites, qui ont été intégrées au recueil de la *Correspondance*, ainsi

1. L'indication du lieu d'édition et de l'éditeur de cette publication anonyme est factice, l'ouvrage ayant été édité à Amsterdam, sans doute par l'éditeur Rieuwertsz qui faisait partie du cercle des amis de Spinoza. Ce livre a connu de nombreuses réimpressions au cours des années suivantes, une fois réuni à la *Philosophia S. Scripturae interpres* (La philosophie interprète de l'Écriture sainte) de L. Meyer. Ce dernier ouvrage a été récemment réédité avec une traduction française de J. Lagrée et P.-F. Moreau (Paris, Ed. Intertextes, 1988). Les annotations du *TTP*, rédigées par Spinoza, et restées longtemps inédites, ont été pour la première fois intégrées au texte dans l'édition des *Opera* réalisée par Paulus en 1802. Ces annotations apparaissent, pour certaines : a) dans *La clef du sanctuaire* (1678) ; b) d'autres ont été présentées par Murr en 1802 ; c) d'autres l'ont été par Dorow en 1835 ; d) les dernières l'ont été par Boehmer en 1852. Le travail de Hegel, qui a collaboré à l'édition Paulus des *Opera*, a consisté à comparer a) à b).

2. Cet ouvrage est connu en France depuis le XIX^e siècle sous le titre *Traité de la réforme de l'entendement*, adopté dans l'édition d'E. Saisset, qui traduit très librement la formulation latine originale.

3. Il s'agit cette fois encore de l'éditeur Rieuwertsz à Amsterdam. En 1677 a été aussi publiée une traduction hollandaise (*De nagelate schriften*) due à Glazemaker. La préface de l'édition originale en latin, non signée, est attribuée à L. Meyer ; celle de l'édition hollandaise est de J. Jelles.

4. Cette édition a été réalisée par Van Vloten, d'après les deux versions hollandaises qui venaient d'être redécouvertes d'un texte original, vraisemblablement en latin, qui est encore inconnu à ce jour.

que deux courts traités scientifiques, d'attribution contestée, en langue hollandaise : *Reeckening van des Regenboog* (Traité de l'arc-en-ciel) et *Reeckening van Kanssen* (Traité du calcul des chances).

2 | ÉDITIONS DE RÉFÉRENCE¹

1802-1803 *B. de Spinoza Opera quae supersunt omnia* (Œuvres conservées de Spinoza), rassemblant dans leurs textes originaux : *PPD*, *CM*, *TTP*, *Ep.*, *E*, *TIE*, *Ab.*, *TP*, ainsi que les vies de Spinoza par Colerus et Lucas, et la Réfutation des erreurs de Spinoza par Boulainvilliers), Iéna, Bibliopolio Academico (édition réalisée par H. E. G. Paulus)².

1882-1883 *B. de Spinoza Opera quotquot reperta sunt* (Œuvres connues de Spinoza), rassemblant dans leurs textes originaux latins et hollandais : *TIE*, *E*, *TP*, *TTP*, *Ep.*, *KV*, *PPD*, *CM*, *Ab.*, ainsi que les deux traités scientifiques), La Haye, Ed. M. Nijhoff (édition réalisée par Van Vloten et Land)³.

1924 *Opera* (Œuvres), rassemblant en quatre volumes les mêmes titres que l'édition précédente, Heidelberg, Ed. C. Winter, Auftrag des Heidelberger Akademie des Wissenschaften (éd. réalisée par C. Gebhardt)⁴.

1. A ce jour, aucune édition des *Œuvres complètes* de Spinoza dans le texte original n'a été réalisée en France. Une édition est en préparation aux PUF dans la collection « Epiméthée ».

2. Les œuvres de Spinoza étaient ainsi réunies et réimprimées pour la première fois, cent vingt-cinq ans après la mort de leur auteur. Hegel a participé à la réalisation de cette édition, en établissant le texte des notes inédites du *TTP*.

3. Cette édition, plusieurs fois réimprimée, en deux ou en quatre volumes, est encore citée parfois en référence par les commentateurs.

4. C'est la première édition critique des œuvres de Spinoza effectuée à l'époque moderne. Elle intègre au texte de l'*Éthique* les variantes de la version hollandaise de Glazemaker, vraisemblablement réalisée à partir des manuscrits originaux de Spinoza. Cette édition, toujours disponible en librairie, est aujourd'hui l'édition de référence la plus souvent citée par les commentateurs.

3 | PRINCIPALES TRADUCTIONS FRANÇAISES

Éditions françaises collectives de « Œuvres de Spinoza »

1842 *Œuvres de Spinoza*, traduites par E. Saisset. Cette édition présente, en version française uniquement : la vie de Spinoza par Colerus, le *TTP*, l'*E*, le *TIE*, les *Ep.*, le *TP* ayant été ajouté par la suite, Paris, Ed. Charpentier¹.

1928 *Œuvres de Spinoza*, traduites et annotées par Ch. Appuhn, d'après la version des textes publiée par Gebhardt, comprenant : *KV*, *TIE*, *PPD*, *CM*, *TTP*, *TP*, *Ep.*, *E*, en version française, avec, pour l'*Éthique* uniquement, le texte latin en regard, Paris, Classiques Garnier².

1954 *Œuvres de Spinoza*, rassemblant, en version française seulement, les principaux textes de Spinoza, ainsi que les vies rédigées par Colerus et Lucas, dans des traductions et avec des notes réalisées par R. Caillois, M. Francès et R. Misrahi, Paris, Ed. Gallimard, coll. de « La Pléiade »³.

1. Cette édition, précédée d'une longue introduction critique rédigée par le traducteur, a été réalisée par l'un des élèves et collaborateurs de V. Cousin, dans le contexte idéologique du spiritualisme universitaire. A l'époque où elle a été publiée, le texte du *Court traité* n'avait pas encore été redécouvert. Non réimprimée depuis le XIX^e siècle, cette édition, qui a été en France la première à généraliser un abord de la pensée de Spinoza appuyé sur la lecture des textes, présente par ailleurs un intérêt certain pour la connaissance de l'histoire de la pensée philosophique en France. Elle serait, aujourd'hui encore, parfaitement utilisable.

2. Cette version française des œuvres de Spinoza a été constamment réimprimée par la suite : elle est actuellement disponible, en quatre volumes de la collection « Garnier-Flammarion », dans le texte français uniquement en ce qui concerne l'*Éthique*. Malgré de nombreuses imperfections et approximations, cette édition, qui se distingue par une certaine volonté de neutralité, est, aujourd'hui encore, la plus souvent utilisée et citée en référence. C'est sur elle que s'appuie essentiellement le commentaire de M. Gueroult.

3. Dans une présentation particulièrement commode, suivant le principe général de la collection, cette édition rassemble des traductions très discutables, qui, de fait, substituent aux textes des interprétations le plus souvent contestables.

Ouvrages séparés

TIE

- 1937 *Traité de la réforme de l'entendement*, textes latin et français, avec une introduction et des notes par A. Koyré, Paris, Ed. Vrin¹.
- 1987 *Ibid.*, texte français seulement, avec des notes et une présentation de B. Huisman, Paris, Ed. Nathan, coll. « Les intégrales de philo ».
- 1990 *Ibid.*, textes latin et français, introduction, notes et dossier par A. Scala, Paris, Ed. Presses Pocket, coll. « Agora »².
- 1990 *Ibid.*, avec une introduction et un commentaire suivi du texte par B. Rousset, Paris, Ed. Vrin.

Ethica (E)

- 1907 Traduction inédite de l'*Ethique* par Boulainvilliers, publiée par Colonna d'Istria, Paris, Ed. Armand Colin³.
- 1930 Traduction française de l'*Ethique* par A. Guérinot, Paris, Ed. d'art Pelletan⁴.
- 1934 Reprise par C. Appuhn chez Garnier d'une première édition bilingue publiée en 1906 compte tenu des modifications intro-

1. Encore disponible en librairie, cette édition présente surtout l'avantage de présenter le texte latin et le texte français en regard. Le découpage de l'ouvrage en paragraphes numérotés obéit à un principe propre à cette édition. La traduction de Koyré, assez libre, doit être utilisée avec précautions.

2. La meilleure présentation du texte en livre de poche.

3. L'une des plus anciennes traductions françaises de l'*Ethique* : intéressante curiosité antique, à consulter éventuellement en bibliothèque.

4. Cette version se distingue par son exceptionnelle élégance, et sa présentation très soignée ; c'est elle qui est utilisée dans les ouvrages que G. Deleuze a consacrés à Spinoza. Elle a été réimprimée en 1993 par les Editions Ivrea.

- duites par l'édition Gebhardt des *Œuvres* de Spinoza (1924)¹, Paris, Ed. Garnier.
- 1987 Traduction française de l'*Ethique*, avec une bibliographie et un index, par L. Millet, Paris, Ed. Bordas.
- 1988 Texte latin de l'*Ethique* avec une traduction française de B. Pautrat, Paris, Ed. du Seuil².
- 1991 Traduction française de l'*Ethique*, avec une introduction et des notes par R. Misrahi, Paris, Ed. PUF³.
- (TP)
- 1968 *Traité politique*, texte latin et trad. franç. de S. Zac, Paris, Ed. Vrin.
- 1979 *Ibid.*, texte latin et trad. franç. par P. F. Moreau, avec un index informatisé des termes, Paris, Ed. Répliques⁴.

(Ab.)

- 1968 *Abrégé de grammaire hébraïque*, trad. franç., avec une introduction et des notes par J. et J. Askenazy, Paris, Ed. Vrin⁵.

1. La traduction française de l'*Ethique* a été ensuite reprise dans l'édition des *Œuvres* par Appuhn. Plusieurs fois réimprimée sous cette forme bilingue, cette édition a été reprise en 1977 aux Editions Vrin en un volume. Avec l'édition réalisée par B. Pautrat, c'est la seule version du texte donnant la concordance avec l'original en latin.

2. Edition bilingue de l'*Ethique*, dans une présentation typographique très étudiée, reprise à l'édition Gebhart, sans introduction ni notes : le texte nu, dans une version stimulante, même si elle est parfois discutable.

3. Cette édition donne seulement une version française du texte, précédée d'une longue introduction théorique et accompagnée d'abondantes notes, selon une perspective cohérente, conforme à l'interprétation particulière de la pensée de Spinoza développée par ailleurs par le traducteur.

4. Deux bonnes éditions, qui tiennent compte des récents développements des études spinozistes, avec le texte latin en regard de la traduction.

5. La seule version française disponible actuellement de ce texte encore mal connu, qui n'est pas seulement une curiosité.

Une traduction française des deux *Traité scientifiques*, d'après l'édition de Petri et Lucas, a été publiée dans le n° 5 des Cahiers Spinoza (Paris, Ed. Répliques, 1985).

Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes, texte latin et traduction, avec une introduction et des notes par W. Bartuschat, Hamburg, 1993.

4 | ÉDITIONS ET TRADUCTIONS EN D'AUTRES LANGUES
QUE LE FRANÇAIS

A signaler particulièrement

En anglais *The collected works of Spinoza*, vol. 1, edited and translated by E. Curley (comprenant des traductions des œuvres et lettres de jeunesse ainsi que de l'*Ethique*), Etats-Unis, Princeton University Press, 1985¹.

En italien *Korte Verhandeling* (Breve trattato), intr., ed., commento di F. Mignini, L'Aquila, Ed. Japadre, 1988².

Trattato teologico-politico, trad. de E. Giancotti, Torino, Ed. Einaudi, 1980.

Etica, traduction avec des notes par E. Giancotti, Roma, Ed. Riuniti, 1988.

En allemand Parmi la série de volumes publiés chez l'éditeur F. Meiner (Philosophische Bibliothek), sont principalement à retenir : *Briefwechsel*, texte latin et trad. par C. Gebhart, édition complétée par M. Walther, Hamburg, 1977³.

L'édition bilingue (hollandais-allemand) des deux traités scientifiques par H. C. Lucas et M. J. Petry, Hamburg, 1982.

1. Très belle édition critique en cours de publication.

2. Monumentale édition critique, qui ouvre des perspectives inédites sur un texte encore assez mystérieux.

3. Cette édition, dans sa version modernisée, comporte une très riche et utile bibliographie.

Les cinq parties de l'*Ethique*

L'*Ethique* de Spinoza se présente comme une somme philosophique, systématiquement articulée, puisqu'elle est « divisée en cinq parties » (*in quinque partes distincta*), ainsi que l'indique le titre général placé en tête de l'ouvrage. Cette référence à des « parties », terme dont la signification va bien au-delà de l'énumération des éléments d'une collection, doit être prise très au sérieux¹ : elle exprime la nécessaire intégration des différents moments du raisonnement suivi par Spinoza dans l'organisation globale d'un projet unifié, dont la cohérence intrinsèque est soulignée, entre autres, par cette formule que Spinoza a placée au début de la deuxième partie de son ouvrage : « (Je passe à présent à l'explication) de ces seules choses qui peuvent nous conduire comme par la main à la connaissance de l'âme humaine et de sa béatitude suprême » (*ea solummodo quae nos ad mentis humanae ejusque summae beatitudinis cognitionem quasi manu ducere possunt*). C'est cette perspective spécifiquement définie qui, explique-t-il ensuite au début de la cinquième et dernière partie, l'a amené, par exemple, à renoncer à l'examen de questions spéciales du type de celles qui intéressent pro-

1. L'habitude a été souvent prise de désigner les « parties » de l'*Ethique* sous le nom de « livres » (c'est par exemple ce que fait M. Gueroult dans son commentaire). Le choix de cette dernière appellation, qui n'est pas tout à fait neutre théoriquement, trahit les intentions de Spinoza : celui-ci ne s'est certainement pas servi par hasard du terme « parties » (*partes*), s'écartant ainsi de l'usage employé dans les éditions d'Euclide, où il a par ailleurs trouvé un modèle de présentation pour son propre texte.

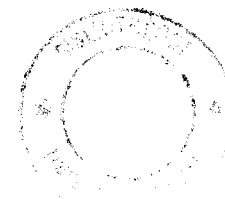
prement la logique (qui montre « la voie qu'il faut suivre pour perfectionner l'intellect », *qua via debeat intellectus perfici*) ou la médecine (qui montre « l'art de prendre soin du corps de manière à ce qu'il puisse s'acquitter correctement de sa fonction », *qua arte corpus sit curandum ut possit suo officio recte fungi*), de manière à mieux concentrer son argumentation sur les problèmes proprement éthiques d'où l'ouvrage tire sa signification globale, ce qui justifie son appellation d'*Ethica*. C'est dire que l'*Éthique* de Spinoza forme un tout, dont la compréhension suppose la prise en compte de toutes ses « parties » qui s'appellent et se complètent, et en quelque sorte se tiennent, un même raisonnement s'y poursuivant de manière nécessaire de l'une à l'autre, sans qu'aucune de ses étapes puisse être abstraitement isolée et considérée comme si elle n'avait valeur que pour elle-même en dehors de l'ensemble auquel elle appartient.

De ces considérations se dégage une nouvelle règle de lecture : l'*Éthique* constituant un ensemble unifié, il faut avant tout, si l'on veut en maîtriser correctement le contenu, prendre celui-ci dans la totalité de son développement et renoncer à le morceler en un agrégat d'éléments indépendants les uns des autres. Or la lecture du texte qu'on propose ici contrevient en apparence à cette exigence de cohérence, puisqu'elle va traiter séparément chacune des parties de l'ouvrage, en une série de cinq études, dont la première à être publiée, celle à laquelle introduit le présent avant-propos porte sur la cinquième et dernière partie de l'*Éthique*, le *de Libertate*. C'est pour des raisons occasionnelles de commodité que ce type de présentation a été retenu, et il est clair que les inconvénients théoriques qu'il présente ne peuvent être dissipés qu'au prix de la prise en compte suivie de toutes les autres étapes de cette entreprise d'explication, que l'ampleur de la matière traitée contraint à faire paraître au fur et à mesure, de manière dispersée.

Mais pourquoi alors commencer par la fin de l'ouvrage, au lieu de le prendre par là où il commence, de manière apparemment absolue ? Précisément pour dissiper cette illusion d'un commencement absolu, qui évoque spontanément le schéma d'une espèce de création *ex nihilo*.

Et puis, parce que la linéarité du raisonnement suivi par Spinoza dans l'*Éthique* n'est qu'apparente : à l'examen, il apparaît plutôt que ce raisonnement effectue une sorte de mouvement en spirale qui trace autour de son contenu spéculatif des cercles concentriques tendant tendanciellement vers une compréhension maximale de ses enjeux rationnels théoriques et pratiques. L'*Éthique*, comme tous les grands livres de la philosophie, mais aussi d'une manière qui lui est tout à fait propre, est un ouvrage qu'on doit relire, et qu'à la limite on relit indéfiniment et dans tous les sens, précisément parce que toutes ses parties s'appellent entre elles, en un système où, pour reprendre la formule de Hegel, la fin coïncide d'une certaine manière avec le commencement. Il n'est donc pas plus absurde de prendre l'*Éthique* par sa fin que par son début, étant donné que l'expérience de pensée dont elle est le lieu privilégié est inachevable, par quelque bout qu'on la tienne.

Ceci dit, pour entreprendre une étude détaillée d'une quelconque des parties de l'ouvrage, il faut posséder une connaissance minimale, et de l'ensemble du projet théorique à l'intérieur duquel elle prend place, et du contenu des parties qui la précèdent, ne serait-ce que parce qu'elle y fait constamment référence. Résumer l'*Éthique* de Spinoza est une tâche impossible, et on ne s'y risquera pas ici. Ce qui peut en tenir lieu, c'est seulement une lecture de toute première vue, balayant une première fois la totalité du texte, tâche dont nul ne peut se dispenser, s'il veut pouvoir ensuite entamer l'entreprise de relecture avec laquelle commence véritablement le travail de compréhension du texte pris dans le détail de son mot à mot, qui permet d'en maîtriser peu à peu les enjeux théoriques et pratiques. Pour aider cette première approche aveugle, pour lui éviter de céder au vertige et de se perdre dans le labyrinthe spéculatif extraordinairement compliqué élaboré par Spinoza, labyrinthe dont la concision propre à l'exposition « géométrique » rend l'accès plus difficile encore, on propose, en appendice à ce premier volume consacré à la cinquième partie de l'*Éthique*, une sorte de carte détaillée de l'ensemble de l'ouvrage : elle en dégage au fur et à mesure, en les formulant de manière nécessairement abstraite et incomplète, les thèmes principaux, et introduit dans l'économie de



son développement un certain nombre de divisions et de subdivisions permettant de regrouper ces thèmes à l'intérieur d'ensembles démonstratifs que le système de numérotation des propositions retenu par Spinoza ne fait pas directement apparaître, et que le lecteur doit lui-même reconstituer, s'il veut saisir, et même tout simplement suivre, la logique selon laquelle l'argumentation progresse. Ce relevé des grandes articulations de l'œuvre est un outil de travail provisoire dont il faut savoir se servir avec d'extrêmes précautions : le cadre qu'il définit permet de situer les différents moments du raisonnement, et de se retrouver à l'intérieur du réseau démonstratif agencé par Spinoza, en indiquant les principaux carrefours de ce réseau ; mais la construction qu'il suggère, et qui est surajoutée au texte, n'a qu'une valeur hypothétique, et elle doit en permanence être remise en question par le lecteur, qui a lui-même à se tracer un chemin à travers le lacis des arguments entremêlés qui représente, non pas l'état d'une pensée déjà toute faite, mais une incitation à penser, c'est-à-dire un projet théorique qu'il reste encore et toujours à faire fonctionner.

Quelques mots à présent, le moins possible, car il ne faudrait surtout pas s'engager dans un exposé général des idées qui constituent « la philosophie de Spinoza », sur l'*Éthique* et sur les parties qui la composent. En intitulant *Éthique* le livre dans lequel il a systématiquement rassemblé des réflexions concernant différentes questions parmi les plus importantes de la philosophie, Spinoza a voulu faire d'emblée comprendre que son principal but était de parvenir à énoncer une règle de vie raisonnée, pour résoudre l'antinomie traditionnelle de la théorie et de la pratique, en mettant la science, ou comme il dit « l'intellect » (*intellectus*), au service de l'existence et en soumettant réciproquement l'existence aux règles de l'intellect. Or cette résolution, pour prendre une forme nécessaire établie par voie démonstrative, doit passer par cinq étapes successives qui donnent à l'entreprise de Spinoza son économie globale : d'abord, une théorie absolument générale de la réalité considérée dans l'intégralité de ses aspects (exposée dans le *de Deo*) ; puis, une théorie du régime mental, et aussi simultanément corporel, auquel, à partir des déterminations dégagées dans la partie pré-

cédente de l'ouvrage, est nécessairement attachée l'existence humaine (exposée dans le *de Mente*) ; ensuite, une théorie de l'affectivité et des conduites que celle-ci inspire en rapport avec le fonctionnement de ce double régime (exposée dans le *de Affectibus*) ; ensuite, une théorie des conditions conflictuelles et des perspectives de développement auxquels sont disposés les rapports interhumains en tant qu'ils sont soumis à la règle commune de l'affectivité (exposée dans le *de Servitute*) ; et enfin l'exposé des diverses procédures qui, sur les bases ainsi définies, permettent de mettre en place un système de vie rationnelle, auquel est consacré le *de Libertate*. On voit que c'est dans cette dernière partie de l'ouvrage qu'est développée l'éthique proprement dite, dont la présentation est préparée par les parties précédentes qui permettent de replacer systématiquement celle-ci, mais il faut évidemment se servir de ce vocabulaire avec beaucoup de précautions, tant il est éloigné de celui utilisé par Spinoza, dans les perspectives ouvertes par une ontologie, une physique, une physiologie, une épistémologie, une psychologie et une politique.

Le *de Deo*, qui est la partie la plus courte de l'ouvrage, est aussi celle qui prend en considération le champ de réalité le plus vaste, celui que recouvre la notion de « nature des choses » (*natura rerum*), utilisée parfois par Spinoza¹, en référence implicitement à Lucrèce : et Spinoza a sans doute cherché, par cette extraordinaire concision, à mieux faire ressortir les grands principes constitutifs et les articulations essentielles de cette réalité, à laquelle le géomètre philosophe applique une première opération, nécessairement abstraite, de repérage. Pour expliquer les lois communes auxquelles toute la réalité est soumise, Spinoza a choisi, et ce choix n'a pas fini de faire couler beaucoup d'encre, d'utiliser le nom de Dieu, à propos duquel il a aussi incidemment précisé² qu'il est interchangeable avec celui de Nature, l'un et l'autre étant les appellations d'une même chose, qui est l'être ou la substance absolu-

1. Par exemple dans la proposition 5, la démonstration et le corollaire de la proposition 6 du *de Deo*.

2. Dans la préface du *de Servitute*.

ment infinie, à partir de quoi toutes les réalités particulières, dans l'infinité de leurs divers aspects, sont constituées, en tant qu'elles sont des « affections » (*affectiones*) ou des « modes » (*modi*) de cette substance. Le raisonnement suivi par Spinoza dans le *de Deo* consiste à montrer par voie démonstrative, d'abord ce qu'est cette substance commune à toutes choses, dont la réalité, exclusive de toute autre, car il n'y a qu'une réalité, pouvant être nommée indifféremment Dieu ou Nature, est absolument nécessaire; ensuite quelle est sa puissance, en tant qu'elle est la cause dont « suivent » (*sequuntur*), selon l'infinité des genres d'être ou attributs constitutifs de la substance, une infinité d'effets, qui constituent toutes les choses singulières. Cette démonstration, que Spinoza réduit à ses très grandes lignes, en une trentaine de pages d'une effrayante densité, est commandée par le schème théorique de la causalité, d'abord développé à travers l'idée d'une autoproduction de la substance par elle-même, en tant qu'elle est « cause de soi » (*causa sui*), puis exploité à travers l'idée de la subordination ontologique, physique et logique de la « nature naturée » (*natura naturata*), dans laquelle sont compris tous les effets de la puissance divine, par rapport à la « nature naturante » (*natura naturans*)¹, c'est-à-dire la substance considérée en tant que cause, subordination qui suffit par elle-même à expliquer tout l'ordre des choses dans ses rapports intrinsèques de détermination réciproque. De cet ensemble de démonstrations, il se conclut que la réalité est tout ce qu'elle peut être en vertu de sa nature même, ni plus ni moins, thèse qui sera reprise au début du *de Mente* à travers l'affirmation de l'absolue identité de la réalité et de la perfection², qui est l'expression du caractère absolument nécessaire de cette réalité considérée dans l'ensemble de ses aspects, excluant par définition toute perspective d'interprétation finaliste ou providentialiste du type de celle que développent les théologies traditionnelles.

A l'intérieur de cette réalité globale, le *de Mente* découvre un sec-

1. Ces expressions, reprises à la terminologie de la scolastique et retravaillées par Spinoza, apparaissent dans le scolie de la proposition 29 du *de Deo*.

2. Dans la définition 6.

teur d'investigation plus restreint, que Spinoza désigne en se servant du terme *mens*, que nous choisirons ici, par pure commodité, de traduire par « âme »¹. L'étude que Spinoza consacre à cette notion est organisée en gros selon le même plan que le *de Deo* : elle explique d'abord ce que l'âme est, pour déduire ensuite, à partir de cette détermination de sa nature, ce qu'elle fait, c'est-à-dire les lois de son fonctionnement. La nature de l'âme c'est d'être l'idée d'un corps existant en acte : en tant qu'elle est une idée, elle est elle-même une pure détermination de la pensée, définie comme telle à l'intérieur de son ordre, sans référence à quoi que ce soit qui lui soit extérieur; mais dans la mesure où cet ordre mental a une réalité objective indépendante, qui ne peut être liée ni *a fortiori* subordonnée à aucune autre, il coïncide nécessairement avec tous les autres ordres de réalité, et en particulier avec celui à l'intérieur duquel s'inscrit l'existence du corps, les déterminations de tous ces ordres étant strictement corrélatives entre elles, dans la mesure où elles expriment toutes la même nécessité substantielle. Par cette définition de l'âme, Spinoza résout le problème traditionnel du rapport de l'âme et du corps d'une manière complètement originale, excluant que leur « union » prenne la forme de l'ajustement extrinsèque de deux substances distinctes, entre lesquelles elle installe-

1. C'est la traduction retenue par C. Appuhn, conformément à la tradition de la langue du XVII^e siècle, et en particulier de la langue de Descartes (dont les *Méditations métaphysiques* nous sont connues dans le texte latin et dans une traduction française acceptée par l'auteur, où le terme *mens* est rendu par « âme »). D'autres traducteurs, comme B. Pautrat ou R. Misrahi, ont choisi au contraire de traduire *mens* par « esprit » (en raison du fait, en particulier, que Spinoza utilise aussi les termes *anima* et *animus*, et également pour des raisons de fond sur lesquelles il n'y a pas lieu de s'étendre ici). De fait, aucune de ces traductions n'est vraiment satisfaisante, tant est particulier l'usage que Spinoza fait de ce concept, dont il se sert pour désigner un être mental, on serait presque tenté de parler, en termes modernes, de « psychisme », en tant que celui-ci appartient à un ordre de réalité autonome : celui-ci est précisément la réalité psychique ou mentale, la « chose pensante » (*res cogitans*), irréductible au fonctionnement du corps, qui relève lui-même d'un tout autre genre d'être, celui qui constitue la « chose étendue » (*res extensa*), ces deux ordres ayant exactement le même poids de réalité et correspondant substantiellement à des formes d'existence strictement corrélatives entre elles.

rait les conditions d'une interaction réciproque¹ : ainsi c'est de l'intérieur de leurs ordres respectifs, et non de l'extérieur, qu'âme et corps communiquent. Il en résulte que tout ce que l'âme fait, elle le fait dans l'horizon du corps, en sa présence, qui lui est absolument concomitante, puisque c'est le corps qui donne son contenu représentatif à l'idée qu'elle est : s'explique ainsi son mode de fonctionnement spontané, lié au fait que le corps est sans cesse affecté par ses rencontres avec d'autres corps qui lui sont étrangers ; ce mode de fonctionnement est l'imagination. Les idées qui se forment ordinairement dans l'âme sont ainsi « inadéquates » (*inadaequatae*), c'est-à-dire non à proprement parler fausses, mais « mutilées et confuses » (*mutilatae et confusae*), au sens d'une vérité incomplète et qui, en raison de son incomplétude, n'est pas susceptible d'être appréhendée et assumée dans son caractère de vérité. Cela signifie-t-il que l'âme humaine soit définitivement vouée à l'ignorance, qui est son état naturel ? Non sans doute, et Spinoza esquisse dans la suite du *de Mente* une théorie des genres de connaissance montrant comment, en suivant en premier lieu la voie des « notions communes » (*notiones communes*), telles qu'elle sont en particulier mises en œuvre par la connaissance mathématique, l'âme parvient à penser en se détachant des conditions immédiates de l'expérience, et en quelque sorte en se plaçant à distance de son objet qui est le corps, ce qui lui permet de développer un plein régime d'activité : alors les idées qui se forment en elle deviennent « adéquates » (*adaequatae*), c'est-à-dire qu'elles portent en elles-mêmes la puissance de reconnaître et d'affirmer leur propre caractère de vérité. Et suivant cette voie, l'âme peut s'élever à la connaissance parfaite, réalisée par la science intuitive, ou connaissance du troisième genre, dont le concept sera repris et exploité dans la seconde moitié du *de Libertate*. Mais, dans tous ces cas de figures, l'âme pense, et elle ne fait rien d'autre que penser, même si c'est à des niveaux inégaux d'intensité : vouloir, désirer,

1. C'est cette conception que les commentateurs de Spinoza ont pris l'habitude de désigner en se servant du terme de « parallélisme », qui ne se trouve pas chez Spinoza.

connaître sont ainsi des formes d'activité mentale qui s'inscrivent à l'intérieur d'un seul et unique ordre de réalité, où elles sont soumises aux mêmes règles de fonctionnement et aux mêmes critères d'efficacité.

Le *de Affectibus* s'intéresse plus particulièrement aux schèmes usuels de notre régime mental correspondant au fait de désirer, de vouloir, d'aimer, en rapport avec les types de représentations qui accompagnent la plupart des conduites humaines et permettent d'en reconstituer la logique intrinsèque. Cette logique n'est pas apparente au premier abord, car la condition humaine, dans la mesure où elle est entraînée par ce mouvement des affects, se caractérise par une essentielle variabilité et instabilité. Pourtant, explique Spinoza, il est possible de révéler l'ordre caché auquel est soumise dans son ensemble la vie affective, en ramenant celle-ci à ses bases, qui sont données dans le *conatus*¹, impulsion essentielle qui, au fond de toute chose sans exception, la fait tendre, autant qu'il est en elle de le faire, à persévérer dans son être, et qui constitue en dernière instance la raison ultime de tous ses actes. Comment cette impulsion qui, en premier lieu, concerne l'être individuel dans son pur rapport intrinsèque à soi, par l'intermédiaire duquel il communique idéalement avec la nature tout entière, en vient-elle à se fixer sur la considération de telle ou telle chose extérieure, qu'elle amène à considérer comme désirable ou aimable ? C'est à la résolution de ce problème qu'est consacrée la plus grande partie du *de Affectibus*, où Spinoza explique par quels mécanismes imaginaires, au hasard des rencontres que fait le corps avec les corps extérieurs, donc sur la base d'idées fondamentalement inadéquates, s'effectue cette fixation. Celle-ci lie l'âme à la considération de choses en général, suivant des principes d'association et de transfert qui fonctionnent en mettant complètement hors jeu la nature de la chose désirée, en elle-même indifférente à ce mécanisme. Mais ce travail fantasmatique du désir

1. Il paraît préférable de ne pas traduire cette notion, qui joue un rôle capital dans le raisonnement suivi par Spinoza : elle signifie littéralement effort, tendance, ou pulsion.

atteint un degré de complexité infernal lorsqu'il met en jeu, non seulement des choses en général, mais des « choses semblables à nous » (*res nobis similes*), c'est-à-dire des personnes qui, comme dans un miroir, réfléchissent les affects qui leur sont adressés, et en multiplient à l'infini les images, suivant une loi nécessaire qui est celle des « l'imitation affective » (*imitatio affectuum*). Alors se déchaînent les manifestations d'ambivalence et d'instabilité qui soumettent les figures de l'affectivité à la norme paradoxale du dérèglement.

Le *de Servitute* exploite les leçons de cette analyse, en expliquant comment, ainsi exposée aux « forces des affects » (*vires affectuum*) qui finissent par paraître intervenir sur elle de l'extérieur, l'existence humaine est partagée, divisée par d'interminables conflits passionnels qui l'empêchent d'être active, au sens propre du terme, c'est-à-dire d'exploiter la puissance d'être qui est en elle à son régime maximal : et la servitude, c'est précisément cela. Ceci signifie-t-il que, pour s'améliorer, c'est-à-dire pour s'engager dans la voie de la libération, la condition de l'homme doit se soustraire à la loi fondamentale du désir qui conduit l'individu à rechercher avant tout ce qui lui est utile, ou plutôt ce qu'il estime lui être utile ? Non, car il n'y a d'autre vertu pour l'homme que celle qui se mesure à ce critère de l'utilité, étant seulement ouverte la voie d'une évaluation raisonnée, et non plus spontanément imaginaire de ce qui est, plus ou moins, utile. Or, explique Spinoza, selon une telle estimation, il finit par apparaître qu'il n'y a rien de plus utile à l'homme que l'homme, et c'est en s'engageant dans des figures associatives, fondées en nature et en raison, qu'est à terme envisageable un retournement de la passivité en activité, de la servitude en liberté. C'est donc en prenant appui sur le régime des affects humains et interhumains, jusqu'au point où la raison devient elle-même un affect, ou du moins s'associe à des affects spécifiques, tournés dans le sens de l'activité et non de la passivité, qu'il est possible d'y introduire des éléments de contrôle rationnel : ceux-ci en régularisent progressivement le cours, en rapport avec l'idéal d'une vie libre sur la description duquel se termine cette partie de l'ouvrage.

La question éthique fondamentale est donc celle de la réconcilia-

tion du rationnel et de l'affectif, dont le *de Libertate* expose pour finir les conditions. Celles-ci sont de deux ordres : et c'est pourquoi, à l'alternative abstraite de la liberté et de la servitude, il faut substituer la considération des pratiques effectives qui ouvrent les voies de la liberté. La première de ces voies est celle dans laquelle l'âme s'engage avec le corps, en tant qu'elle est essentiellement une puissance d'imaginer : or elle n'est pas, comme telle, vouée inéluctablement ou intégralement, à la passivité et à l'ignorance ; mais dans la mesure où le fait d'imaginer est en elle le symptôme d'une puissance, il faut qu'elle trouve les moyens de perfectionner cette puissance, ce qui constitue le meilleur remède aux inconvénients de la vie affective. Toutefois la libération mentale obtenue suivant cette procédure est loin d'être parfaite et surtout irréversible. C'est pourquoi il reste à l'âme à entreprendre d'aller plus loin encore dans le sens d'une complète maîtrise d'elle-même, ce qu'elle fait en se détachant, en un ultime effort, de la proximité du corps et en développant sa puissance de comprendre jusqu'au point où celle-ci prend une forme complètement dépersonnalisée : surmontant alors définitivement la distinction du subjectif et de l'objectif, par le moyen de « l'amour intellectuel de Dieu » (*amor intellectualis Dei*) qui la plonge dans un état de parfaite sérénité, elle s'identifie complètement avec la réalité entière dont elle a assimilé, d'un point de vue qui est celui de l'éternité, la logique intrinsèque.

L'*Ethique* de Spinoza se propose précisément de donner un accès à cette logique intrinsèque de la réalité. C'est dire que, pour exploiter les enseignements communiqué par son texte, il faut soi-même s'être fait préalablement une idée de l'état mental que suppose l'appréhension de cette logique, dont la maîtrise ne se ramène pas à une considération théorique indifférente, puisqu'elle modifie jusque dans ses conditions d'existence le statut de celui qui la pratique. C'est à cela qu'une étude détaillée du contenu du *de Libertate*, qui va être entreprise à présent, devrait conduire.

Sujet et composition
du *de Libertate*

L'intitulé de la cinquième partie de l'*Ethique* se présente comme l'image en miroir de celui de la quatrième :

Partie IV	de servitute humana	seu de viribus affectuum
		×
Partie V	de potentia intellectus	seu de libertate humana

En rapprochant ces deux formules, on peut composer une sorte d'énoncé, dans la disposition duquel tout a un sens : cet énoncé décrit le parcours, coïncidant avec le projet global d'une éthique, dont la servitude humaine (*servitus humana*) constitue le point de départ et la liberté humaine (*libertas humana*) l'aboutissement, et il explique que, pour que s'effectue ce processus de libération, il faut que soit substituée aux forces des affects (*vires affectuum*) — et ici le pluriel désigne une dispersion dispensatrice d'une multiplicité de conflits potentiels —, une nouvelle puissance (*potentia*), dont la présentation au singulier exprime à l'inverse la fonction unificatrice : puissance de l'intellect (*potentia intellectus*), qui est aussi caractérisée un peu plus loin, au début de la préface de cette cinquième partie, comme puissance de la raison (*potentia rationis*), et puissance de l'âme ou de la raison (*mentis seu rationis potentia*). Ainsi est formulée la question éthique

fondamentale : comment faire prévaloir cette puissance de l'intellect qui exprime la nature rationnelle de l'âme, c'est-à-dire la charge de rationalité dont elle est constitutionnellement porteuse, sur les forces aliénantes qui sont issues du jeu spontané de l'affectivité, de manière à effectuer, avec ou sans rupture, le passage de l'état de servitude à celui de liberté ?

Ce programme d'étude avait déjà été esquissé, à la fin de la quatrième partie de l'*Éthique*, où Spinoza avait exposé, à partir de la proposition 67, ce que serait une vie d'hommes libres. Tout à la fin de ce développement, dont était ainsi souligné le caractère hypothétique et pour ainsi dire utopique, était indiquée l'exigence de savoir, d'un point de vue réellement pratique et effectif, « jusqu'à quel point s'étend l'humaine vertu en vue d'y parvenir et ce qu'elle peut » (*quousque autem humana virtus ad haec consequenda se extendat, et quid possit*), examen auquel va être précisément consacrée la cinquième partie de l'ouvrage (E, IV, scolie de la proposition 73). Au moment où l'on passe d'une spéculation théorique à sa mise en pratique, doivent être dégagées et mises en question à la fois les conditions et les limites de ce processus de libération, telles qu'elles sont précisément fixées par la nature de l'humaine vertu, ainsi que le suggérait une formule du chapitre 32 de l'appendice de la quatrième partie : « Cependant la puissance humaine est tout à fait limitée » (*sed humana potentia admodum limitata est*). C'est dans des marges, dont l'étroitesse est ainsi soulignée, déterminées par la puissance qui définit toute la « vertu » dont l'homme est capable par nature, que doit se dérouler effectivement ce mouvement libérateur, et celui-ci ne peut en aucun cas s'en écarter. Pour le dire dans des termes un peu différents, si l'éthique, telle que Spinoza la comprend, tend à faire de l'homme un autre homme, en modifiant en profondeur son régime de vie, il est exclu qu'elle fasse de lui autre chose qu'un homme : dans la philosophie de Spinoza où chaque « chose », l'homme compris, est complètement déterminée par sa nature, qui est aussi le principe de sa puissance, c'est-à-dire de sa capacité à produire en tant que cause un certain type d'effets, il n'y a absolument pas de place pour une morale du surhomme ou de l'anti-

nature. Toutes les analyses de la cinquième partie de l'*Éthique* sont donc rattachées aux implications de la notion cruciale de puissance (*potentia*) qui est inscrite au point stratégique de son intitulé : il s'agit avant tout de savoir ce que peut l'homme, en tant qu'il est naturellement porteur d'une certaine puissance de connaître et de comprendre, et, le sachant, d'identifier les conditions dans lesquelles il est en mesure de faire tout ce qu'il « peut » en vue de sa libération, et rien au-delà. Or ceci revient à comprendre, suivant une expression utilisée au début de la préface, « jusqu'à quel point le sage est plus puissant comparativement à l'ignorant » (*quantum sapiens potior sit ignaro*), ce qui suppose que soit expliqué quelle est la puissance de la raison, c'est-à-dire « ce que la raison elle-même peut sur les affects » (*quid ipsa ratio in affectus possit*) : est par là suggérée une problématique des degrés de puissance, à partir d'une comparaison entre la situation de l'ignorant complètement livré aux forces des affects et celle du sage qui exploite au maximum la puissance de l'intellect dans le sens d'une maîtrise progressive de l'affectivité, problématique servant de base à la théorie qui explique le passage de la servitude à la liberté, exposé dans les termes d'une dynamique tendancielle où puissent être graduellement différenciés des seuils de servitude et des seuils de liberté. Dans ce même esprit, la première ligne de la préface indique encore que Spinoza va entreprendre de traiter « de la manière ou de la voie qui conduit à la liberté » (*de modo sive via quae ad libertatem ducit*) : entendons qu'il s'agit de la voie qui y conduit effectivement, dans les limites imparties naturellement à une telle entreprise, qui doivent être reconnues et assumées pour que le projet libérateur ne demeure pas condamné au statut d'un vœu pieux, et échappe ainsi à la fatalité qu'illustre la fameuse formule du *de Servitute* : « Je vois ce qui est le mieux et j'y donne mon assentiment, mais dans les faits je m'engage dans la voie qui est la pire » (*video meliora proboque deterioraque sequor*).

C'est dans cette perspective que la préface de la cinquième partie de l'*Éthique* en restreint d'emblée les investigations, en écartant un certain nombre d'interrogations jugées sans rapport direct avec son sujet ou erronées sur le fond. D'abord, indique rapidement Spinoza,

on n'empiétera pas sur les domaines de la logique et de la médecine, interprétées comme des arts de l'âme et du corps, exerçant ceux-ci à remplir convenablement leurs fonctions, en réglant leurs procédures d'un point de vue strictement technique, dans une perspective d'entretien ou de perfectionnement. L'éthique vise en effet de tout autres fins que celles d'un bon fonctionnement, suivi dans une perspective de conformité, de l'organisation corporelle ou mentale : son objectif est « la liberté de l'âme ou sa béatitude » (*mentis libertas seu beatitudo*), qui sont attachées à l'expression de sa puissance propre : « Ici, comme je l'ai dit, je traiterai en conséquence de la seule puissance de l'âme ou de la raison, et avant toutes choses je montrerai quelle quantité et quelle sorte de pouvoir elle a sur les affects en vue de contrôler et de modérer ceux-ci » (*quantum et quale imperium in affectus habeat ad eosdem coercendum et moderandum*). En pratique, et d'un point de vue proprement éthique qui n'est pas seulement pragmatique ou technique, la « puissance » (*potentia*) de l'âme, qui définit son aptitude à la liberté et à la béatitude, se mesure naturellement en termes quantitatifs et qualitatifs de « pouvoir » (*imperium*), d'après la faculté qui lui appartient de soumettre le régime de l'affectivité à un principe de contrôle dont les normes sont en principe rationnelles, et comme telles dérivent de l'âme elle-même, et ainsi expriment sa puissance d'autorégulation : autrement, comment pourrait-elle être dite « libre » ? Il va donc uniquement s'agir d'astreindre l'âme humaine à suivre des principes qui, au lieu d'être formels ou extérieurs, donc neutres et indifférents, coïncident spontanément avec la manifestation ou l'effectuation de sa nature : ainsi puissance et liberté constituent ensemble un seul et même ordre qui est précisément l'ordre éthique. Du même coup est posé le problème essentiel de cette éthique : comment résoudre la tension qui résulte de cette double nécessité d'une contrainte et d'une spontanéité ? Comment penser et surtout réaliser la liberté d'un point de vue qui soit rigoureusement naturel, c'est-à-dire déterminé par la nature des choses ? Comment assurer l'autonomie de l'âme dans le contexte d'une explication rationnelle et causale au point de vue de laquelle tout, aussi

bien du côté de l'organisation corporelle que de celui de l'organisation mentale, soit rigoureusement déterminé ?

C'est ici que, dans le cours de la préface qu'il a placée en tête de son *de Libertate*, Spinoza a inséré un développement critique consacré aux deux positions philosophiques dont il semble tenir par-dessus tout à se distinguer. L'une, empruntée au domaine de la philosophie ancienne, est assez sommairement évoquée : c'est celle des Stoïciens. L'autre, celle de Descartes, empruntée au domaine de la philosophie moderne, est plus longuement exposée et discutée. Ce développement à caractère historique qui, à l'aide de ces deux références, couvre l'ensemble du champ de la philosophie ancienne et moderne, surprend, et prend un relief d'autant plus grand, dans le contexte de l'*Éthique* où Spinoza, qui choisit le plus souvent de s'en prendre aux « philosophes » ou aux « théologiens » désignés en général, ne cite nommément des auteurs et des doctrines qu'à de très rares occasions.

Il faut se rappeler que, dans la préface de la partie III, ce développement avait été annoncé dans les termes suivants :

N'ont pas manqué cependant les hommes de très grande valeur, à la peine et à l'industrie desquels nous reconnaissons devoir beaucoup pour notre part, qui ont écrit beaucoup de choses dignes d'attention au sujet de la droite méthode de vie, et qui ont donné aux mortels des avis remplis de prudence ; mais en vérité personne, à ce que sache, n'a déterminé la nature des affects ni leurs forces, ni ce que, en sens inverse, peut l'âme en vue de modérer ceux-ci. Je sais bien que le très célèbre Descartes, encore qu'il ait cru aussi que l'âme avait sur ses actions une puissance absolue, s'est pourtant employé à expliquer les affects humains par leurs premières causes, et en même temps à montrer la voie par laquelle l'âme puisse avoir un pouvoir absolu sur les affects ; mais, à mon avis du moins, il n'a manifesté ainsi que la subtilité de son grand esprit, ainsi que je le montrerai en son lieu.

Ce passage témoigne de l'extraordinaire ambivalence du rapport que, sur ce point comme sur d'autres, Spinoza entretient en particulier vis-à-vis de Descartes, l'« homme illustre » (*clarissimus vir*), ainsi qu'il le désigne encore dans la préface de la partie V, dont l'ombre théo-

rique semble surplomber tout le projet de l'*Éthique*. Spinoza reconnaît que Descartes a ouvert une voie, celle d'un contrôle rationnel de la vie affective, dans laquelle lui-même va s'engager à sa suite, mais d'une manière qui doit se révéler à terme complètement différente sur le fond : or c'est justement parce qu'il suit Descartes en s'en démarquant qu'il lui faut, pour éviter tout risque de confusion entre sa propre position et celle de celui-ci, préciser les points de désaccord qui l'opposent à lui. Or ceux-ci se ramènent à un point essentiel : l'hypothèse d'un « pouvoir absolu » (*absolutum imperium*) de l'âme sur les affects, pouvoir qui paraît confondu avec celui que l'âme est censée exercer à l'égard d'elle-même, et semble aussi difficilement conciliable avec le fait d'expliquer les affects par leurs premières causes, au lieu d'en faire des productions psychiques contingentes et irrationnelles dans leur principe. Ceci renvoie à la question fondamentale qui avait été dégagée précédemment : que peut l'âme, au sens à la fois de la liberté et de la puissance entre lesquelles la raison doit effectuer la synthèse ? Il est clair que, cette question une fois posée, doit être écartée l'hypothèse qui vient d'être évoquée d'un pouvoir absolu de l'âme, car celle-ci de fait conduit à dissocier les deux ordres de la puissance et de la liberté, ce qui rend impensable rationnellement leur synthèse.

Cet argument est d'abord éclairé, dans la préface de la partie V de l'*Éthique*, par une brève référence aux philosophes stoïciens qui, selon Spinoza, ont estimé qu'il était possible de ramener toute la morale au principe d'une volonté pure dont les interventions ne soient pas causalement déterminées et limitées par des conditions : de là l'idée que la vie affective pourrait être gouvernée au gré de cette autorité, dont la loi devrait finir par s'imposer sans partage, sinon immédiatement, du moins par l'intermédiaire « de l'usage et de l'exercice » (*usum et studium*). Dans une telle perspective, le problème de la morale n'est pas de réussir à faire ce qu'on peut, mais de parvenir, en ajustant des moyens appropriés aux fins qu'on aurait par ailleurs fixées librement, à faire ce qu'on veut, comme on le veut et parce qu'on le veut. Or Spinoza a depuis longtemps démontré, dans les toutes dernières propositions de la seconde partie de l'*Éthique*, qu'il n'y a pas réellement

d'autonomie de la volonté (« il n'y a dans l'âme aucune volonté absolue ou libre », *in mente nulla est absoluta sive libera voluntas*, E, II proposition 48), et que celle-ci n'est tout au plus qu'une manifestation particulière de la seule puissance qui est en l'âme, qui est celle de former des idées, celles-ci prenant dans ce cas précis la forme de volitions, dont l'action doit s'interpréter causalement, c'est-à-dire encore et toujours en termes de puissance : autrement dit, l'âme ne veut que pour autant qu'elle peut, ce qu'elle peut, parce qu'elle le peut et comme elle le peut, en vertu de sa nature, et non suivant les libres initiatives d'une volonté existant en soi dont le pouvoir serait réputé complètement séparé de sa puissance naturelle, qui est d'abord sa puissance de penser et de comprendre.

L'exemple du dressage, ici utilisé par Spinoza, est particulièrement significatif. D'une part, aucun usage, aucun exercice, c'est-à-dire aucun art humain, ne permettront jamais de faire abstraction des conditions de la puissance, c'est-à-dire de la nature des choses. D'autre part, dans ce cas précis, où faire quelque chose et faire faire quelque chose semblent relever d'une seule et même opération, dépendant d'une manipulation extérieure, l'efficacité du pur vouloir paraît du même coup subordonnée à ce rapport en extériorité installé entre un principe agissant et le matériau, indéfiniment malléable en apparence du fait même de cette extériorité, que celui-ci transforme à volonté, d'une manière qui paraît surnaturelle. Mais, de fait, le problème pratique de la morale se pose en de tout autres termes que ceux d'une telle technique d'apprentissage ou de dressage, dans la mesure où il ne présuppose pas un tel rapport de maîtrise indépendante prenant seulement la forme d'une contrainte extérieure : on n'agit pas sur soi-même comme s'il s'agissait d'un autre, c'est-à-dire d'un tout autre, dont l'altérité ne serait déterminée que négativement, par l'absence de déterminations propres, comme une identité indéterminée, support passif et neutre d'une intervention au contenu de laquelle il resterait lui-même indifférent. Et si la morale pouvait être traitée ainsi, comme une pure question de volonté, elle s'enfermerait du même coup dans le paradoxe d'une liberté qui serait une manipulation, donc un asser-

vissement, ou la subordination à un ordre extérieur, au lieu d'être la réalisation naturelle d'une puissance qui se libère en libérant tout ce qu'il est en elle de faire, en tant que cause déterminée à produire des effets qui soient naturellement ses propres effets. Or c'est seulement en suivant cette dernière voie qui est celle de la nature et de la puissance, saisies au contraire dans leur identité déterminée, que la morale peut prétendre surmonter l'alternative de la servitude et de la liberté, et effectuer le passage de l'une à l'autre, donc aussi cesser de les maintenir abstraitement opposées.

Cette conception volontariste de la morale comme un dressage attribuée aux Stoïciens est évoquée d'assez loin par Spinoza : « Si je me souviens bien » (*si recte memini*), écrit-il à ce sujet. Il n'en va pas du tout de même en ce qui concerne Descartes, dont l'ultime traité sur *Les passions de l'âme* fait l'objet d'un recensement beaucoup plus précis et détaillé. Il n'y a pas ici lieu de comparer cette interprétation¹ avec le texte original de Descartes, en vue d'estimer jusqu'à quel point elle lui est fidèle, ce qui pourrait faire par ailleurs l'objet d'une étude séparée : car l'essentiel est de comprendre la manière dont Spinoza parvient à caractériser et à mettre en valeur son propre projet théorique en le faisant contraster avec celui qu'il attribue à Descartes. Chez ce dernier, Spinoza croit pouvoir retrouver le même présupposé que chez les Stoïciens d'une volonté constituant en l'âme un pouvoir autonome distinct de sa puissance naturelle. Ce présupposé est alors exploité dans la forme d'une explication causale, apparemment scientifique et rationnelle, à partir de l'hypothèse de la glande pinéale, cette « partie du cerveau » (*pars cerebri*) dont les changements de positions, provoqués à la fois par les mouvements des esprits animaux et par des décisions ayant leur siège dans la pure volonté, établissent une subtile communication entre l'âme et le corps : par l'intermédiaire de la

1. Spinoza insiste lui-même sur le fait qu'il s'agit d'une interprétation, puisqu'il écrit, après avoir résumé à sa manière la doctrine de la glande pinéale : « Telle est la position de ce homme illustre, pour autant que je puisse en juger d'après ses propres dires » (*haec est clarissimi hujus viri sententia, quantum ex ipsius verbis conjicio*).

glande pinéale, celui-ci transmet à celle-là des informations concernant son propre état en rapport avec celui des corps extérieurs, pendant que l'âme de son côté, par ce même intermédiaire, fait savoir aux diverses parties du corps ce qu'elle attend d'elles en vertu des décisions de son ordre souverain, « par cela seul qu'elle en a la volonté » (*eo solo quod vult*). Est ici centrale la représentation d'un ajustement qui, naturel au départ, tel qu'il est donné « au début de notre existence » (*ab initio nostrae vitae*), peut être ensuite progressivement modulé et remodelé « par l'habitude » (*per habitum*), de telle façon qu'« il n'y ait d'âme si incapable qu'elle ne puisse, en étant bien dirigée, acquérir un pouvoir absolu sur ses passions » (*nullam esse tam imbecillem animam quae non possit, cum bene dirigitur, acquirere potestatem absolutam in suas passiones*). Ce qui fait problème ici comme précédemment c'est la réalité séparée attribuée à cette initiative faisant fonction d'une instance directrice ou éducatrice, placée exactement dans la même position où se trouve un dresseur à l'égard de son « élève », qu'il dirige dans le sens qu'il décrète être le bon au gré de sa volonté, en trouvant par la ruse et en imposant par l'exercice des ajustements et des aiguillages, en effectuant jonctions et connexions appropriées qui lui permettent de faire triompher celle-ci et de la constituer, par les voies de l'art, comme une sorte de surnature ou d'antinature. La subtilité des agencements imaginés par Descartes ne change rien sur le fond du problème, et fait de lui, consciemment ou à son insu, un sectateur des Stoïciens.

On ne s'étonnera donc pas de retrouver chez Descartes, et c'est l'un des principaux griefs que lui fait Spinoza, l'idée d'un « empire absolu » (*absolutum imperium*) de l'âme sur les affects, qu'il interprète d'ailleurs en termes de « passions » (*passiones*), de manière sans doute à mieux mettre en évidence leur malléabilité, qui les soumet passivement aux « jugements fermes et assurés d'après lesquels nous voulons diriger les actions de notre vie » (*certa et firma judicia secundum quae nostrae vitae actiones dirigere volumus*). Dans une telle perspective, la liberté est affaire de volonté et non de puissance, et c'est précisément ce qui oppose Spinoza à Descartes. Car dans la position de ce dernier, ainsi caractérisée, il découvre une incohérence majeure, aussi grave et injus-

tifiable que celles que Descartes lui-même avait reprochées aux philosophes médiévaux : cette position dépend en effet d' « une hypothèse plus obscure que n'importe quelle qualité occulte » (*hypothesis omni occulta qualitate occultior*), en rupture complète avec la décision rationnelle de s'en tenir à des idées claires et distinctes et à tout ce qui peut en être déduit. En conséquence la conception cartésienne de l'union de l'âme et du corps est aux yeux de Spinoza incompréhensible, et c'est la raison pour laquelle elle doit, pour se faire admettre, recourir au principe des causes finales, représentées par la Providence divine, qui a dû vouloir une telle union que la constitution de ses éléments composants semblait rendre impossible, et forcer la nature des choses pour engendrer cette réalité miraculeuse et fondamentalement inexplicable qu'est l'homme. On sait que, dès la seconde partie de l'*Ethique*, cette conception a été réfutée, et remplacée par celle qui fait de l'âme, qu'elle soit ou non humaine, l'idée d'un corps, le corps étant de son côté l'objet de l'idée constituant l'âme, « et rien d'autre » (*et nihil aliud*, E, II, proposition 13). D'où il résulte également que l'idée admise par Descartes d'une soumission des mouvements du corps aux jugements de l'âme qui les dirigent par l'intermédiaire de la glande pinéale, à la manière dont un animal obéit mécaniquement aux ordres de son dresseur, est une aberration : aussi bien, « ni le corps ne peut déterminer l'âme à penser, ni l'âme le corps au mouvement ni au repos, ni à quoi que ce soit d'autre, si une telle autre possibilité existe » (*neque corpus mentem ad cogitandum, neque mens corpus ad motum neque ad quietem nec ad aliquid (si quid est) aliud determinare potest*, E, III, proposition 2). N'étant pas possible de penser rationnellement une action de l'âme sur le corps ou du corps sur l'âme, il faut nécessairement en conclure que « sans doute, comme n'est donnée aucune proportion de la volonté au mouvement, il n'est non plus donné aucune possibilité d'association entre la puissance ou les forces de l'âme et du corps, et en conséquence les forces de celui-ci ne peuvent en aucun cas être déterminées par les forces de celle-là » (*sane, cum nulla detur ratio voluntatis ad motum, nulla etiam datur comparatio inter mentis et corporis potentiam seu vires ; et consequenter hujus vires nequaquam viribus illius determinari possunt*). Toutes

ces raisons, jointes à l'impossibilité de mettre indiscutablement en évidence par l'observation anatomique la position et le fonctionnement de la glande pinéale, amènent à considérer la théorie cartésienne comme « fausse » (*falsa*) : elle est incapable de fonder une théorie rationnelle de la liberté humaine, celle-ci devant, répétons-le une fois encore, être fondée sur le principe de la puissance et non sur celui de la volonté.

De tout cela Spinoza conclut qu'il est nécessaire, pour résoudre le problème éthique de la liberté, de renoncer aux théories ingénieuses et subtiles comme celles des Stoïciens et de Descartes, et de s'en tenir à la nature et à l'expérience. C'est « de la seule connaissance de l'âme » (*sola mentis cognitione*) — et cette expression ramassée signifie à la fois la connaissance qu'on peut avoir de l'âme et la connaissance que l'âme forme d'elle-même — et de la détermination de sa puissance, qui est celle de « la seule intelligence » (*sola intelligentia*)¹, puissance de comprendre et de se comprendre, qu'il faut tirer des « remèdes aux affects » (*affectuum remedia*) qui soient à la portée de tous, au lieu de s'enfermer dans le cercle associant et renvoyant dos à dos une morale héroïque, que sa générosité et son volontarisme réservent à une élite privilégiée, et la pratique d'automatismes qui déposent en fait leurs utilisateurs de la maîtrise complète de leurs actes. En faisant ainsi le choix d'examiner par l'observation et le raisonnement la nature commune de l'âme, et d'en déduire tout ce qui touche au problème de la béatitude, Spinoza se propose de dégager une conception originale de la liberté, coïncidant avec l'affirmation, et non avec la négation ou la dénégation, de la nature des choses et de la forme de détermination

1. Le terme *intelligentia* est relativement rare chez Spinoza, qui ne l'utilise que dans l'appendice de la partie IV de l'*Ethique* et dans la préface de la partie V : il évoque manifestement le système d'idées qui gravite autour du verbe *intelligere* ; et il désigne ainsi l'acte fondamental de la pensée qui, au seuil de ses définitions préliminaires (*per... intelligo...*), constitue en quelque sorte le premier, et sans doute aussi le dernier mot des raisonnements exposés dans l'ensemble de l'ouvrage. On comprend qu'il serve ici à exprimer ce qui constitue par excellence la nature, puissance ou vertu de l'âme humaine.

causale qui lui est propre : car c'est à partir de là que peut être expliquée, dans ses limites propres, la puissance ou la vertu humaine telle qu'elle est, sans que celle-ci soit irrationnellement élevée au plan des héros ou rabaisée à celui des machines. De ce point de vue, entre la doctrine de la nécessité universelle exposée dans la première partie de l'*Ethique* et celle de la liberté humaine qui donne son objet à sa cinquième partie, il ne doit y avoir aucune incompatibilité de principe.

Est ainsi précisément délimité un champ d'investigation, en rapport avec la question suivante : comment l'âme, en tant qu'elle est porteuse d'une puissance propre qui est en rapport avec le fait de connaître et de comprendre, peut-elle intervenir dans le déroulement de la vie affective de manière à y exercer une fonction de contrôle et de régulation, sans qu'il soit nécessaire pour expliquer cette intervention, dont le champ est strictement mental puisqu'elle correspond à une action de l'âme sur elle-même, de recourir à l'hypothèse d'un pouvoir absolu de la volonté, en rapport avec sa capacité d'influencer, directement ou indirectement, les mouvements du corps, volonté qui serait ainsi libre en elle-même, d'une liberté ayant tous les caractères d'une qualité occulte ?

Ce qui est tout à fait étonnant, si l'on considère la partie V de l'*Ethique* dans son ensemble, c'est que Spinoza paraît y exposer deux solutions successives à cette question, le problème se posant alors de savoir s'il s'agit de deux solutions complètement distinctes ou des étapes d'un unique processus graduel. En effet le raisonnement suivi par Spinoza dans cette dernière partie de son ouvrage se subdivise en deux grands mouvements d'envergure à peu près équivalente :

1 | PROPOSITIONS 1 A 20

On trouve ici l'exposé de la première solution, dont on pourrait dire qu'elle est la solution minimale, ou la solution faible, qui est aussi la plus accessible communément : elle consiste dans la mise en place d'une sorte de régime d'hygiène mentale. La référence médicale, déjà

indiquée à la fin de la préface par la formule « remèdes aux affects » (*affectuum remedia*), joue ici un rôle important : il s'agit bien ici, en propres termes, d'une thérapeutique mentale, qui s'attaque à certains phénomènes pathologiques de la vie psychique de façon à y « remédier » en y introduisant un facteur de régularisation qui en atténue progressivement les inconvénients. On pourrait dire, en s'exprimant dans des termes qui ne sont évidemment pas ceux utilisés par Spinoza, que ce moment est celui de la « cure », en un sens qui pourrait évoquer celui que la psychanalyse freudienne donne à cette expression.

2 | PROPOSITIONS 21 A 42

Ces propositions énoncent une solution d'un tout autre type, ayant un caractère maximal, et dont on peut considérer qu'elle prend d'une certaine manière le relais de la précédente, dans la mesure où il est manifeste qu'elle n'est envisageable, et même tout simplement abordable, qu'une fois le terrain déblayé par cette dernière. A cet égard est significative une formule qui apparaît à la fin du scolie de la proposition 20, pour marquer le tournant et la transition entre ces deux étapes du processus de libération : « Et avec cela j'ai réglé toutes les questions qui concernent cette vie présente » (*omnia quae praesentem hanc vitam spectant*). « La vie présente » : il serait tentant d'interpréter cette expression en la ramenant aux critères propres à la pensée chrétienne, qui lui font désigner l'existence mortelle menée ici-bas, dont l'actualité transitoire se distingue du futur de l'immortalité. Or, même si Spinoza joue manifestement ici sur les mots, de manière à orienter des lecteurs inattentifs sur une fausse voie, cette interprétation s'avère manifestement impossible à l'examen : car si, dans cette partie du texte, est introduite l'idée d'une éternité de l'âme, illustrée par la fameuse affirmation : « Nous sentons et expérimentons que nous sommes éternels » (*sentimus experimurque nos aeternos esse*, scolie de la proposition 23), il est clair, comme le confirme ici la référence, expressément indiquée au

présent, à la sensation et à l'expérience, que cette idée n'est en aucune manière associée à la représentation d'une vie future, qui serait une autre vie dont nous ne pourrions avoir tout au plus que le pressentiment et l'espérance. « Vie présente », cela ne peut donc signifier rien d'autre que l'existence ordinaire, vécue au jour le jour, avec ses accidents, ses insuffisances, ses maux, celle à laquelle Freud a consacré justement une « psychopathologie de la vie quotidienne ». Or, à partir de la proposition 21 du *de Libertate*, c'est d'un tout autre point de vue qu'est abordée la réalité de l'existence, point de vue qui est précisément celui de l'éternité (« point de vue de l'éternité », *species aeternitatis*) : alors l'âme s'ouvre à un type d'expérience assez exceptionnelle, qui n'est plus dispersée au gré des minuscules événements de l'existence quotidienne, et des tensions, voire des phénomènes de dysfonctionnement que ceux-ci induisent, mais est au contraire ramassée et concentrée, suivant les procédures de la science intuitive dont le concept avait déjà été introduit fugitivement dans la seconde partie de l'*Ethique*, en vue d'une nouvelle appréhension de la réalité qui amène à comprendre celle-ci en dehors de toute relation avec la durée, donc aussi sans référence à un passé, à un présent ou à un futur : et on accède par là à un tout autre plan d'existence, où celle-ci cesse d'être simplement « présente », au sens d'une actualité momentanée prise et engluée dans les aléas de la durée, mais devient proprement « éternelle ».

Entre ces deux plans de vie, il y a toute la distance qui sépare la prose de la poésie, ou une simple thérapie médicale des visions exaltées de certains grands mystiques. Faut-il pour autant les présenter comme les termes d'une alternative ? Faut-il voir dans cette partie V de l'*Ethique* un collage entre deux textes écrits de manière indépendante, et obéissant à des logiques entièrement différentes, dont l'association reste jusqu'au bout problématique en raison de l'effet de contraste qu'elle produit ? Ce qui est particulièrement intéressant ici, c'est que Spinoza au lieu d'exposer une théorie abstraite de la liberté, présentée comme un état unique et exclusif, s'emploie à sérier des modèles de vie libre qui, à des niveaux sans doute différents, poursuivent néan-

moins le même objectif : dénouer le réseau infernal de l'asservissement affectif décrit dans les parties précédentes de l'*Ethique*. Or entre ces modèles s'installe naturellement une gradation : celle qui permet de présenter successivement ce que nous avons appelé une solution minimale et une solution maximale, entre lesquelles des seuils intermédiaires pourraient peut-être être interposés. N'oublions pas que la doctrine spinoziste de la libération est entièrement raisonnée en termes de puissance, ce qui suggère immédiatement la représentation d'une puissance qui se libère progressivement, et comme par degrés : nous retrouverons à des endroits stratégiques du texte cette idée d'une dynamique tendancielle, qui pourrait aussi permettre de rendre compte de l'organisation du raisonnement suivi par Spinoza. Mais reconnaissons que cette organisation fait problème, et que Spinoza, volontairement ou involontairement, au moment où, à la fin de sa vie, il a donné à son ouvrage une forme achevée, a laissé subsister un mystère en ce qui concerne ses intentions à ce sujet : s'agit-il d'une lacune, d'un manque à penser, ou d'une incitation, d'une provocation à penser ? Il est remarquable que l'*Ethique*, réputée pour la fermeture de son système démonstratif, laisse finalement son lecteur lui-même « libre » de choisir, à ses risques et à ses frais, entre ces deux possibilités d'interprétation.

Les axiomes

Son projet une fois délimité dans la préface, le *de Libertate* commence par l'énoncé de deux axiomes qui n'interviendront, chacun à une seule occasion, que dans le premier grand développement du texte : l'axiome 1 dans la démonstration de la proposition 7, et l'axiome 2 dans le scolie de la proposition 8. A la différence de ce qu'il avait fait au début de chacune des parties précédentes de l'ouvrage, Spinoza n'introduit donc ici aucune nouvelle définition: ceci signifie que l'argumentation qui suit doit se déployer à l'intérieur du champ notionnel déjà mis en place, en particulier par la partie IV de l'*Ethique*. Autrement dit, vont être repensées, pour être inscrites dans une perspective différente, les formes de l'existence humaine qui ont déjà été définies et analysées. L'éthique de la libération se joue sur le terrain de la condition ordinaire des hommes, telle qu'elle vient d'être caractérisée comme un état de servitude. On peut d'emblée en conclure que le projet d'une radicale conversion éthique, promettant une vie absolument autre, pour laquelle les conditions de la liberté se substitueraient totalement et absolument à celles de la servitude, est un leurre. Rationnellement compris, le projet libératoire peut seulement permettre de vivre pleinement le monde humain tel qu'il est, avec ses limitations et ses contraintes. Il faut donc renoncer à poser abstraite-

ment la liberté en alternative à la servitude, mais admettre qu'elle s'effectue à travers une dynamique dont le mouvement se déroule dans l'horizon de la servitude : avant tout, il s'agit d'être libre dans la servitude. En d'autres termes, il n'est pas question de choisir, par une décision volontaire, qui serait inconditionnée dans son principe, entre deux états, servitude et liberté, définis de manière complètement indépendante l'un par rapport à l'autre : car il n'y a qu'une nature de l'homme, qui est indépassable, et c'est à partir de celle-ci que doivent être déterminées les conditions de sa puissance, en dehors desquelles la liberté humaine serait proprement impensable.

Ces deux axiomes du *de Libertate*, qui jouent un rôle assez modeste dans la suite du raisonnement, présentent surtout un intérêt par le fait qu'ils délimitent un champ argumentatif et esquissent à l'intérieur de celui-ci une orientation théorique.

Le premier axiome définit l'allure générale d'une logique du « changement » (*mutatio*) qui repose sur le principe de la résolution des contradictions. L'existence humaine est en effet exposée en permanence à des « actions » (*actiones*) de sens opposé : de là des tensions et des conflits débouchant sur des états d'équilibre plus ou moins stables ou instables, qui se règlent uniquement sur le rapport des forces. Il est à remarquer que le « sujet » (*subjectum*) de ces affrontements n'en constitue que le point d'application, ce qui lui ôte dès le départ le caractère d'un sujet substantiel : les transformations évoquées par l'axiome concernent les actions en présence et leurs réactions réciproques, sans que le « sujet » sur lequel s'exercent ces actions intervienne lui-même dans la détermination de ces changements auxquels il paraît assister comme un spectateur neutre et impartial. Qu'est-ce qui, alors, définit son identité de sujet ? C'est le fait que, dans le cadre qu'il offre à la rencontre de ces interventions indépendantes, doit nécessairement se manifester, à partir de leur confrontation, une tendance à l'homogénéisation ou à la régulation qui, à terme, soit installe un état d'équilibre entre les différentes actions, soit fait prévaloir l'orientation attachée à une unique action : celle-ci parvient, sans les supprimer, mais

en en modifiant l'impact, à entraîner toutes les autres dans son propre sens et à leur imposer sa règle de développement. C'est précisément sur la nécessité d'un tel « changement », dont la loi est celle du rapport de force, que va s'appuyer la prise de contrôle rationnelle de l'affectivité.

Le deuxième axiome met en forme une relation dont le principe avait déjà été dégagé dans la partie III de l'Ethique, précisément dans le cadre de l'analyse du *conatus* : c'est ce qu'indique la référence à la proposition 7 du *de Affectibus* qui lui sert de justification. Est ainsi enclenchée la dynamique d'une logique de la puissance, soumise à la loi rationnelle de la causalité. La signification générale de cet axiome est qu'il n'y a de puissance que causale, c'est-à-dire déterminée par la nature ou l'essence de sa cause qui se transmet à ses effets dont elle détermine complètement la nature ou l'essence : la puissance d'un effet se mesure à celle de sa cause qui, en même temps qu'elle la détermine, lui sert de principe d'évaluation. Il est donc impossible de comprendre la puissance d'une chose ou d'une action quelles qu'elles soient indépendamment de ce rapport causal qui a son principe dans ce qui en définit la nature ou l'essence. Est à remarquer la dimension quantitative, et non seulement qualitative, de cette détermination de la puissance, c'est elle qui, dans la proposition 8 du *de Libertate*, permettra, en référence précisément à cet axiome, de mesurer la grandeur ou l'importance, on pourrait dire l'envergure, d'une action, c'est-à-dire sa capacité à influencer d'autres actions, suivant la logique de confrontation et de changement dont la ligne a été tracée avec le premier axiome. Logique du changement (axiome 1) et logique de la puissance (axiome 2) sont donc une seule et même logique, logique naturelle et causale, dont la dynamique va permettre de rendre compte du passage de la servitude à la liberté.

CHAPITRE 1

Les remèdes aux affects. Propositions 1 à 20

Dans les vingt premières propositions du *de Libertate* sont exposées les conditions d'une maîtrise de l'affectivité, permettant à l'âme de se libérer en se dominant, en exerçant un certain contrôle sur elle-même. Ce qui caractérise cette démarche, c'est son caractère progressif : suivant une formule particulièrement intéressante qui apparaît dans l'énoncé de la proposition 7, elle suppose « qu'il soit tenu compte du temps » (*si ratio temporis habeatur*) ; ceci signifie que la procédure de libération s'installe au départ dans l'ordre de la durée qui définit, comme nous l'avons déjà indiqué, « l'existence présente », c'est-à-dire l'existence vécue au présent, suivant donc la règle imposée par le temps. Or, dans la seconde partie du *de Mente*, Spinoza avait expliqué que cette perspective définit le point de vue de l'imagination : c'est donc dans ce cadre que va s'effectuer la première prise de contrôle de l'affectivité. Nous verrons que, dans le nouveau développement qui commence avec la proposition 21, l'âme se donne les moyens de voir les choses selon une perspective radicalement différente, « au point de vue de l'éternité » (*sub specie aeternitatis*), en dehors de toute considéra-

tion de durée, et donc aussi sans relation à l'imagination : alors pourra être complètement libérée la « puissance de l'intellect ». Mais il n'est pas possible de commencer par là, et de s'installer d'emblée dans la perspective qui fait considérer toutes choses, et nous-mêmes, comme éternels. Pour y parvenir, il faut d'abord prendre le temps et la peine de traiter, au sens médical du terme, et avec des moyens appropriés, les premiers maux dont l'âme souffre du fait du déchaînement incontrôlé des « forces des affects ».

La présentation de ce traitement se fait elle-même en deux temps : d'abord, dans les propositions 1 à 10, Spinoza expose les recettes de ce qu'on peut appeler une thérapie psychophysiologique, dans laquelle âme et corps sont simultanément engagés, étant néanmoins exclue la possibilité d'une interaction réciproque entre l'un et l'autre. Cette première démarche permet à l'âme d'y voir plus clair en soi-même, et aussi, puisqu'elle est idée du corps, de mieux connaître ce qui se passe dans le corps, ou encore, pour reprendre l'expression utilisée dans le *de Affectibus*, « ce que peut le corps » (*quid corpus possit*)¹. Ensuite, les propositions 11 à 20 exposent le résultat que l'on peut escompter de cette première intervention, le type de guérison auquel elle conduit : est alors mis en évidence ce qui en constitue l'effet principal, la production d'un affect nouveau, d'où toute trace de négativité et de passivité a disparu, bien que l'imagination ait joué un rôle non négligeable dans sa formation : « l'amour envers Dieu » (*amor erga Deum*), qu'il ne faut pas confondre avec « l'amour intellectuel de Dieu » (*amor intellectualis Dei*), dont il sera question seulement après la proposition 20, et qui se situe sur un tout autre plan, complètement indépendant de la durée, celui de l'éternité. L'idée principale qui se dégage de tout ce parcours initial est donc la suivante : pour libérer l'âme des maux qu'elle subit du fait du dérèglement de l'affectivité, il faut créer de nouveaux affects, plus puissants que tous les autres, qui puissent, suivant la logique dont la dynamique a été amorcée par les deux axiomes,

1. E, III, scolie de la proposition 2.

prendre le contrôle de l'ensemble de la vie affective et la soumettre à un règlement, « suivant un ordre allant dans le sens de l'intellect » (*secundum ordinem ad intellectum*, E, V, proposition 10), donc la rationaliser.

1 | LE TRAITEMENT PSYCHOPHYSIOLOGIQUE DE L'AFFECTIVITÉ (*propositions 1 à 10*)

Dans un premier temps, on s'emploie donc à traiter simultanément l'âme et le corps, pour les délivrer des inconvénients et des contraintes résultant pour eux de l'action des causes extérieures, à l'égard desquelles l'un et l'autre demeurent dans un état de passivité qui, à tous les sens du terme, les aliène.

Proposition 1

Cette proposition définit le cadre à l'intérieur duquel doit se dérouler le premier temps du processus libératoire, auquel elle fixe ses conditions préliminaires : à savoir la co-présence permanente de l'âme au corps et du corps à l'âme. En effet, l'âme exprime à sa manière, dans son langage propre, en termes de « pensées » (*cogitationes*) et d'« idées de choses » (*ideae rerum*), c'est-à-dire de représentations, les mêmes actions et mouvements qui, dans le langage du corps, se présentent sous forme d'« affections » (*affectiones*) et d'« images de choses » (*imagines rerum*), qui sont de pures traces ou impressions physiques. Tout ce qui se passe dans chacun de ces ordres, corporel ou mental, a son équivalent, ou sa traduction exacte, « au cordeau » (*ad amussim*), dans l'autre ordre, et réciproquement : la démonstration de la proposition insiste particulièrement sur cette réversibilité. Cette correspondance est si étroite et si parfaite

qu'il est absolument impossible d'accorder une quelconque avance ou prévalence à l'un ou l'autre des deux, et de dire que, par son mouvement propre, l'âme entraîne le corps, ou le corps l'âme. Et ceci parce que les mouvements de l'âme et du corps sont soumis au même principe de nécessité, exprimé abstraitement comme « ordre et enchaînement » (*ordo et concatenatio*), principe qui développe intégralement ses effets dans chacun de ces deux ordres corporel et mental, suivant des procédures qui, à la fois, sont indépendantes, puisque chacune se suffit parfaitement à soi-même, et corrélatives, puisque chacune exprime dans son langage les mêmes rapports de nécessité, par le moyen d'énoncés qui se correspondent par une sorte d'opération de traduction simultanée.

Ainsi âme et corps sont entraînés ensemble, d'un même élan, dans des suites d'actions et d'événements dont les systèmes se correspondent globalement, sans qu'entre eux ne s'introduise une possibilité d'écart ou de jeu conduisant à interpréter leur rapport en termes d'inégalité et à subordonner l'un à l'autre : Spinoza reprend ici les enseignements de sa conception particulière de l'union de l'âme et du corps, exposée et démontrée dans la première partie de *de Mente* (propositions 1 à 13), dont, dès la préface de cette partie V de l'*Éthique*, il a rappelé, en opposition à la doctrine cartésienne, la conséquence fondamentale : l'impossibilité de penser une action de l'âme sur le corps ou du corps sur l'âme. On se souvient que cette conception de l'union de l'âme et du corps, qui suppose la parfaite équivalence de leurs rapports respectifs, avait été déduite de la thèse générale exposée dans les propositions 6 et 7 du *de Mente* : l'ordre et connexion des événements mentaux étant strictement causal, tel qu'il dérive de la nécessité absolue de la substance divine considérée sous l'attribut de la pensée, il est aussi celui qui lie entre elles toutes les choses, à quelque genre d'être qu'elles appartiennent, dans le système propre défini par l'attribut dont elles dépendent ; d'où il résulte que « un mode de l'étendue et l'idée de ce mode, c'est une seule et même chose, mais exprimée en deux modes » (*modus extensionis et idea illius modi una eademque est res, sed duobus modis*

expressa)¹. Et c'est bien à partir de cette thèse qu'est démontrée la proposition 1 du *de Libertate*.

Il faut donc bien prendre conscience au départ, et cette première proposition a en effet un caractère liminaire, que l'âme, sans être en aucune façon influencée ou dirigée par lui, est néanmoins constitutionnellement liée ou associée au corps, dont elle est d'abord l'idée, et qui donne en quelque sorte leur horizon obligé à toutes ses propres actions, l'âme formant réciproquement l'horizon des mouvements ou événements du corps. C'est précisément cette situation qui va être exploitée à fond, selon tous ses aspects possibles et imaginables, dans l'ensemble des propositions 1 à 20 de la partie V de l'*Éthique*, avant que l'âme puisse être considérée « sans relation à l'existence du corps » (*sine relatione ad corporis existentiam*), selon la nouvelle perspective qui sera introduite à la fin du scolie de la proposition 20 (la même formule étant reprise également, à titre rétrospectif, dans le scolie de la proposition 40). Mais avant de parvenir à un tel détachement, au sens propre de ce terme, il va falloir prendre en compte cette incontournable nécessité qui fait que l'âme doit produire tous les effets qui dérivent de sa puissance propre, c'est-à-dire former des idées ou penser, avec le corps ou dans la proximité du corps, non pas en ce sens qu'elle se laisserait guider par lui, mais en cet autre sens que toutes ses opérations, qui prennent alors la forme privilégiée d'affects, s'effectuent en présence du corps, les mouvements du corps se produisant de ce même point de vue et simultanément sous le regard de l'âme.

Le contenu de cette proposition n'est exploité dans la suite de l'argumentation qu'à une seule occasion, à la fin de la démonstration de la proposition 10, en rapport avec le fait suivant, qui donne son objet propre à cette proposition : l'âme, dans la mesure où elle a le pouvoir de former des idées claires et distinctes, enchaîne celles-ci selon un ordre nécessaire

1. C'est ce thème de « l'expression » réciproque de chacun de ces ordres dans l'autre que nous avons repris ici, à travers la métaphore des deux langages de l'âme et du corps se traduisant l'un dans l'autre, sans qu'il soit possible d'établir lequel constitue l'original ou le terme premier de cette relation.

que ne trouble ou n'altère aucune intervention extérieure, ordre auquel correspond rigoureusement, comme au cordeau, l'enchaînement des mouvements propres du corps, de telle manière que « nous avons le pouvoir d'ordonner et d'enchaîner les affections du corps selon un ordre allant dans le sens de l'intellect » (*potestatem habemus ordinandi et concatenandi corporis affectiones secundum ordinem ad intellectum*). C'est-à-dire que, dans le même temps où nous renforçons et clarifions le fonctionnement de l'âme, en pensant adéquatement, et en raisonnant démonstrativement selon les procédures de la connaissance du second genre, au lieu d'abandonner l'élaboration de nos représentations et de nos pensées au hasard des rencontres et des occasions extérieures, simultanément nous devons aussi mettre de l'ordre dans la vie du corps, en lui restituant la capacité de mieux coordonner et maîtriser ses mouvements, sans se laisser entraîner au gré des accidents provoqués par ses rencontres occasionnelles avec les autres corps : et par là même, on peut dire que le corps se met à fonctionner « adéquatement », d'une manière qui n'est plus passive mais pleinement active, en affinant ses propres affections et les images de choses qui en résultent, en parvenant à mieux les enchaîner entre elles, précisément « selon un ordre allant dans le sens de l'intellect ». On pourrait dire encore : une âme libre avec un corps libre, plutôt que dans un corps libre, l'âme, dans un premier temps du moins, ne pouvant se libérer sans le corps, et *vice versa*. C'est donc d'un même mouvement, d'un même élan qu'âme et corps s'engagent, ou sont propulsés, dans la voie d'un accroissement de leur puissance, qui les fait aussi passer d'un état de plus grande passivité vers celui d'une plus grande activité. Or ceci constitue l'objectif préalable à l'effectuation du processus libérateur, qui est par là même enclenché.

Propositions 2, 3 et 4

Ces propositions décrivent un ensemble d'opérations effectuées dans l'âme, ou plutôt par l'âme sur elle-même, qui vont dans le sens d'une amélioration, et plus précisément d'une clarification de son

économie interne : ce sont les premiers « remèdes aux affects » (*affectuum remedia*)¹.

Avant de s'intéresser au contenu de ces propositions, il faut prêter attention à un aspect particulier de leur exposition : elles mettent en évidence des mécanismes mentaux, dégagés à partir de la corrélation entre certains événements de la vie affective que leur simultanéité associe de manière quasi automatique. Si un affect cesse d'être rapporté à la représentation de la chose extérieure censée en constituer la cause, il cesse du même coup d'être éprouvé comme une passion objectale, interprétée, et en quelque sorte vécue, en termes d'amour ou de haine, et comme telle livrée au jeu de la *fluctuatio animi*, qui expose en permanence la joie associée à cet affect à se retourner en tristesse, et réciproquement (proposition 2). Si un affect, qui est subi passivement, comme le sont toutes les passions ordinaires, fait l'objet d'une connaissance claire et distincte, il perd instantanément le statut d'une passion, ce qui signifie qu'il devient un affect actif, donc proprement une action de l'âme, par laquelle celle-ci exprime adéquatement sa propre puissance (proposition 3). Spinoza n'a pas voulu donner à ces explications une allure prescriptive qui leur eût prêté une signification interventionniste ou volontariste (pour être libre, faites ceci ou cela...) : mais, en mettant en évidence quelques aspects singuliers de notre régime psychique, il donne seulement l'indication de certaines liaisons ou consécutions nécessaires qui peuvent mettre progressivement l'âme sur la voie d'une désaliénation. Et, pour reprendre la manière dont est présentée la proposition 4, qui concerne la façon dont l'âme appréhende les affections du corps, tout cela est parfaitement possible, dans les limites normalement imparties à nos capacités intellectuelles et mentales qui déterminent la puissance naturelle de l'âme humaine.

Ceci dit, les propositions 2 et 3 décrivent les procédures qui per-

1. Cette expression, que nous avons déjà rencontrée à la fin de la préface du *de Libertate*, se retrouve également dans le scolie de la proposition 4 et, à deux reprises, dans le scolie de la proposition 20. Elle désigne bien le thème conducteur qui unifie cet ensemble des propositions 1 à 20.

tion de durée, et donc aussi sans relation à l'imagination : alors pourra être complètement libérée la « puissance de l'intellect ». Mais il n'est pas possible de commencer par là, et de s'installer d'emblée dans la perspective qui fait considérer toutes choses, et nous-mêmes, comme éternels. Pour y parvenir, il faut d'abord prendre le temps et la peine de traiter, au sens médical du terme, et avec des moyens appropriés, les premiers maux dont l'âme souffre du fait du déchaînement incontrôlé des « forces des affects ».

La présentation de ce traitement se fait elle-même en deux temps : d'abord, dans les propositions 1 à 10, Spinoza expose les recettes de ce qu'on peut appeler une thérapie psychophysiologique, dans laquelle âme et corps sont simultanément engagés, étant néanmoins exclue la possibilité d'une interaction réciproque entre l'un et l'autre. Cette première démarche permet à l'âme d'y voir plus clair en soi-même, et aussi, puisqu'elle est idée du corps, de mieux connaître ce qui se passe dans le corps, ou encore, pour reprendre l'expression utilisée dans le *de Affectibus*, « ce que peut le corps » (*quid corpus possit*)¹. Ensuite, les propositions 11 à 20 exposent le résultat que l'on peut escompter de cette première intervention, le type de guérison auquel elle conduit : est alors mis en évidence ce qui en constitue l'effet principal, la production d'un affect nouveau, d'où toute trace de négativité et de passivité a disparu, bien que l'imagination ait joué un rôle non négligeable dans sa formation : « l'amour envers Dieu » (*amor erga Deum*), qu'il ne faut pas confondre avec « l'amour intellectuel de Dieu » (*amor intellectualis Dei*), dont il sera question seulement après la proposition 20, et qui se situe sur un tout autre plan, complètement indépendant de la durée, celui de l'éternité. L'idée principale qui se dégage de tout ce parcours initial est donc la suivante : pour libérer l'âme des maux qu'elle subit du fait du dérèglement de l'affectivité, il faut créer de nouveaux affects, plus puissants que tous les autres, qui puissent, suivant la logique dont la dynamique a été amorcée par les deux axiomes,

1. E, III, scolie de la proposition 2.

prendre le contrôle de l'ensemble de la vie affective et la soumettre à un règlement, « suivant un ordre allant dans le sens de l'intellect » (*secundum ordinem ad intellectum*, E, V, proposition 10), donc la rationaliser.

1 | LE TRAITEMENT PSYCHOPHYSIOLOGIQUE DE L'AFFECTIVITÉ (*propositions 1 à 10*)

Dans un premier temps, on s'emploie donc à traiter simultanément l'âme et le corps, pour les délivrer des inconvénients et des contraintes résultant pour eux de l'action des causes extérieures, à l'égard desquelles l'un et l'autre demeurent dans un état de passivité qui, à tous les sens du terme, les aliène.

Proposition 1

Cette proposition définit le cadre à l'intérieur duquel doit se dérouler le premier temps du processus libératoire, auquel elle fixe ses conditions préliminaires : à savoir la co-présence permanente de l'âme au corps et du corps à l'âme. En effet, l'âme exprime à sa manière, dans son langage propre, en termes de « pensées » (*cogitationes*) et d'« idées de choses » (*ideae rerum*), c'est-à-dire de représentations, les mêmes actions et mouvements qui, dans le langage du corps, se présentent sous forme d'« affections » (*affectiones*) et d'« images de choses » (*imagines rerum*), qui sont de pures traces ou impressions physiques. Tout ce qui se passe dans chacun de ces ordres, corporel ou mental, a son équivalent, ou sa traduction exacte, « au cordeau » (*ad amussim*), dans l'autre ordre, et réciproquement : la démonstration de la proposition insiste particulièrement sur cette réversibilité. Cette correspondance est si étroite et si parfaite

mettent de dépassionner les affects en restituant à l'âme l'initiative de leur production.

La proposition 2 examine le cas de ces affects que le *de Affectibus* a permis de caractériser comme secondaires¹, et qui sont tous des dérivés de l'amour et de la haine. Ainsi que cela avait été précisé dans le scolie de la proposition 13 de cette partie III de l'*Éthique*, et dans les définitions 6 et 7 des affects énoncées en appendice à celles-ci, ces affects secondaires ne sont, dans leur fond, que des affects primaires de joie et de tristesse, qui marquent directement l'augmentation ou la diminution de la puissance de l'âme en rapport avec l'expression du *conatus*, donc sans relation à quoi que ce soit d'autre qu'elle-même, mais altérés ou gauchis par le fait précisément qu'ils sont rattachés, plus ou moins artificiellement, et en tout cas accidentellement, à la représentation d'objets extérieurs qui sont considérés — le scolie de la proposition 20 du *de Libertate* précisera, en référence au contenu de cette même proposition 2 : « que nous imaginons confusément » (*confuse imaginamur*) —, comme donnant à ces affects leur contenu ou leur raison d'être, sous la forme de la fin vers laquelle ils tendent et qu'ils cherchent à s'approprier ou à détruire : entraînée ainsi dans les aventures aléatoires de l'amour et de la haine, qui, avec leur logique antagonique définie par les mécanismes de la *fluctuatio animi*, sont, au sens exact du terme, des passions, ce que ne sont point au départ les affects primaires de la joie et de la tristesse, l'âme est ainsi dépossédée de la maîtrise de ses mouvements, qui ne s'expliquent plus à partir de sa seule nature, mais proprement l'aliènent en la subordonnant à la loi de l'autre, incarnée dans la présence, voire l'absence, de l'objet sur lequel elle se fixe et auquel elle sacrifie ses propres intérêts.

Or pour mettre fin à cette aliénation, explique la proposition 2 du *de Libertate*, il suffit de défaire cette liaison représentative et de « joindre nos affects à d'autres pensées » (*aliis jungere cogitationibus*), n'étant pas pour le

1. Par opposition aux « affects primaires » (*affectus primarii*) que sont le désir, la joie et la tristesse, qui, en eux-mêmes, ne sont associés à la représentation d'aucune chose extérieure (*E*, III, scolie de la proposition 9).

moment précisé quelles peuvent être ces autres pensées. En clair, cela signifie que la première condition pour que nous échappions à la servitude passionnelle qui fait que nos affects agissent en nous et sur nous comme des forces extérieures et étrangères est que soit réaménagé l'enchaînement de nos idées, que soient effectués de nouveaux aiguillages, de nouvelles liaisons entre les éléments de notre vie psychique, de manière à ce que celle-ci soit progressivement débarrassée de la représentation de choses extérieures qui la soumet aux aléas des accidents et des occasions, au détriment de sa propre nécessité interne. Il faut donc, mais n'oublions pas que Spinoza évite néanmoins de donner à cet énoncé une forme prescriptive, que nous procédions à une complète réorganisation de notre champ mental, selon les règles d'une autre économie, qui ramène vers lui toutes ses productions, en les détachant de leur attachement obsessionnel à des fins externes, et en les dotant ainsi de nouvelles motivations, de manière à le rendre moins sensible aux à-coups des impulsions et des influences étrangères. Disons tout simplement : que l'âme s'exerce à penser par elle-même et pour elle-même, d'après les principes qui définissent causalement sa propre nature, au lieu de se soumettre à des fins, par définition aliénantes. Alors, conclut de manière assez abrupte la proposition 2, amour et haine, en tant qu'ils sont tournés vers une cause extérieure, « sont détruits » (*destruuntur*). Est-ce à dire que, éradiqués dans leur principe, ayant perdu leur raison d'être, ils voient s'étioler leurs forces d'affects jusqu'au point où ceux-ci disparaissent complètement ? Ou bien faut-il comprendre que, sans être supprimés en tant qu'affects, ils subissent une transformation qui, parce que « est en même temps supprimée la forme de l'amour et de la haine » (*amoris et odii forma simul tollitur*), les fait passer de l'état d'affects passifs à celui d'affects actifs ? Pour le savoir, il faudra attendre que soient déterminées les « autres pensées » auxquelles ces affects peuvent être joints et que soient connus les effets provoqués par cette association : nous verrons alors que, non seulement ils subsistent en tant qu'affects, mais ils conservent même la qualité de l'amour, incarné successivement dans les deux formes épurées de l'*amor erga Deum* et de l'*amor intellectualis Dei*, qui échappent à la fatalité de la *fluctuatio animi*,

parce qu'elles ne sont plus enfermées dans l'alternative de l'amour et de la haine et cessent ainsi d'être exposées au perpétuel renversement de l'une dans l'autre.

La proposition 3 expose un nouveau remède aux affects : que l'âme forme des idées claires de ses affects, et alors chacun de ceux-ci « cesse d'être une passion » (*desinit esse passio*), c'est-à-dire qu'il n'est plus voué à être subi passivement, comme une fatalité étrangère et aliénante. Ceci implique que nous clarifions notre vie affective, en prenant conscience des lois internes qui la dirigent nécessairement, telles que celles-ci ont précisément été dégagées dans la partie III de l'*Éthique*, et que nous appliquions précisément cette connaissance à la détermination de chaque affect. Selon la démonstration de cette proposition, il s'agit de faire qu'entre l'affect et la connaissance que nous en formons « il n'y ait plus qu'une distinction de raison » (*non nisi ratione distinguetur*), autrement dit que l'affect s'identifie à sa propre idée, à son concept, au point de perdre le caractère d'une représentation confuse et inadéquate. La référence ici donnée à la proposition 21 du *de Mente* et à son scolie fait du même coup comprendre ce qui rattache cette proposition 3 à la précédente : connaître ses propres affects, c'est détacher ceux-ci de leur relation contingente à un objet extérieur, et les ramener à l'âme elle-même dont ils sont, en tant qu'idées pouvant être appréhendées comme telles, des productions nécessaires ; et donc c'est comprendre que leur cause, purement mentale, se trouve dans l'âme et non pas en dehors d'elle. En clair, cela signifie que l'âme se réapproprie ses affects en considérant ceux-ci d'un nouveau point de vue, qui est proprement celui de l'idée de l'idée, telle qu'elle est donnée en Dieu, ainsi que cela avait été expliqué dans les propositions 20 et 21 du *de Mente*. Alors ces affects sont eux-mêmes éprouvés d'une tout autre façon : le scolie de la proposition 18 du *de Libertate* expliquera, en référence à cette proposition 3, que « pour autant que nous comprenons les causes de la tristesse, pour autant celle-ci cesse elle-même d'être une passion » (*quatenus tristitiae causa intelligimus, eatenus ipsa desinit esse passio*). C'est-à-dire encore que, comme l'indiquera

un peu plus loin le scolie de la proposition 20, « s'ils ne sont pas absolument supprimés en tant qu'ils sont des passions » (*quos nempe, quatenus passionis sunt, si non absolute tollit*), ces affects cessent d'occuper la même place et de jouer le même rôle dans notre économie psychique : nous cessons progressivement de prêter attention à leur caractère passionnel, ou, pour reprendre une expression que nous avons déjà utilisée, nous les dépassionnons. En quelque sorte nous les considérons à distance, comme un spectacle qui ne nous concerne pas directement, et dont nous prenons connaissance de manière désintéressée, voire même à la limite désengagée.

Le corollaire de cette proposition 3 explique que si nous nous mettons au clair avec ce qui se passe dans notre âme, si nous rendons le fonctionnement de celle-ci transparent à lui-même, du même coup nous créons les conditions d'un rapport actif, et non plus passif, de l'âme à ses propres productions. Elle redevient ainsi maîtresse de ses mouvements, c'est-à-dire de l'activité psychique qui se déroule en elle : elle parvient à homogénéiser cette activité, qui est une activité de pensée, en la ramenant à la forme de la connaissance, au lieu de se laisser entraîner au coup par coup par des impulsions mentales incohérentes, dont elle ne maîtrise pas la nécessité tout simplement parce qu'elle ne la comprend pas. Il faut remarquer, dans l'énoncé de ce corollaire l'emploi d'une forme verbale que nous ne cesserons de retrouver ensuite, car elle exprime un des caractères essentiels du traitement de l'affectivité exposé dans cet ensemble de propositions, qui est sa progressivité : « plus un affect nous est connu, d'autant plus (*eo magis*) il est en notre pouvoir, et d'autant moins (*minus*) l'âme est exposée à pâtir de son fait » ; est ainsi marquée l'allure tendancielle de la dynamique orientée dans le sens d'une moins grande passivité qui coïncide avec celui d'une plus grande activité.

La proposition 4 complète cet ensemble de propositions en réintroduisant la considération du corps et de ses propres « affections » (*affectiones*), qu'il ne faut pas confondre avec les « affects » (*affectus*) de l'âme. Jusqu'ici l'âme semble ne s'être préoccupée que d'elle-même en réaménageant globalement le régime de son fonctionnement interne,

suivant les indications développées dans les propositions 2 et 3. Mais elle ne peut oublier, et ceci d'autant plus qu'elle s'élève à une meilleure connaissance d'elle-même, qu'elle est idée d'un corps, comme l'avait d'ailleurs dès le départ indirectement rappelé la proposition 1. En même temps qu'elle se connaît elle-même, l'âme se connaît comme idée du corps, et ainsi elle connaît aussi mieux le corps. En d'autres termes, rien de ce qui se passe dans le corps n'échappe au regard de l'âme, qui peut toujours en « former quelque concept clair et distinct » (*aliquem clarum et distinctum formare conceptum*). La formule « quelque concept » relativise néanmoins cette possibilité : l'âme humaine connaît quelque chose du corps auquel elle est unie et de ses affections, si elle doit renoncer, en raison de la complexité que présente l'organisation de celui-ci, à le connaître en totalité ; et elle peut aussi faire que cette connaissance partielle, en dépit de son incomplétude, soit néanmoins « claire et distincte », c'est-à-dire possède tous les caractères d'une idée vraie, qu'elle maîtrise comme en étant elle-même la cause adéquate : c'est-à-dire que cette idée lui apparaît comme nécessaire, au lieu d'avoir le caractère d'une prise de conscience occasionnelle, et comme telle accidentelle. On pourrait dire que l'âme cesse de s'intéresser au corps comme à un objet extérieur auquel elle serait liée de manière contingente, mais se le réapproprie, comme étant l'idéal dont elle est l'idée, de la même façon qu'elle s'est réapproprié ses propres formations en faisant de celles-ci les idéats d'idées qui accèdent alors au statut d'idées d'idées, suivant la logique réflexive qui détermine complètement ses productions mentales et fait de celles-ci les expressions de son activité, en sens exactement inverse du mouvement qui lui fait éprouver ses affects comme des passions, en tant que telles étrangères et aliénantes.

La démonstration de cette proposition, qui fait expressément référence à la doctrine des notions communes exposée dans la partie II de l'*Ethique*, n'est pas facile à comprendre en raison de sa présentation extrêmement ramassée et concentrée. Elle explique que nous pouvons parvenir à une certaine connaissance claire et distincte de ce qui se passe dans le corps, parce que : 1/ « ce qui est commun à toutes les

choses ne peut se percevoir qu'adéquatement » ; 2/ tous les événements de la vie du corps sont automatiquement « perçus » par l'âme, ainsi que cela a été en particulier établi dans la proposition 12 du *de Mente*. La réunion de ces deux arguments pourrait s'entendre ainsi : il y a pour l'âme deux manières d'appréhender ce qui se passe dans le corps, étant de toutes façons entendu qu'elle ne peut rester indifférente à rien de ce qui se passe dans le corps, par quoi elle directement concernée, puisqu'elle n'est elle-même que l'idée du corps et de ses affections. D'une part elle saisit les événements du corps immédiatement et particulièrement, en en suivant les aléas, au gré des rencontres du corps avec les corps extérieurs ; les idées qu'elle forme à leur sujet ont alors le caractère, non de concepts exprimant une véritable action de l'âme¹, mais de percepts passifs, qui sont des représentations confuses, asservies aux mécanismes de l'imagination, parce que leur fait défaut la connaissance de leurs causes et des lois nécessaires de leur production, ce qui empêche de démêler ce qui, dans ces représentations, revient au corps lui-même et aux corps extérieurs avec lesquels il est en relation, ainsi que cela a été expliqué dans le *de Mente*. Mais rien n'empêche que l'âme appréhende les affections du corps d'une autre manière, médiate et non plus immédiate, en passant par la considération de « ce qui est commun à toutes les choses » (*quae omnibus communia sunt*) : elle associe alors la prise de conscience de ce qui se passe circonstanciellement dans le corps à la connaissance des lois qui le régissent généralement en tant que corps, du type de celles qui ont été énoncées dans la partie II de l'*Ethique* à la suite de la proposition 13. Ceci suppose que l'âme, exactement de la même façon qu'elle a appris, en suivant les enseignements de la proposition 3, à se détacher de soi et à considérer ses propres affects à distance, en se plaçant au point de vue d'une connaissance objective, prenne aussi un certain recul par rapport au corps de manière à adopter vis-à-vis de lui la position d'un observateur désintéressé, en portant sur ses affections un regard qu'on pourrait dire médi-

1. Cf. à ce sujet l'explication qui accompagne la définition 3 du *de Mente*.

cal ou clinique, qui prête d'abord attention aux règles communes de son fonctionnement, en allant le plus loin possible dans l'exploration rationnelle de celles-ci.

Or, explique le corollaire dans lequel sont dégagées les conséquences de cette proposition, une telle connaissance intéresse l'âme au plus haut point : en effet, connaissant mieux les affections du corps, elle se donne du même coup les moyens d'une maîtrise rationnelle de ses propres affects qui ne sont eux-mêmes que les idées des affections du corps. Nous retrouvons ici la thèse fondamentale énoncée dans la proposition 1 : c'est d'un même mouvement que l'âme et le corps s'orientent dans le sens d'une régulation rationnelle de leurs opérations respectives qui, bien qu'essentiellement distinctes en nature, ne peuvent néanmoins être dissociées puisqu'elles sont rigoureusement (*ad amussim*) corrélatives entre elles.

Le scolie que Spinoza a placé après la proposition 4 récapitule et synthétise les acquis de l'ensemble du raisonnement développé dans les propositions 2, 3 et 4 avec leurs corollaires, en dégageant la thèse qui est énoncée à la fin de ce scolie : le meilleur remède aux affects consiste à faire intervenir dans le déroulement de la vie affective les procédures de la connaissance rationnelle. Pour établir la validité de cette thèse, il faut répondre aux trois questions suivantes : en quoi consiste la connaissance vraie des affects, et quelle place celle-ci occupe-t-elle dans le champ propre de l'affectivité ? Quels sont les effets, et en particulier les effets curatifs, que l'on peut attendre d'une telle connaissance ? Enfin, qu'est-ce qui permet d'affirmer qu'il n'est pas de meilleur moyen que cette connaissance pour se défendre contre les errements de la vie affective commune et pour supprimer ou réduire l'état de servitude auquel celle-ci semble condamner les êtres humains ?

La réponse à la première question se dégage immédiatement de la lecture des propositions qui précèdent. En prenant une connaissance vraie de nos affects, nous ôtons à ceux-ci leur caractère occasionnel, irréductiblement singulier, exceptionnel, et nous les banalisons, ou tout au moins nous les normalisons, en faisant apparaître qu'ils sont

soumis à des lois nécessaires dérivant de la nature même de l'âme, dont ces affects expriment à leur manière la puissance. Or cette démarche ne produit pas seulement des effets théoriques, mais elle modifie en pratique le cours de notre vie affective : celle-ci, du fait qu'« elle est jointe à des pensées vraies » (*veris jungatur cogitationibus*), cesse d'être livrée au jeu arbitraire des influences extérieures, mais apparaît comme une manifestation de la vie intérieure de l'âme qui redevient ainsi maîtresse de ses affects en découvrant que ceux-ci ont leur cause en elle, et non à l'extérieur. Il y a là l'esquisse d'une sorte de processus : on commence par associer aux affects des idées vraies produites par la connaissance rationnelle, jusqu'au point où ces idées, qui révèlent les véritables principes de la vie affective, interviennent activement dans son cours, en devenant elles-mêmes causes des affects, ce qui se produit « lorsque ceux-ci sont excités ou engendrés par des idées vraies » (*quando ab ideis adaequatis excitantur vel generantur*).

Par là on a aussi répondu à la seconde question : il est clair que cette intervention de la connaissance vraie dans le déroulement de la vie affective va dans le sens d'une amélioration, d'un perfectionnement, puisque ce qui se présentait au départ comme vice devient proprement « vertu », au sens littéral de ce terme, qui désigne tout ce qui exprime ordinairement la puissance naturelle de l'âme. Loin d'aller à l'encontre de cette puissance, par l'imposition formelle de règles extérieures, la raison la pénètre, s'identifie à elle, et ainsi la transforme de l'intérieur. Pour confirmer cette analyse, Spinoza s'appuie sur l'exemple de l'imitation affective, comportement dont le caractère naturel et la nécessité ont été exposés dans le scolie de la proposition 31 du *de Affectibus*. Bien que cette tendance à l'imitation, qui pousse chacun à désirer instinctivement que tous les autres vivent à sa manière, « à son idée » (*ex suo ingenio*), en reprenant à leur compte ses propres choix et en s'alignant sur ses orientations vitales, ait ordinairement des effets néfastes, allant dans le sens de l'asservissement commun, il apparaît néanmoins, au point de vue de la connaissance rationnelle qui en comprend la nécessité, qu'elle n'est ni bonne ni mauvaise en soi, puisqu'elle constitue de toutes façons une composante ineffa-

çable de la nature humaine. Or la connaissance, en dépassionnant la manière dont est vécue cette tendance, va du même coup dans le sens de sa transformation : d'un affect passif, lié à la représentation des choses extérieures, et prenant alors la figure de l'ambition, elle fait un affect actif, auquel Spinoza, reprenant des analyses développées dans la proposition 37 du *de Servitute*, donne le nom de « piété » (*pietas*), comprenons : une attention intelligente et raisonnée à autrui¹ ; cette imitation affective, rationnellement contrôlée, devient alors le ciment de la vie collective qui, la proposition 20 du *de Libertate* en donnera confirmation, fournit leur contexte obligé aux pratiques libératoires. Cette analyse, outre la réhabilitation à laquelle elle procède d'un comportement affectif bien particulier, auquel elle confère la valeur d'un fondement simultanément naturel et rationnel du lien social, illustre une thèse générale, valant à la limite pour tous les affects sans exceptions : elle fait comprendre « que c'est en fonction d'un seul et même appétit que l'homme est dit aussi bien agir que pâtir » (*unum eumdemque esse appetitum per quem homo tam agere quam pati dicitur*). Est ainsi démontrée la possibilité d'un passage du pâtir à l'agir, donc de la servitude à la liberté, passage dans lequel la connaissance rationnelle joue un rôle déterminant.

Nous pouvons alors répondre à la troisième question : le fait que la connaissance rationnelle s'insinue dans le cours de la vie affective constitue le meilleur remède dont nous disposons pour nous protéger des inconvénients associés à celle-ci, parce qu'il permet « que nous en pâtissions moins » (*ut ab iisdem minus patiat*). Spinoza ne dit pas que ce remède nous permet d'espérer une guérison absolue, qui consisterait en ce que nous ne pâtirions plus du tout du fait de nos affects : car doit de toutes façons subsister dans ceux-ci un résidu d'inintelligibilité qui résiste à nos efforts de compréhension, et fait que ceux-ci peuvent seulement faire l'objet d'une appréhension rationnelle, claire et

1. Ce concept avait été introduit, dans ce sens, dans le scolie 1 de la proposition 37 et dans le chapitre 25 de l'appendice de la partie IV de l'Éthique.

distincte, « sinon absolument, tout au moins en partie » (*si non absolute, ex parte saltem*). Le scolie de la proposition 20 reviendra sur cette limitation, en expliquant que, dans le cadre spécifique de cette thérapeutique de l'affectivité, nous devons surtout nous efforcer de déplacer et d'inverser le rapport entre passivité et activité, de manière à déterminer des seuils progressifs intermédiaires entre un état d'asservissement maximal et un état de libération optimal, ce qui suppose, comme nous l'avions remarqué dès le départ, que nous renoncions à mettre complètement fin à notre aliénation pour nous installer dans une forme de liberté aussi abstraite qu'elle serait définitivement parfaite. A cet égard, il faut surtout remarquer l'insistance de Spinoza à souligner ce qui est effectivement en notre pouvoir, et, plus précisément, ce qui est communément « au pouvoir de chacun » (*unumquemque potestatem habere*). En ramenant le projet libérateur sur le terrain du possible, Spinoza fait du même coup comprendre que l'affectivité, qui est une dimension parfaitement naturelle, et même la plus naturelle de toutes, de notre fonctionnement psychique, n'a rien en soi qui doive nous inquiéter sur le fond : elle n'est nocive que par ses excès incontrôlés ; et c'est là précisément qu'intervient la connaissance rationnelle, en y introduisant un élément de mesure qui fait « qu'elles ne peuvent avoir de l'excès » (*excessum habere nequeant*). Or cette révélation possède un effet curatif, parce qu'elle est calmante, apaisante : en se réappropriant la maîtrise de ses affects, de chacun de ses affects, et en en détaillant le plus possible la connaissance, de manière à trouver en ceux-ci, si on peut dire, matière à penser, « elle trouve un plein apaisement » (*plane acquiescit*). Or cet effet d'« apaisement » (*acquiescentia*), sur lequel Spinoza reviendra à plusieurs occasions par la suite, relève lui-même d'un affect, qui a la particularité d'être directement issu du fonctionnement de la connaissance rationnelle, ce qui le protège au départ contre tout risque de dérèglement. Ainsi affectivité et rationalité, loin d'être irréductiblement opposées, peuvent parfaitement être associées, et participer ensemble à la mise en valeur de la puissance naturelle propre à notre régime mental : telle est la leçon principale qui se dégage de ce passage.

Propositions 5, 6, 7, 8, 9 et 10

Selon Spinoza, le projet libératoire n'a de chances d'aboutir que s'il respecte les conditions fixées par la puissance naturelle de l'âme. Dans le groupe de propositions que nous allons envisager à présent, cette problématique de la puissance donne lieu à la mise en place d'une échelle des intensités affectives, en rapport avec les figures du pâtir et de l'agir qui viennent d'être distinguées, de manière à les situer les unes par rapport aux autres et à dégager entre elles les conditions d'un passage progressif. Qu'est-ce qui fait que nous pâtissons plus ou moins d'un affect, en sorte que celui-ci place l'âme dans un rapport inverse d'activité, l'âme étant, nous l'avons vu, d'autant moins active qu'elle pâtit davantage et réciproquement ? Cette tentative d'évaluation répond à l'exigence d'une meilleure connaissance rationnelle de nos affects introduite dans les propositions précédentes, et débouche, dans le scolie de la proposition 10, sur la détermination d'une véritable règle de vie.

Les propositions 5 et 6 fixent les deux pôles extrêmes de cette série intensive, en caractérisant les états par lesquels l'âme se trouve en situation de passivité maximale (proposition 5), et d'activité optimale (proposition 6). D'après l'énoncé de ces deux propositions, le premier cas est celui dans lequel « nous imaginons » (*imaginamur*), le second étant à l'inverse celui dans lequel « l'âme comprend » (*mens intelligit*). Imaginer, c'est former des idées qui sont toutes inadéquates, dans des conditions où l'âme semble privée de la maîtrise de ses propres productions, qui sont soumises à une logique fondamentalement aliénante, ainsi que cela a été longuement expliqué dans le *de Mente* et dans le *de Servitute*. Comprendre, à l'inverse, c'est penser adéquatement, de manière telle que l'âme, en même temps qu'elle connaît, se connaît elle-même comme cause des idées par lesquelles elle connaît ce qu'elle connaît, ce qui lui restitue toute l'envergure active de sa puissance. Ainsi sont installés deux cas de figure opposés, qui se présentent d'emblée comme les termes d'une alternative : d'un côté l'imagination asservit l'âme en

l'empêchant de développer la plénitude de sa puissance, de l'autre la connaissance vraie la libère en lui permettant de se réapproprier les formes de sa manifestation et d'en faire des expressions de sa nature essentielle. La question est alors posée de savoir comment s'opère le passage entre ces deux états limites, étant bien clair, ainsi que cela a déjà été souligné à plusieurs reprises, qu'il n'est pas permis d'installer entre eux une rupture absolue qui les séparerait abstraitement l'un de l'autre, comme si l'âme pouvait être complètement dépossédée de son caractère actif, ce qui n'est pensable que si elle est elle-même détruite, ou comme si elle pouvait cesser définitivement d'être passive, ce qui supposerait qu'elle parvienne à une intelligence totale de ses propres opérations et qu'elle voie directement celles-ci comme elles se produisent dans l'idée de Dieu, ou intellect infini, ce qui semble excéder la puissance de l'âme humaine.

Or, bien loin de s'en tenir à une telle opposition abstraite, qu'il récuse dans son principe, Spinoza explique ici que, pour effectuer le passage de la servitude à la liberté, donc de la passivité à l'activité, il est indispensable de s'appuyer sur le fonctionnement de l'imagination, et en quelque sorte d'en jouer, au lieu de chercher naïvement, et maladroitemment, à le contrer, ce qui ne pourrait déboucher que sur des déceptions et des échecs, voire des catastrophes. C'est cette leçon qui est dégagée au début du scolie de la proposition 6 : « D'autant plus cette connaissance, que sans doute les choses sont nécessaires, est tournée vers la considération des choses singulières, que nous imaginons plus distinctement et avec davantage d'énergie, d'autant plus grande est la puissance de l'âme sur les affects » (*quo haec cognitio quod scilicet res necessariae sint magis circa res singulares quas distinctius et magis vivide imaginamur versatur, eo haec mentis in affectus potentia major est*). De cette formule se dégage immédiatement l'idée, surprenante à première vue, selon laquelle le renforcement de la puissance de l'âme, au lieu de s'opérer au détriment de l'imagination, suppose au contraire son perfectionnement, dans le cadre d'une procédure tendancielle, ici évoquée à travers l'énoncé canonique dont nous avons déjà vu la figure se mettre en place dans le corollaire de la proposition 3 : « D'autant plus

(*quo magis*)... d'autant plus grande est la puissance (*eo major est potentia*)... »

Telle est donc la solution au dilemme de la servitude et de la liberté, qui résulte de ce que celui-ci est interprété relativement ou relationnellement en termes de passivité et d'activité : elle repose sur la distinction entre plusieurs manières d'imaginer donnant lieu à une évaluation comparée des formes de l'imagination, ce qui fait apparaître que le fait d'imaginer ne constitue pas définitivement, et en tout cas pas uniment, pour l'âme humaine, un symptôme d'impuissance et un facteur d'asservissement. D'une part il y a le cas, envisagé par la proposition 5, dans lequel « nous imaginons simplement » (*simpliciter imaginamur*) ; d'autre part il y a celui, évoqué par la formule du scolie de la proposition 6, dans lequel « nous imaginons plus distinctement et avec davantage d'énergie » (*distinctius et magis vivide imaginamur*). Et entre les deux sont implicitement affirmés un progrès, une amélioration, concernant la puissance d'imaginer qui est de toutes façons consubstantielle à l'âme humaine : de telle manière que cette puissance, qui est ainsi puissance au sens propre du terme, bien loin d'être disqualifiée en bloc comme une fonction aliénante, fait l'objet d'une revalorisation qui permet de lui assigner, sous certaines conditions, un rôle positif dans le déroulement du processus de libération.

Qu'est-ce qu'imaginer simplement, nous serions tentés de dire bêtement et stupidement ? C'est, explique la démonstration de la proposition 5, « imaginer une certaine chose comme libre » (*rem aliquam ut liberam imaginari*), entendons : c'est la voir comme si elle était dégagee des liens naturels de nécessité qui l'inscrivent à la place qui lui revient dans l'ordre global défini par la nature des choses, puisque, selon la démonstration de la proposition 49 du *de Affectibus*, « la chose, dont nous imaginons qu'elle est libre doit être perçue par elle-même et sans les autres » (*res quam liberam esse imaginamur debet per se absque aliis percipi*). C'est donc se représenter cette chose comme si, dans sa réalité particulière, elle existait toute seule et par elle-même, au lieu d'être soumise à l'enchaînement causal nécessaire décrit dans la proposition 28 du *de Deo* : alors « nous ignorons les causes par lesquelles elle

a été elle-même déterminée à agir » (*causa a quibus ipsa ad agendum determinata fuit ignoramus*), c'est-à-dire à produire les effets qui relèvent d'elle en tant que cause. C'est donc la considérer comme une cause libre, sur le modèle de cette chose absolue qu'est la substance : en clair, la diviniser, ou encore, pourrions-nous dire, la fétichiser. Cette manière idiote de voir les choses, qui repose sur l'ignorance de leurs causes, est manifestement erronée : elle constitue même, comme le rappelle la référence au scolie de la proposition 35 du *de Mente*, le principe de toute « fausseté » (*falsitas*).

Or une telle représentation, démontre Spinoza dans la proposition 5, coïncide avec le déclenchement d'un affect, qui, en tant qu'affect secondaire, doit nécessairement être un dérivé de l'amour et de la haine, et qui, « toutes choses égales, est le plus grand de tous » (*ceteris paribus, omnium est maximus*). La grandeur ainsi attribuée à l'affect mesure proprement sa force, au sens où nous avons appris à parler, dès le *de Servitute*, des « forces des affects » (*affectuum vires*) : nous savons que ces forces, essentiellement aliénantes, paraissent s'exercer sur l'âme de l'extérieur, comme si elles avaient leur principe dans des choses indépendantes, ayant complètement valeur en elles-mêmes, et imaginativement constituées en objets d'amour ou de haine, ainsi que le nourrisson et l'ivrogne, dont l'imagination prend les formes les plus élémentaires qui soient, se représentent le lait ou le vin. C'est-à-dire que ces choses sur lesquelles nous fixons occasionnellement nos affects, sans du tout connaître les causes de cette fixation, attisent notre désir avec une intensité maximale, en raison précisément de l'ignorance dans laquelle nous nous trouvons des mécanismes qui ont déclenché ce désir, mécanismes qui ne s'expliquent certainement pas à partir de la seule nature de ces choses. Au contraire, lorsqu'il s'agit de choses que nous considérons comme nécessaires, parce que nous les connaissons par leurs causes, nous sommes naturellement empêchés d'en faire des absolus, ce qui signifie concrètement que nous y tenons moins, dans la mesure où nous en relativisons la réalité : alors, comme cela a été expliqué dans les propositions précédentes, la connaissance rationnelle des causes donne les moyens d'une meilleure maîtrise de nos affects,

tout simplement parce que ceux-ci ne paraissent plus agir sur nous comme s'il s'agissait de forces indépendantes sur lesquelles nous n'aurions en conséquence aucun pouvoir. Par ailleurs cet affect, qui est associé à la représentation d'une chose comme nécessaire, doit lui-même, quoiqu'il soit moins obsédant que celui qui dérive de la représentation d'une chose comme libre, retenir davantage l'attention que celui qui dérive de la représentation d'une chose comme possible ou comme contingente, qui est le plus faible de tous, selon l'échelle des intensités affectives mise en place dans le *de Servitute* à la proposition 11 duquel il est ici fait référence.

La situation qui vient d'être décrite, qui est déterminée par la manière dont nous imaginons immédiatement les choses sans même y faire attention, sans y penser, est celle dans laquelle l'âme pâtit le plus du fait de ses affects, dont elle est l'esclave. Comment diminuer, sinon effacer complètement, cette sujétion ? En cessant, autant que possible, de nous représenter les choses comme libres du fait que nous les imaginons simplement, et en nous efforçant au contraire de les comprendre comme nécessaires : c'est ce qu'explique, symétriquement à la thèse développée dans la proposition précédente dont elle est déduite, la proposition 6, qui en elle-même ne présente pas de difficultés particulières. Mais cela signifie-t-il qu'il faille pour cela cesser complètement et définitivement d'imaginer ? C'est précisément pour écarter cette solution extrême que le scolie qui accompagne cette proposition introduit, en alternative à la précédente, la perspective d'une sorte d'*ars imaginandi* débouchant sur une autre manière d'imaginer, en progrès par rapport à la précédente du point de vue même de l'intellect : celle-ci consiste, ainsi que nous l'avons déjà indiqué, à imaginer « plus distinctement et avec davantage d'énergie ». Les caractères qui indiquent la forme plus élaborée, moins grossière, de cette nouvelle façon d'imaginer, parfaitement compatible avec le fait de comprendre les choses comme nécessaires, retiennent d'emblée l'attention. Il s'agit non pas d'imaginer moins, mais au contraire d'insuffler à cette activité une plus grande énergie, c'est-à-dire d'y appliquer davantage notre puissance mentale, en la pratiquant de manière moins distraite et

inattentive, c'est-à-dire moins mécanique. Alors, indique Spinoza sans y insister, nous imaginons aussi plus distinctement : par un surprenant transfert de vocabulaire, est ici appliqué à l'imagination un trait, la distinction, qui traditionnellement spécifie la connaissance vraie, puisque celle-ci est précisément définie par le fait qu'elle procède par idées claires et distinctes¹. Cela signifie qu'il est parfaitement possible d'imaginer intelligemment, et non plus simplement ou bêtement, et ainsi de récupérer une plus grande maîtrise sur nos affects qui cessent de nous échapper du fait que, sur le plan même de l'imagination, ils ne sont plus rapportés à des choses considérées comme libres.

Cette analyse est illustrée, dans le scolie de la proposition 6, par deux exemples. D'une part, explique Spinoza, nous pouvons par le raisonnement atténuer le chagrin occasionné par la perte d'un être cher, en replaçant cette disparition dans un contexte plus général, où elle cesse d'apparaître comme un événement isolé et marqué en quelque sorte au sceau de l'absolu, parce qu'elle est rapportée à des causes qui lui restituent une part d'intelligibilité et la rendent ainsi plus supportable. De même l'irritation spontanée provoquée par l'agitation des enfants est calmée dès lors que nous réfléchissons et prêtons attention au fait que ce sont des enfants, qu'ils ne peuvent se comporter comme le feraient des adultes en raison de leur nature imparfaite et inachevée d'enfants², et que d'ailleurs leur conduite va s'améliorer, etc. Or ces démarches relèvent encore de l'imagination qui devient réfléchie parce qu'elle est éduquée par le raisonnement, et ainsi exercée à replacer les choses qu'elle imagine dans un contexte de nécessité : et en même temps que l'âme est ainsi libérée de ses obsessions et de ses

1. Dans la proposition 53 du *de Affectibus* avait déjà été évoquée la possibilité « d'imaginer plus distinctement soi et sa puissance d'agir » (*se suamque agendi potentiam distinctius imaginari*), dans le contexte d'une expansion des activités de l'âme qui la rend de plus en plus joyeuse.

2. Le thème de l'enfance revient fréquemment dans l'*Éthique*, avec une connotation qui est généralement négative : pour Spinoza l'enfance est un état imparfait, qu'il n'est possible de caractériser que par défaut, au mieux comme une sorte de mal nécessaire.

craintes, sont progressivement dépassionnés les affects associés à ses représentations qui sont de moins en moins aliénantes. Ceci signifie bien qu'il faut renoncer à installer entre le fait d'imaginer et celui de raisonner une alternative abstraite : il est parfaitement possible d'être raisonnable, ou moins déraisonnable, en imaginant.

La proposition 7 considère une autre façon de sérier les affects et d'en graduer les formes selon qu'ils correspondent à un état de plus grande passivité ou activité. Elle distingue les affects qui, parce qu'ils « tirent leur origine de la raison ou sont excités par elle » (*ex ratione oriuntur vel excitantur*), se rapportent à des choses qui, dans tous les cas, sont nécessairement considérées comme présentes, et ceux qui se rapportent à des choses pouvant au contraire être considérées comme absentes, parce que leur existence dépend de causes extérieures, en rapport avec des affections du corps qui sont elles-mêmes liées à ses rencontres occasionnelles avec les corps extérieurs¹. Le scolie de la proposition 4 avait déjà évoqué la possibilité que des comportements affectifs, appétits ou désirs, « soient excités ou engendrés par des idées adéquates » : c'est cette hypothèse qui est reprise ici, dans une perspective tendant à l'harmonisation des figures de l'affectivité et des formes de la connaissance rationnelle, puisque celles-ci peuvent s'associer et se combiner dans la constitution de séquences communes. Un tel affect, qu'on peut dire rationnel, se distingue de tous les autres par le fait que « nécessairement il se rapporte aux propriétés communes des choses » (*refertur necessario ad communes rerum proprietates*) ; or ces propriétés ne peuvent par définition être considérées comme accidentelles, et liées à l'existence de telle ou telle chose particulière : leur valeur générale confère ainsi à l'affect qui leur est associé une sorte de stabilité et de permanence, à l'opposé de la fra-

1. C'est ainsi que la proposition 8 est interprétée dans la démonstration de la proposition 11 : la « grandeur » d'un affect se mesure au fait que « elle occupe davantage l'âme » (*mentem magis occupat*), c'est-à-dire à la fois qu'elle y remplit une plus grande place et retient davantage son attention.

gilité et de la précarité propres aux affects inconstants qui sont liés à la présence ou à l'absence de choses extérieures. Il en résulte qu'un tel affect doit à la longue, « à condition que l'on tienne compte du temps » (*si ratio temporis habeatur*), imposer « de plus en plus » (*magis magisque*) sa règle à tous les autres, selon la logique de la *mutatio* introduite avec l'axiome 1. Est ici manifestement exploitée la partie finale de l'énoncé de la proposition 5 : le fait que nous nous représentons une chose comme nécessaire est naturellement associé à un affect qui, s'il est moins fort que celui qui correspond à la stupide représentation d'une chose comme libre, est aussi plus fort que celui qui est associé à la représentation d'une chose comme possible ou contingente, et dont l'existence est en permanence exposée à être niée.

Nous voyons ainsi comment un affect rationnel peut devenir un facteur d'équilibre interne de l'âme, dont les mouvements sont régulés, et du même coup modérés, du fait qu'ils cessent d'être tirés entre la représentation accablante de choses dont la fatalité s'imposerait à elle de manière absolue, parce qu'elle semble ne répondre à aucune cause assignable, et celle de choses qui l'ennuient par leur caractère accidentel, lié au fait qu'elles relèvent de causes extérieures qui peuvent faire, selon les circonstances, qu'elles soient ou ne soient pas : or il est clair que ce sont les mêmes choses et les mêmes événements que nous considérons spontanément comme « libres », c'est-à-dire que nous traitons comme des absolus, et qui, à l'opposé, si nous y réfléchissons un peu attentivement, sont susceptibles d'être relativisés, de manière telle qu'ils nous touchent le moins, la condition de cette conversion se trouvant dans la connaissance rationnelle et dans les affects spécifiques que celle-ci développe. Les scolies des propositions 10 et 20 insisteront à nouveau, en référence à cette proposition 7, sur le rôle stabilisateur imparté à un tel affect tirant son origine de la raison, rôle qui avait déjà été illustré par les deux exemples introduits dans le scolie de la proposition 6.

Il est surtout remarquable que, dans la démonstration de la proposition 7, Spinoza continue à associer ces affects rationnels produits

par la raison au fonctionnement de l'imagination. Il dit en effet des propriétés communes des choses, « que nous considérons toujours comme présentes » (*quas semper ut praesentes contemplamur*), que « nous les imaginons toujours de la même manière » (*semper eodem modo imaginamur*). C'est donc bien la perspective d'une amélioration des formes et des pratiques de l'imagination, évoquée dans le scolie de la proposition 6, qui est ici reprise. En apprenant à considérer des choses dont la présence est immuable parce qu'elle est déterminée par des causes nécessaires, choses qui ne peuvent en conséquence être connues qu'à travers des idées adéquates, nous ne renonçons pas, du moins d'emblée, à imaginer ces choses, mais nous introduisons progressivement de l'ordre et de la réflexion dans la manière dont nous les imaginons. Et ainsi la leçon de cette proposition rejoint celle des précédentes : le premier remède aux affects consiste, non pas à imaginer moins, mais à imaginer mieux, en mettant en place des mécanismes de régulation interne qui stabilisent le fonctionnement de l'imagination et en réduisent progressivement les effets les plus nocifs.

L'idée directrice de tout ce développement est donc la suivante : il faut jouer sur les rapports de forces qui commandent l'évolution de notre régime mental, suivant la double logique de la *mutatio* et de la *potentia* indiquée dans les axiomes préalables. Pour maîtriser les effets perturbants de l'affectivité, il n'y a d'autre solution que de faire intervenir d'autres affects que leur nature, c'est-à-dire leur cause, empêche d'être des facteurs d'aliénation, et de renforcer l'influence de ces affects, de manière à les amener progressivement à prendre le contrôle de l'ensemble de notre vie affective. Or qu'est-ce qui détermine leur marge d'influence ? C'est, nous venons de le dire, la nature de leur cause : à partir de là seulement il est possible de mesurer leur capacité d'intervention, ou leur crédibilité. Les propositions 8 et 9 expliquent en conséquence que l'importance d'un affect, c'est-à-dire la place qu'il occupe dans l'âme et l'intérêt qui lui correspond, importance qui dépend de l'envergure de sa cause, est par là même susceptible d'une

sorte de décompte graduel. Un affect qui est excité par l'intervention simultanée de plusieurs causes est plus important, et en quelque sorte plus puissant, qu'un affect déclenché par une seule cause, qui doit être une cause singulière (proposition 8). Un tel affect rend l'âme plus active, ce qui du même coup limite les effets négatifs de l'aliénation passionnelle (proposition 9).

Demandons-nous d'abord ce que sont ces affects qui sont déclenchés par plusieurs causes à la fois, et non par une seule. Ce sont manifestement les affects rationnels dont le concept a été introduit dans la proposition 7. Ceux-ci se rapportent, non à telle ou telle chose considérée une fois pour toutes dans sa particularité, mais aux propriétés communes des choses, qui, par définition concernent plus d'une chose à la fois, et ne peuvent être imaginées simplement, mais doivent être imaginées avec davantage de distinction, ce qui conduit à les imaginer toujours de la même manière : comme celle de la proposition 6, la démonstration de la proposition 9 fait ainsi référence à la proposition 48 du *de Affectibus* (selon laquelle l'amour ou la haine que nous portons à une personne sont diminués dès lors que nous imaginons que la joie ou la tristesse qui y sont associées n'ont pas pour cause cette seule personne). Au lieu de nous exciter à la représentation de choses que nous imaginons simplement, dans leur singularité extrême, comme si elles existaient à l'état libre, de manière complètement indépendante, à la manière de l'ivrogne obsédé par sa bouteille qui finit par ne plus rien voir d'autre au monde, nous pouvons nous préoccuper de réalités moins étriquées, et dont le concept rassemble plusieurs choses à la fois. C'est ce que nous faisons par exemple lorsque nous remplaçons un événement isolé dans son contexte, ou lorsque nous en cherchons les raisons générales, ce qui nous ramène aux deux exemples développés dans le scolie de la proposition 6. Très concrètement, il s'agit de voir les choses de plus loin, en prenant par rapport à elles un certain recul, sans se laisser attirer et engluier par ce que leur réalité comporte de particulier, voire d'exceptionnel : la très forte impression que nous font certaines choses ou certaines personnes singulières, confrontée à l'effet mental provoqué par la représentation de réalités

plus complexes dépendant du concours de plusieurs causes, se distingue néanmoins, à niveau d'intérêt égal, par le fait qu'elle installe l'âme dans un état tendanciellement passif, alors que la seconde va au contraire dans le sens d'une plus grande activité.

Là est le meilleur remède aux affects : il consiste à développer notre vie affective dans le sens d'un élargissement, d'un enrichissement progressif de ses préoccupations, de ses investissements objectifs et généralement de ses intérêts fondamentaux. Au lieu de nous attacher à une seule chose ou à un seul type de choses, ou de personnes, essayons d'aimer plus de choses à la fois, de replacer les objets sur lesquels nous fixons nos affects dans une perspective plus vaste où ces objets sont eux-mêmes en rapport, non avec des causes occasionnelles, mais avec des causes générales, exprimant le concours de plusieurs causes, ce qui nous rend du même coup moins sensibles aux à-coups provoqués par des événements singuliers, dépendants des rencontres occasionnelles de notre corps avec les corps extérieurs. Comme nous le verrons à partir de la proposition 11, est ainsi amorcée une dynamique tendancielle qui renforce l'activité de l'âme, et rend ainsi l'âme elle-même plus forte, plus solide, plus résistante : et au terme de ce processus, qui suit la règle imposée par la *ratio temporis*, il y a, nous le verrons pour finir, l'affect dont l'envergure est la plus large, parce qu'elle rassemble tous les intérêts imaginables, et cet affect est par là même susceptible d'occuper tout le champ de notre vie affective : l'*amor erga Deum* nous porte à aimer d'amour la réalité tout entière et non telle ou telle de ses parties composantes.

Les démonstrations des propositions 8 et 9, qui s'appuient toutes les deux sur la référence à la proposition 7 du *de Affectibus*, se situent ainsi dans le prolongement de la doctrine du *conatus*. En expliquant que l'importance d'un affect dépend de la puissance de sa cause qui, selon la logique de la puissance énoncée dans l'axiome 2, permet d'en effectuer la mesure objective, Spinoza, en même temps qu'il dote chaque affect d'un *conatus* propre, impliquant la tendance à persévérer indéfiniment dans son être et à produire la totalité des effets dont il est susceptible en tant que cause, indique les moyens d'une réappropriation des affects par l'âme, qui en est elle-même la cause, et de leur intégration au *conatus* qui

la définit essentiellement : que nos affects cessent d'avoir une valeur séparée, comme s'ils existaient par eux-mêmes, et du même coup, au lieu de faire obstacle à notre activité mentale, en engageant celle-ci dans le sens d'une restriction de sa puissance, ils collaboreront puissamment à cette activité qui s'effectuera dans le sens d'une totalisation et d'une globalisation de nos affects. En ouvrant le champ de l'imagination, en l'orientant vers la considération de choses d'intérêt général, au lieu de le laisser à l'état rétréci où il se trouve spontanément, nous en réorienterons les productions dans le sens d'une véritable activité de pensée, qui est la forme d'expression par excellence de notre puissance mentale, et la condition première d'un libre exercice de celle-ci.

Par cette stratégie concertée, l'âme est mise sur la voie d'une complète réorganisation de son fonctionnement, allant dans le sens d'un renforcement de son activité, puisque sont progressivement écartés les obstacles qui freinent cette activité. Sont ainsi installées les procédures d'une libération mentale conduisant l'âme vers des formes d'expression maximale de sa puissance propre, qui est la puissance de penser. C'est ce qu'explique la démonstration de la proposition 10, en renvoyant aux propositions 26, 27 et 30 du *de Servitute*, où avait été déterminé ce qui constitue le bien de l'âme, à savoir le développement de sa faculté intellectuelle de compréhension, qui lui permet de produire en tant que cause la totalité des effets qui dépendent de sa nature, c'est-à-dire de former de plus en plus d'idées adéquates, donc de comprendre de plus en plus de choses. Et par là aussi, les affects contraires à cette activité, parce qu'ils en empêchent le complet épanouissement, apparaissent comme « mauvais » (*mali*), ou comme des maux, en un sens quasi médical de cette expression : une âme qui ne pense pas, ou qui ne pense pas assez, parce qu'elle pense au minimum de ses potentialités intellectuelles, est une âme malade, qu'il faut soigner, en éliminant par une systématique *emendatio* les gênes qui entravent son activité ; or c'est précisément dans ce sens qu'interviennent curativement les remèdes aux affects qui viennent d'être indiqués, en s'attaquant aux causes de la passivité de notre régime mental.

Une fois supprimées ces entraves, plus aucune limitation ne s'oppose à l'épanouissement de l'âme, c'est-à-dire à la pleine expression de son *conatus* propre, qui peut alors aller jusqu'au bout de sa trajectoire. C'est pourquoi la démonstration de la proposition 10 fait aussi référence aux deux passages du *de Mente*, le second scolie de la proposition 40 et le scolie de la proposition 47, dans lesquels avait été énigmatiquement introduite la notion d'un troisième genre de connaissance correspondant au suprême effort dont l'âme humaine est capable. Cette notion sera reprise et exploitée par la suite, dans l'ultime développement du *de Libertate* qui commence à la proposition 21 : il sera temps alors de montrer jusqu'où l'âme, une fois guérie des maux dont elle pâtit du fait du dérèglement de la vie affective, peut aller dans l'expansion de sa puissance intellectuelle, en s'élevant par la pratique de la science intuitive à l'expérience de l'*amor intellectualis Dei* qui marque le point le plus élevé vers lequel tend le projet libérateur.

Toutefois nous n'en sommes pas encore là, et c'est ce qu'indique aussi à sa manière la proposition 10, qui reprend certains enseignements de la proposition 4. En effet, dans ce qui précède, ont été principalement mis en avant les moyens nécessaires à la guérison de l'âme, à savoir les règles d'un véritable *ars imaginandi*, qui conduisent peu à peu celle-ci d'un régime de plus grande passivité vers un régime de plus grande activité. Or cette thérapeutique, qui concerne au premier chef l'âme et ses représentations, semble faire abstraction de la vie du corps. Mais, comme l'avait dès le départ affirmé la proposition 1, il n'est pas permis d'oublier le corps, qui de toutes façons reste présent à l'horizon de ces démarches où l'âme fonctionne d'abord en tant qu'idée du corps, principalement sur le mode de l'imagination et en se soumettant à la règle du temps. C'est pourquoi il ne suffit pas que l'âme affine ses affects, en s'exerçant à imaginer les objets sur lesquels elle les fixe de façon moins simple, donc plus intelligente, de manière à introduire de plus en plus de rationalité dans le déroulement de sa vie affective. Encore faut-il que le corps ne reste pas à la traîne de ce mouvement, mais l'accompagne dans son effort. En d'autres termes,

les pratiques qui viennent d'être décrites doivent également le concerner.

Tel est proprement l'objet de la proposition 10, qui affirme, simultanément au pouvoir qu'a l'âme d'enchaîner systématiquement ses représentations et ses affects, l'existence d'un pouvoir d'ordonner et d'enchaîner les affections du corps « selon un ordre allant dans le sens de l'intellect » (*secundum ordinem ad intellectum*)¹ : il est à noter que cette dernière expression est reprise dans le scolie de la proposition 10, appliquée cette fois aux affects de l'âme ; elle indique clairement que c'est d'un même mouvement que la vie de l'âme et celle du corps sont progressivement rationalisées, et par là aussi engagées dans le sens d'une plus grande activité. Il y a, peut-on dire, une intelligence du corps qui introduit dans le fonctionnement de celui-ci des éléments régularisateurs et stabilisateurs, sous la forme d'une sorte d'hygiène qui, comparablement au régime appliqué à l'âme, exerce celui-ci à voir plus large, à ne pas se laisser impressionner au coup par coup par une seule chose à la fois, à ne plus s'affoler au hasard des occasions et des rencontres : par exemple en contrôlant le sursaut, qui fait mal, provoqué par le cri d'un enfant, immédiatement associé au fait qu'on imagine librement la cause de l'affect corrélatif à ce mouvement du corps. De manière générale, il s'agit de donner au corps des habitudes de vie régulières, qui le prémunissent contre les chocs provoqués par ses contacts avec d'autres corps, et lui restituent, avec une plus grande aisance, une plus grande liberté d'allure, la pleine disposition de ses propres facultés physiques : c'est cette idée qui sera reprise, tout à la fin du *de Libertate*, dans la proposition 39 où Spinoza reviendra à nouveau sur cette notion d'un « corps apte à un plus grand nombre de choses » (*corpus aptum ad plurima*). La guérison de l'âme est inséparable

1. Cette simultanéité donne sa forme à l'énoncé de cette proposition : « pendant que... dans le même temps... » (*quamdiu...tamdiu...*). Est ainsi indiquée, selon l'enseignement qui s'était dégagé de la proposition 1, la stricte correspondance et concordance qui passe « au cordeau » (*ad amussim*) entre les événements de l'âme et ceux du corps.

de cette attention permanente portée au corps et à ses besoins, dont le « sujet » n'est autre que le corps lui-même : comme l'explique le début du scolie de la proposition 10, les soins donnés au corps aident l'âme à se protéger contre les mauvais affects.

Tous ces enseignements sont résumés dans le long scolie suivant la proposition 10, qui expose la nécessité d'adopter une « droite règle de vie ou des principes assurés d'existence » (*recta vivendi ratio seu certa vitae dogmata*), en forme de « précepte rationnel » (*rationis praescriptum*), de telle manière que ces normes soient constamment prêtes à être appliquées dans tous les cas, et nous prémunissent contre les surprises de l'existence quotidienne, « lors même que nous ne sommes pas parvenus à une connaissance parfaite de nos affects » (*quamdiu nostrorum affectuum perfectam cognitionem non habemus*). On peut au premier abord être étonné par le caractère prescriptif que revêt l'énoncé de cette règle : mais il se justifie par le fait que celle-ci, au lieu d'être présentée comme une loi formelle dont l'obligation s'imposerait immédiatement, de manière nécessairement abstraite, est associée à un ensemble de conduites concrètes, c'est-à-dire à un usage dont elle est à la fois la condition et le résultat, dans le contexte défini par les deux principes de la *mutatio* et de la *potentia*.

La manière la plus simple d'intérioriser cette règle de vie est de la « confier à la mémoire » (*memoriae mandare*), « de telle manière que notre imagination en soit largement affectée » (*ut sic nostra imaginatio iisdem late afficiatur*), c'est-à-dire en nous y habituant peu à peu : comme nous le voyons, c'est toujours par l'intermédiaire de l'imagination, et par un usage attentif de celle-ci, qui nous permet, par une sorte de mécanisme mental appuyé sur un montage de représentations d'origines diverses, de tenir les préceptes précédents « toujours à disposition » (*semper in promptu*)¹, qu'il est possible d'introduire peu à peu de la régularité, de la constance, dans notre mode de vie, aussi bien corporel que mental.

1. Cette expression réapparaît à trois reprises dans le début du scolie.

Alors nous serons moins frappés par les aspects négatifs de la réalité, et en particulier nous serons moins heurtés par les « torts » (*injuria*) que nous font les autres hommes, parce que, ayant réfléchi à leur caractère commun et ordinaire, et ayant ainsi appris à les replacer dans les rapports de nécessité dont ils relèvent, nous aurons cessé de les considérer en eux-mêmes comme des sortes d'absolus : en d'autres termes, au lieu d'imaginer ceux-ci simplement, nous nous serons accoutumés à les imaginer plus distinctement et avec davantage d'énergie. Et nous serons par là même protégés de la tentation nuisible, foncièrement passionnelle, de répondre à un mal par un mal, et nous entreprendrons au contraire de vaincre par la « générosité » (*generositas*) les maux dont nous accable la vie quotidienne, en poursuivant comme but principal le « suprême apaisement de l'esprit¹ » (*summa animi acquiescentia*). Car le précepte auquel nous avons soumis l'ensemble de notre conduite coïncide avec « la règle de notre intérêt véritable qui n'est rien d'autre que le bien résultant d'une amitié mutuelle et de la société commune » (*ratio nostri veri utilis, ac etiam boni quod ex mutua amicitia et communi societate sequitur*), qui nous pousse à éviter par tous les moyens de vains conflits. En règle générale, nous chercherons partout à voir « le bon côté des choses » (*illa quae in unaquaque re bona sunt*), de manière à éliminer les motifs de tristesse et de crainte qui spontanément nous accablent.

Evidemment, ces objectifs sont idéaux, et Spinoza insiste sur le fait que leur réalisation ne peut être que conditionnelle et relative, en tout cas progressive. C'est seulement à la longue, au prix de nombreux efforts et d'approximations, et non sans être nous-mêmes arrêtés par les hésitations liées au phénomène de la *fluctuatio animi*, que nous parviendrons à rééquilibrer le régime de nos représentations usuelles, de

1. Nous rencontrons ici l'une des rares occurrences dans l'Éthique du terme *animus*, que nous pourrions rendre par « état d'âme » ou « caractère ». Par ailleurs nous retrouvons aussi dans cette formule la référence à l'idée d'*acquiescentia* (sérénité ou apaisement), qui constitue l'un des thèmes conducteurs du *de Libertate* et même de toute l'Éthique.

manière à orienter celui-ci dans le sens d'une plus grande activité de l'âme. Par ce moyen nous comprendrons qu'il y a un bon usage de tous nos affects, ou presque, dans la mesure où, en nous aidant des mécanismes de l'imagination, nous parviendrons à les associer à des conceptions positives qui nous donnent du plaisir et non de la peine : Spinoza prend l'exemple de la « gloire » (*gloria*), dont le désir est parfaitement naturel, et ne doit être réprimé que lorsqu'il devient abusif et se transforme en « ambition » (*ambitio*). Cette lucide indulgence nous permet de vivre en paix avec nous-mêmes et avec autrui, sans illusions, sans regrets et sans mensonges : ce qui n'est pas le cas de « ceux qui sont impuissants en esprit » (*qui animo impotentes sunt*), et pour cette raison se font peur à eux-mêmes, n'acceptent pas de paraître pour ce qu'ils sont, refusent leur propre nature au moment même où ils en suivent les plus mauvais penchants, et, sur le mode de la dénégation, dénoncent cette nature en la projetant sur celle des autres qu'ils condamnent hypocritement.

C'est donc une perspective de compromis, privilégiant les figures de l'acceptation sur celles du refus, qui est ici suggérée : au lieu de nous lamenter sur nous-mêmes et sur les autres, comme pourrait le faire, poussé par l'envie et par la rancune, un amant éconduit, et de voir partout le mal, il faut parvenir à ce que toute notre conduite soit inspirée par l'amour de la liberté et par la joie de l'esprit qui naît de la vraie connaissance des affects. Surtout il faut que nous évitions au maximum de « considérer les vices des hommes, de dénigrer les hommes et de nous réjouir d'une fausse apparence de liberté » (*hominum vitia contemplari hominesque obtrectare et falsa libertatis specie gaudere*). En bref, il faut éliminer les obsessions attachées à des représentations sans contenu ou dont le contenu serait seulement négatif. Et pour encourager cette entreprise, dans un esprit de conciliation bien conforme à son orientation fondamentale, qui va dans le sens de l'activité et de la joie, Spinoza conclut l'exposé de cette règle de vie, dont l'application pourrait paraître autrement assez ardue, de la manière suivante : « Et celui qui observera celle-ci avec soin, et ce n'est pas si difficile, et s'y efforcera, pourra dans un bref laps de temps diriger la

plupart de ses actions suivant le commandement de la raison (*ex rationis imperio*). » Encore une fois, c'est le caractère tendanciel du processus libérateur, toujours ici soumis à la règle du temps, qui est ici souligné.

2 | L'AMOUR ENVERS DIEU (propositions 11 à 20)

La règle de vie qui vient d'être énoncée est tendancielle et progressive dans son principe : elle n'a manifestement pas sa fin en elle-même, comme s'il s'agissait d'observer formellement une loi ; mais, formée dans l'usage, elle n'atteint sa pleine signification qu'à travers les résultats sur lesquels débouche sa mise en œuvre. Quels effets produit-elle concrètement ? Selon la logique des moyens qu'elle exploite, qui unifient les procédures de l'imagination au lieu de les laisser s'appliquer de manière incohérente, ces effets doivent tous aller dans le sens d'un élargissement de notre activité psychique, peu à peu délivrée des limitations auxquelles l'assujettissent les sollicitations des événements particuliers, de manière à développer sur ses propres opérations une perspective de plus en plus générale, donc rationnelle. Or, à terme, au-delà des améliorations et des satisfactions ponctuelles que procure cet art de vivre intelligemment, mieux équilibré et plus régulier que celui que nous adoptons communément, ceci nous conduit aussi de plus en plus loin dans l'appréhension que nous avons des choses, des autres et de nous-mêmes, jusqu'au point où nous accédons à une vision globale de ceux-ci, coïncidant avec une parfaite maîtrise de notre vie affective, état que Spinoza désigne à l'aide de la formule « amour envers Dieu » (*amor erga Deum*). Ce processus graduel qui, d'un simple régime d'existence, dont l'observation constitue seulement une étape sur la voie de la libération et non la forme définitive de celle-ci, dégage progressivement les conditions d'une authentique expérience religieuse, aux limites des exigences propres à la « vie présente », donne son

objet à l'ensemble des propositions 11 à 20 qui prolongent et poursuivent la dynamique tendancielle déjà amorcée dans les propositions 1 à 10 du *de Libertate*.

Propositions 11, 12 et 13

Ces propositions peuvent être lues ensemble en raison d'un aspect particulier de leur formulation avec lequel nous sommes déjà familiers. Toutes trois mettent en évidence, sous forme de corrélations nécessaires, les conditions du développement d'un processus : « plus nombreuses sont... d'autant plus souvent... et davantage... » (*quo ad plures...*, *eo frequentior...*, *et magis...*, proposition 11); « plus facilement celles... que celles... » (*facilius quae...*, *quam alii...*, proposition 12); « plus nombreuses sont..., plus souvent... » (*quo pluribus...*, *eo saepius...*, proposition 13). D'autre part, ces propositions se rapportent à un objet commun, désigné par le terme « image » (*imago*, propositions 11 et 13) ou « images de choses » (*imagines rerum*, proposition 12), auquel elles appliquent ce principe dynamique et progressif d'évaluation et de modification.

Rappelons que la notion d'image de chose avait été introduite de la manière suivante dans le scolie de la proposition 17 du *de Mente* : « Par la suite, pour maintenir les termes en usage, nous appellerons images de choses les affections du corps humain dont les idées représentent les corps extérieurs comme nous étant présents, encore qu'elles ne rapportent pas telles quelles les figures des choses »; et, pour illustrer cette définition, le scolie de la proposition suivante (*E*, II, proposition 18 scolie) avait introduit l'exemple des signes du langage qui associent entre elles dans l'usage, par le moyen de l'habitude, plusieurs sortes d'images de choses, celles qui correspondent à la sonorité des mots et celles qui ont été directement associées au contact de leur objet, sans qu'il soit permis d'affirmer une quelconque ressemblance entre ces complexes représentatifs, d'une part, et les réalités que ceux-ci désignent et les idées qui correspondent à ces réalités, d'autre part. Sont donc ici en jeu les mécanismes, simultanément corporels et

mentaux, de la perception et de la mémoire, que Spinoza avait distingués, toujours dans le *de Mente*, de ceux de la connaissance, en expliquant que l'idée vraie n'est pas une image ou une représentation, au sens usuel du terme, de l'objet auquel elle se rapporte, image évoquant ou imitant librement cet objet à la manière d'une copie ou d'un signe, mais consiste en la stricte reproduction mentale des rapports de nécessité qui produisent effectivement cet objet dans la réalité. C'est pourquoi, selon Spinoza, les images de choses sont des affections du corps humain¹, et plus généralement des affects², qui, dans leur complexité inextricable en apparence, de fait ne représentent qu'eux-mêmes, alors même que les idées auxquelles ils sont associés nous donnent l'illusion d'une connaissance réelle des choses auxquelles ils se rapportent.

C'est donc à certaines propriétés de l'imagination que s'intéresse le groupe de propositions que nous considérons. Selon la perspective déjà développée par les propositions 5 et 6, qui avaient introduit la distinction entre plusieurs régimes de fonctionnement de l'imagination, un régime faible, dans lequel ce fonctionnement correspond à une moindre activité mentale, et un régime fort, dans lequel cette activité tend au contraire vers un maximum d'intensité, il s'agit à présent de mieux comprendre comment s'opère tendanciellement le passage de l'un à l'autre. Ceci signifie que, pas davantage que les idées vraies, les images de choses et les représentations ou les affects qui leur correspondent ne sont, du moins dans tous les cas, comme des peintures muettes tracées à la surface d'un tableau : mais, sous certaines conditions, elles peuvent, expliquent les propositions 11 et 13, avoir plus ou moins de vivacité, de force ou d'énergie (*vigere*³), c'est-à-dire avoir

1. Cf la précision donnée dans l'énoncé de la proposition 14 du *de Libertate* : « Les affections du corps humain ou les images de choses » (*corporis affectiones seu imagines rerum*). Or ces affections doivent elles-mêmes correspondre à des affections simultanées de l'âme, qui sont les idées de ces affections : ces idées sont ainsi les expressions mentales de ces affections, et non des choses dont elles sont les images.

2. Cf la formule qui apparaît dans la démonstration de la proposition 11 du *de Libertate* : « l'image ou l'affect » (*imago seu affectus*).

3. Ce terme apparaît dans les énoncés des propositions 11 et 13.

tendance à réapparaître avec une plus ou moins grande fréquence (*sae-pius*¹), et donc aussi avoir une plus grande valeur affective, au sens où la proposition 8 avait déjà appris à mesurer l'importance d'un affect. Cette importance, qui détermine la grandeur de l'affect, correspond à l'intérêt que l'âme lui consacre : littéralement, il « occupe l'âme davantage » (*mentem magis occupat*), c'est-à-dire qu'il retient davantage son attention, ce qui s'explique par le fait qu'il coïncide de sa part avec un plus haut degré d'activité dans lequel elle trouve davantage à s'investir.

Qu'est-ce qui fait qu'un affect intéresse l'âme davantage ? Nous le savons déjà par la proposition 8 : c'est qu'il est excité, non par une seule cause, mais par plusieurs à la fois, « que l'âme considère toutes ensemble en vertu de cet affect même » (*quas omnes mens ex ipso affectu simul contemplatur*, démonstration de la proposition 11). Or, excité par plusieurs causes à la fois, un tel affect se rapporte à la représentation de plusieurs choses dont il rassemble simultanément les images, ce qui mobilise une plus grande activité de l'âme, et exige de sa part une plus grande attention, coïncidant aussi avec un investissement affectif plus développé. Mais quels sont ces affects qui l'emportent sur les autres en fréquence et en intensité du fait que leur détermination causale est plus riche, leur base plus large ? Ce sont les affects rationnels dont nous avons déjà parlé, qui, au lieu de se rapporter à la considération de telle ou telle chose en particulier, concernent les propriétés communes des choses appréhendées globalement, celles-ci étant susceptibles d'une connaissance claire et distincte : ces affects, qui intéressent plus directement l'activité pensante de l'âme, possèdent aussi une précision et une ductilité, disons une finesse, une distinction, qui les rend plus maniables, plus directement exploitables, de telle manière que les images auxquelles ils correspondent peuvent « plus facilement » (*facilius*) être jointes aux autres images de choses qui se présentent à nous. Ceci s'explique par le fait que ces représentations peuvent être mieux assimilées

1. *Ibid.*

et mémorisées, parce qu'elles connectent entre elles davantage d'images de choses, comme l'explique, en référence à la proposition 18 du *de Mente*, où avaient précisément été analysés les mécanismes de la mémoire, la proposition 13¹. Ainsi, l'*ars imaginandi* dont les règles viennent d'être exposées perfectionne notre régime mental dont il améliore l'aisance et l'habileté, et simultanément il oriente l'âme dans le sens d'un enrichissement et d'un renforcement de ses investissements affectifs : les affects auxquels elle se consacre, au lieu de la concerner superficiellement et allusivement, comme si, ne lui appartenant pas vraiment, ils ne faisaient que la traverser incidemment, de manière fantomatique et sans suite, l'occupent davantage, parce qu'elle les maîtrise mieux et parce qu'ils requièrent de sa part une contribution plus active, une plus grande présence d'esprit, à la mesure de l'ordre qui préside à leur formation. L'âme s'identifie plus complètement à ces affects, dans lesquels elle se retrouve en quelque sorte, puisque leurs forces s'intègrent à sa propre force : sur ces affects elle a une plus grande prise, et ils la font passer à un régime de fonctionnement quantitativement et qualitativement plus élevé.

Proposition 14

La dynamique de l'imagination ainsi amorcée conduit l'âme à considérer de plus en plus de choses à la fois, et lui apprend à attacher à ses représentations des affects qui sont aussi plus importants, parce que leur fréquence et leur intensité entraîne l'âme à s'investir davantage dans leur élaboration et dans leur exploitation. Ceci l'amène jusqu'au point où, au terme de ce processus dynamique, elle considère à la fois un maximum de choses, en associant entre elles toutes les images de choses possibles : alors elle est en mesure de rapporter tout

1. Il faut traduire l'énoncé de la proposition 13 de la manière suivante : « D'autant plus une image quelconque est jointe à d'autres (images), d'autant plus souvent elle manifeste de vigueur. »

ce qui lui arrive, en tant qu'elle est idée d'un corps, à l'idée de Dieu, c'est-à-dire à l'idée de tout ce qui existe par la seule nécessité de sa nature. Ce qui est une autre manière de dire qu'elle s'habitue, en s'appuyant sur l'exercice de l'imagination, à rapporter les incidents de la vie courante aux lois générales de la nature, et ainsi à voir les choses d'un point de vue qui n'est plus particulier et accidentel mais global et nécessaire. L'âme s'accoutume donc progressivement à admettre que « tout ce qui est est en Dieu, et rien sans Dieu ne peut être ni être conçu » (*quicquid est in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest*), comme cela avait été démontré, par des voies purement rationnelles, dans la proposition 15 du *De Deo*. Elle s'assimile, et en quelque sorte s'incorpore, au lieu de lui conserver le caractère d'une conception théorique abstraite, l'idée selon laquelle rien d'autre que Dieu, c'est-à-dire la nature des choses considérée dans la totalité de son envergure, n'a de réalité en soi et par soi, et elle fait ainsi de cette idée un schème concret d'existence, qui en unifie les aspects au lieu de les laisser dispersés comme des accidents : c'est-à-dire qu'elle donne à ceux-ci un sens. Et par là l'âme elle-même devient active au plus haut point. Or, explique encore la proposition 14 du *de Libertate*, cela n'est pas un vœu pieux, mais l'âme « a parfaitement les moyens » (*efficere potest*) d'y parvenir : l'effort requis par une telle entreprise, loin d'excéder les possibilités de l'âme humaine, et d'en forcer le naturel, obéit à une logique de développement, qui a été amorcée dans les propositions précédentes en s'appuyant sur la prise en compte des mécanismes de l'imagination, logique parfaitement conforme à sa tendance naturelle, à son *conatus*, qui l'engage à exploiter au maximum sa puissance d'être et d'agir.

Propositions 15 et 16

Cette manière large de voir les choses, en les replaçant dans un contexte global, loin d'être désengagée, comme le serait une connaissance purement théorique, nous intéresse en profondeur. Ceci se

traduit par le fait qu'elle développe un affect spécifique, qui est organiquement lié au fait de comprendre clairement et distinctement soi et ses propres affects. Cette thèse est démontrée à partir de la proposition 53 du *de Affectibus*, qui avait envisagé le cas où l'âme est amenée à « imaginer plus distinctement soi et sa puissance d'agir » (*se suamque agendi potentiam distinctius imaginari*) : or le fait de se considérer comme active en replaçant son activité dans cette perspective expansive ne peut que la remplir d'un sentiment croissant d'exaltation. De la même façon, l'âme qui associe tout ce qui lui arrive à l'idée de Dieu, dans le sens d'une acceptation raisonnée de ces événements auxquels elle reconnaît une signification du moment qu'elle se les représente comme nécessaires, « est joyeuse » (*laetatur*), et ceci de plus en plus : le fait de se mettre au clair avec elle-même, et d'y voir aussi plus clair en ce qui concerne les événements extérieurs, loin de la laisser indifférente, lui procure une satisfaction grandissante, qui coïncide avec le développement de sa propre activité. Spinoza prend soin de souligner ici, comme il l'avait fait déjà dans la proposition 53 du *de Affectibus*, le caractère tendanciel de ce processus, exprimé à travers la formule canonique « d'autant plus..., d'autant plus... » (*eo magis...quo magis...*).

Mais ce n'est pas tout. Cette satisfaction intense par laquelle l'âme jouit de soi-même et de l'expansion de sa propre puissance d'agir, liée à l'élargissement de son point de vue sur la réalité, est proprement un affect primaire. Or, explique encore Spinoza, le développement tendanciel de cet affect débouche naturellement sur la production d'un affect secondaire, qui « joint » le sentiment précédent à la représentation d'une cause extérieure, selon la définition de l'amour donnée dans le *de Affectibus* (définition 6) : et c'est Dieu qui donne ici contenu à cette représentation, de telle manière que, placée dans ces conditions, l'âme « aime Dieu » (*Deum amat*). Le fait que, dans la formation de cet affect, Dieu se voie assigner la position d'une cause extérieure, c'est-à-dire d'une chose à côté ou au-dessus des autres, surprend au premier abord. Mais il s'explique parfaitement par la nature tendancielle de cet affect, dont les bases restent imaginaires, même si son développement graduel conduit l'âme vers une compréhension de plus en plus

complète de soi et de la réalité. La représentation de Dieu qui se forme dans de telles conditions appréhende son objet comme l'aboutissement, le dernier maillon d'une chaîne progressive, au fil de laquelle la considération du tout se substitue peu à peu, par passage graduel, à celle des éléments particuliers de la réalité qu'elle permet de synthétiser : à mesure que s'enrichit le contenu d'une telle représentation, la forme de celle-ci demeure inchangée, et c'est précisément ce qui, dans le cadre d'un tel processus, amène à envisager Dieu lui-même, d'un point de vue manifestement imaginaire, comme un élément de la réalité, ou comme l'élément de tous ses éléments, dans des conditions essentiellement différentes de celles qui ont été par ailleurs assignées à une connaissance rationnelle de Dieu, et qui ont été exposées complètement dans le *de Deo*. Ce qui intéresse ici Spinoza, ce n'est pas de savoir ce que Dieu est, mais de comprendre comment l'âme arrive concrètement à une représentation de Dieu qui s'intègre au mouvement de sa vie affective : or si, entre le concept rationnel de Dieu, qui identifie celui-ci à la réalité complètement « en soi » de la substance, et la représentation imaginaire qui lui assigne la position d'une cause extérieure il y a une certaine convergence, comme vient de le confirmer, dans la démonstration de la proposition 14, la référence à la proposition 15 du *de Deo*, il est clair qu'il s'agit de deux modes de pensée distincts, que les conditions de leur production rend aussi incomparables.

A partir de là il est possible de mieux cerner la notion qui est introduite dans la proposition 16 et qui donne sa signification à tout ce premier développement du *de Libertate* : « l'amour envers Dieu » (*amor erga Deum*). La formule assez contournée employée par Spinoza s'explique d'abord par le rejet de la formule qui aurait paru la plus naturelle : l'amour de Dieu (*amor Dei*). Or ce choix se comprend parfaitement, et s'inscrit dans la logique de ce qui a été précédemment démontré, au sujet de Dieu dans le *de Deo*, et au sujet de la nature de l'amour dans le *de Affectibus*. L'amour, affect secondaire, est le résultat d'une fixation objectale du désir, lui-même issu du *conatus* qui est l'expression naturelle de la puissance de l'âme : les représentations qui

l'accompagnent sont structurées nécessairement par la relation sujet/objet, spontanément interprétée comme une relation en extériorité, qui maintient séparés le sujet de l'affect et l'objet sur lequel celui-ci se fixe¹ : par un tel affect, l'âme sort d'elle-même, du monde intime et privé de ses affects primaires, pour s'intéresser, au dehors, à d'autres objets, qu'elle cherche à s'approprier parce qu'ils lui font défaut, au lieu de définir positivement sa propre nature. Ainsi c'est dans le contexte de ce qu'on peut appeler une culture de l'absence et du manque que l'amour se forme, comme rapport désirant à une chose extérieure prenant la forme de l'objet du désir. Aimer Dieu, en ce sens précis du terme « aimer », ce ne peut être l'aimer tel qu'il est en lui-même, car une compréhension rationnelle de sa nature interdit précisément de le constituer dans la forme d'une réalité extérieure avec laquelle l'âme entreprendrait seulement un rapport objectal, maintenant cette réalité dans une distance absolue par rapport à elle : au point de vue de Spinoza, toutes les théologies de la transcendance, qui font de Dieu, non seulement un autre, mais l'Autre par excellence, c'est-à-dire le tout autre, portent le poids de cette méprise, qui pervertit sur le fond la nature essentielle de Dieu, et interdit d'en saisir le caractère rationnel et nécessaire, puisque celui-ci ne comporte rien d'extrinsèque et doit être saisi de l'intérieur tel qu'il se produit lui-même en lui-même. C'est pourquoi l'amour que l'âme porte à Dieu, au terme de l'entreprise de perfectionnement décrite dans la première partie du *de Libertate*, n'est pas issu du mouvement démonstratif de la connaissance rationnelle, mais est atteint au prix d'une procédure extensive, d'allure non pas déductive mais inductive, qui, sans quitter le terrain de l'imagination et de l'expérience, finit par intégrer la représentation de toutes les causes extérieures dans celle d'une cause unique, vers laquelle l'âme oriente progressivement toutes ses préoccupations affectives, dans une perspective qui, jusqu'au bout, reste celle de l'amour envers

1. C'est pourquoi, littéralement, cet affect est éprouvé par un sujet « envers » (*erga*) un objet, ce qui marque le caractère univoque de cette relation, qui se développe du sujet vers l'objet.

une chose, même si cette chose est une chose immuable et éternelle, de telle façon que cet amour prend ainsi la forme caractéristique de l'*amor erga Deum*.

A l'opposé d'une connaissance théorique abstraite, cet amour, « joint à toutes les affections du corps qui toutes contribuent à l'attiser » (*unctus omnibus corporis affectionibus quibus omnibus fovetur*, démonstration de la proposition 16), tire sa substance des multiples images de choses qu'il regroupe en une unique image vers laquelle convergent tous les élans affectifs de l'âme. Cette convergence, même si elle ne s'établit pas à partir de procédures démonstratives, a une valeur tendancielle rationnelle, dans la mesure où elle introduit de l'ordre dans notre vie psychique, qu'elle régularise progressivement en dirigeant tous ses mouvements vers un unique but préférable à tous les autres parce qu'il en réalise la synthèse harmonieuse, et fait rentrer tous les aspects isolés de la réalité dans une même perspective générale qui permet de les relier entre eux : le sentiment particulièrement chaleureux¹ dans lequel elle s'incarne effectue concrètement, sur le plan de l'expérience vécue, la jonction entre le fait d'imaginer et celui de comprendre, et aide du même coup à surmonter l'opposition de l'affectif et du rationnel. C'est précisément sur la base de cette réconciliation que se développe la première tentative d'une libération de l'âme exposée dans les propositions 1 à 20 du *de Libertate*.

Selon la proposition 16, « cet amour envers Dieu doit occuper l'âme au plus haut point » (*hic erga Deum amor mentem maxime occupare debet*), c'est-à-dire qu'il développe dans l'âme un intérêt affectif dont l'intensité est maximale. Est réutilisée ici la formule « occuper l'âme » (*mentem occupare*) qui avait été introduite dans la proposition 11 : elle doit être entendue littéralement, au sens où on est occupé à quelque chose qui retient l'attention au degré requis par cette occupation, qui, du même coup, désigne aussi la place assignée, l'importance reconnue

1. Le verbe *fovere*, qui est utilisé dans la démonstration de la proposition 16, signifie littéralement « échauffer », « attiser ».

à cet intérêt. Dans le cas de l'amour envers Dieu, cette importance est maximale, dans la mesure où un tel affect, le plus grand de tous au sens de la proposition 8, non seulement doit avoir le pas sur tous les autres, mais aussi leur confère une signification globale puisqu'il en effectue la synthèse et de cette manière ouvre au maximum le champ d'activité de l'âme, qu'ainsi il « occupe » au plus haut point. Il est à noter que cet intérêt, par sa nature même, est dépouillé des caractères accidentels propres à une simple éventualité : il est nécessaire, c'est-à-dire qu'une fois éveillé, il s'impose de lui-même, dans des conditions telles que sa prééminence est au-dessus de toute contestation possible.

Propositions 17, 18 et 19

Il s'agit à présent de préciser les caractères propres de cet affect, le plus « important » de tous, dont la mise en place vient d'être effectuée de manière telle qu'il paraît émerger du mouvement de la vie affective de l'âme auquel il donne un terme à la fois nécessaire et idéal.

D'abord il faut essayer de mieux comprendre la nature de l'objet sur lequel se fixe, en tant qu'affect secondaire, l'amour envers Dieu. Cet objet est Dieu en tant qu'il est l'être qui se tient au-dessus et à part de tous les autres, puisque toutes les images de choses peuvent lui être rattachées et trouver en lui une sorte de point de référence absolu vers lequel elles paraissent converger. Qu'est-ce qui distingue cet être de tous les autres ? C'est le fait, explique la proposition 17, qu'il est « dépourvu de passions » (*expers passionum*), et ne peut éprouver de joie ou de tristesse, ce qui a pour conséquence qu'il échappe à la logique tendancielle de l'affectivité qui déploie celle-ci entre un seuil minimal et un seuil maximal d'activité. On peut tout de suite remarquer que cette détermination est négative : elle fait comprendre, non ce que Dieu est, en tant qu'il est objet d'amour, mais ce qu'il n'est pas, parce qu'il ne peut pas l'être : aussi bien le fait qu'il soit appréhendé comme un objet, sur lequel se fixent tous les désirs de l'âme, appelle une telle caractérisation négative, qui le constitue, vis-à-vis du sujet

désirant, comme l'autre ou le tout autre, parce qu'il est lui-même, apparemment, sans désir. Cette image, car il s'agit indiscutablement d'une image, d'un être littéralement impassible, parce que comme un pur objet du désir il se tient à l'écart du jeu ordinaire des passions, est parfaitement en accord avec la procédure qui a permis de la dégager à partir des tendances intrinsèques propres au mouvement de la vie affective.

Mais nous avons ici affaire à une image rationnelle, qui recoupe, au moins sur certains points, la détermination du concept de Dieu telle qu'elle est effectuée, sur de tout autres bases, par l'intellect. C'est ce que fait apparaître la démonstration de la proposition 17, qui fait référence à certains passages significatifs du *de Deo* et du *de Mente*. En donnant à toutes les images de choses un point de référence absolu, l'idée de Dieu confère à celles-ci une valeur de nécessité, qui les soustrait à l'indécision et à l'indétermination propres aux aléas de la vie affective : c'est comme si, par l'opération d'une sorte de négation de la négation, elle ouvrait une perspective de vérité au point de vue de laquelle toutes les idées de choses apparaissent comme adéquates, c'est-à-dire comme de pures déterminations mentales inscrites à leur place dans l'ordre même de la pensée ; or cette perspective est précisément celle qui avait été développée dans la proposition 32 du *de Mente*, donc dans le contexte de la détermination des productions psychiques à partir de la nature de l'âme telle qu'elle avait été déduite des lois mêmes de la substance pensante. En d'autres termes, lorsque l'âme, qui est issue de l'ordre divin de la pensée, revient à Dieu par une sorte de mouvement inverse, qui emprunte à l'imagination et à l'affectivité son impulsion première, elle le retrouve tel qu'en lui-même, garant de toutes les vérités auxquelles il fournit un appui indestructible, exempt de risques de confusion : aimer Dieu, au sens précis de l'amour envers Dieu, c'est s'installer dans un régime mental de vérité qui dissipe la possibilité même de l'erreur ; c'est voir clair en soi et pour tout ce qui concerne les événements extérieurs, d'un point de vue complètement dépassionné, qui tire sa légitimité de la représentation d'un Dieu qui ne connaît pas le doute parce qu'il est inaltérablement véracé. Ce Dieu

est par là même immuable, soustrait par principe à la perspective de variation et de changement qui relativiserait la perfection de sa nature, comme l'avait précisément établi le corollaire 2 de la proposition 20 du *de Deo*, dans le contexte de la déduction des propres de Dieu à partir de sa nature substantielle.

Ceci permet de comprendre jusqu'où va, mais aussi où s'arrête, la convergence entre la représentation foncièrement imaginaire de Dieu, telle qu'elle est issue du mouvement d'intensification de la vie affective qui a conduit celle-ci jusqu'à cet amour envers Dieu, et le concept rationnel de Dieu qui comprend celui-ci à partir de ce qui en détermine nécessairement la nature : cette convergence concerne certains propres, véracité et inaltérabilité, de la nature divine, qu'elle appréhende elle-même en conséquence à partir de ses propres, selon une procédure interprétative remontant des effets vers leur cause, et non cette nature elle-même, qu'elle doit ignorer dans son essence causale qui se dérobe nécessairement à un tel type d'appréhension. C'est donc une sorte de *Deus absconditus*, radicalement transcendant, qui donne son objet à l'affect majeur que constitue l'amour envers Dieu, par lequel l'âme tend de toutes les forces de son désir vers un but qui, précisément parce qu'il se présente à elle comme un but, ne se laisse saisir par elle que relativement, d'une manière qui ne peut être que partiellement rationnelle et laisse subsister un résidu d'inintelligibilité impossible à résorber dans un tel contexte. Comme on le voit l'effort d'une réconciliation de l'affectif et du rationnel auquel se consacre ici Spinoza ne débouche pas, tout au moins pas encore, sur une pure et simple identification de leurs démarches, ici unifiées concrètement sur la base d'une différence qui paraît ne pouvoir être définitivement réduite.

Le corollaire de la proposition 17 tire les leçons de cette détermination négative, donc nécessairement partielle, de la nature divine. Un Dieu inébranlable et véracé, parce que dépourvu de passions, qui règle les mouvements de l'affectivité parce que lui-même il échappe à leur jeu, est, comme nous l'avons déjà indiqué, un pur objet de désir, qui ne peut lui-même se mettre en position de sujet désirant. Libre par rapport aux

affects primaires de joie et de tristesse, qui introduiraient dans sa nature une possibilité de modification et donc de relative imperfection, il doit l'être *a fortiori* par rapport aux affects secondaires de l'amour et de la haine : il est par définition exclu qu'il fixe des affects qu'il n'a pas sur quelque cause extérieure dont l'existence limiterait sa propre nature. Cette lointaine réserve d'un être souverainement indifférent et impénétrable, qui « à proprement parler n'aime ni n'a personne en haine » (*proprie loquendo neminem amat neque odio habet*), n'est manifestement pas un trait psychologique pouvant être attribué à une personne, car ce Dieu vers la représentation duquel nous fait tendre un emploi intelligent de notre puissance d'imaginer et d'aimer n'a plus rien d'un sujet personnel : il échappe ainsi à nos critères ordinaires d'évaluation. Alors que les formes spontanées de l'imagination, celles qui consistent dans le fait d'imaginer simplement, amènent les hommes à projeter leurs passions sur un être suprême, auquel ils attribuent des fins du même type que celles qu'ils poursuivent dans leur vie ordinaire, car ils n'ont d'autre moyen pour avoir une idée de la nature de ce Dieu que d'en juger d'après la leur propre et d'en faire ainsi une espèce de « très grand sujet », auquel ils attribuent la concupiscence et la volonté, voire même l'intelligence, ainsi que Spinoza l'avait expliqué en particulier dans l'appendice du *de Deo*, un usage raisonné de cette même imagination conduit à appréhender un Dieu lui-même libre par rapport à tout affect et à tout désir, donc tout à l'opposé de l'image que les hommes se font d'eux-mêmes. Mais il faut bien voir que ce Dieu qui n'a plus rien d'humain reste encore pensé comme tel à partir de l'homme, au prix d'une élimination et d'un rejet des caractères de l'humanité ordinaire, qui font ainsi l'objet d'une sorte de dénégation.

L'amour que nous portons à un tel être est lui-même d'un type particulier : il porte en soi, du fait de la référence qu'il comporte à l'idée de Dieu, un élément de nécessité qui le rend, à la mesure de son objet, inaltérable (proposition 18) ; il n'est pas exposé à la *fluctuatio animi* qui pourrait le convertir en tristesse (corollaire de la proposition 18) ; il exerce une action positive sur toutes nos passions tristes

qu'il convertit en affects actifs (scolie de la proposition 18) ; son élan, qui l'emporte irrésistiblement vers l'avant sans aucun espoir de retour, est complètement désintéressé (proposition 19).

Selon la proposition 18, « nul ne peut avoir Dieu en haine » (*nemo potest Deum odio habere*). En effet, l'amour envers Dieu est un affect entièrement positif et actif, qui envahit l'âme d'une joie sans mélange : le sentiment de bienveillance universelle auquel il correspond nous fait voir, comme on dit, la vie en rose ; l'idée de Dieu ne peut donc être associée à un sentiment de tristesse, ce qui signifie aussi que Dieu, une fois que son idée s'est présentée dans l'âme, ne peut être objet de haine, mais seulement d'amour. Cette démonstration fait intervenir la référence aux propositions 46 et 47 du *de Mente*, qui avaient développé une conception de la connaissance adéquate en tant que celle-ci se rapporte à l'idée de Dieu de laquelle elle tire sa perfection. Ceci nous conduit bien loin, apparemment, de l'imagination, dont les productions comportent nécessairement une relative imperfection. Toutefois il faut se rappeler que, dès la proposition 14 du *de Libertate*, il avait été fait mention de cette « idée de Dieu qui est en nous » (*idea Dei quae in nobis est*, démonstration de la proposition 18), à laquelle toutes nos autres images de choses peuvent être jointes, ce qui développe dans l'âme un affect tendanciellement actif dont l'élan s'impose irrésistiblement. La référence à l'idée de Dieu n'implique donc pas une rupture définitive avec les procédures progressives, soumises à la règle du temps, qui entraînent l'âme de plus en plus loin dans son appréhension de la réalité et de soi-même. Notre amour envers Dieu n'a pas la propriété magique de nous faire entrer une fois pour toutes dans un ordre de perfection, et en particulier de connaissance parfaite, ayant coupé définitivement toute relation avec les conditions de la vie concrète, qu'il pénètre au contraire de l'intérieur de manière à lui insuffler la force d'aller jusqu'au bout de sa dynamique de développement. Aussi bien la présence en nous de l'idée de Dieu ne se ramène pas à une connaissance ponctuelle qui aurait Dieu seul pour objet et traiterait celui-ci en conséquence, de manière séparée, comme une réalité particulière existant à part de toutes les autres :

la proposition 46 du *de Mente* avait expliqué que cette idée de Dieu, qui illumine tout notre pouvoir de connaître, est enveloppée de fait dans chacune de nos idées, et non seulement d'ailleurs dans nos idées vraies, auxquelles sans exception elle confère leur signification adéquate ; et le scolie de la proposition 47 en avait conclu que « l'essence infinie de Dieu et son éternité sont connues de tous » (*Dei infinitam essentiam ejusque aeternitatem omnibus esse notam*), ce qui veut bien dire que l'idée de Dieu, qui ne se ramène pas dans son fond à une seule idée, n'est pas réservée à la connaissance théorique de quelque-uns, mais constitue l'élément commun à l'intérieur duquel se développent toutes nos idées, toutes nos représentations et toutes nos expériences.

En expliquant que, en raison de la présence mentale de l'idée de Dieu, nul ne peut avoir Dieu en haine, la proposition 18 n'indique donc pas cette présence d'un point de vue qui serait statique parce qu'il se ramènerait à la connaissance de la seule idée de Dieu considérée en particulier, mais elle met l'accent, d'un point de vue dynamique, sur l'irréversibilité du mouvement affectif associé à cette idée qui, à partir du moment où elle introduit de l'ordre dans notre régime psychique, rend l'âme de plus en plus active et contente. Le corollaire associé à cette proposition 18 souligne les conséquences de cette irréversibilité : une fois engagée dans ce mouvement affectif qui coïncide avec l'exaltation de sa propre puissance, l'âme ne peut interrompre ce mouvement, ni *a fortiori* l'inverser en un mouvement de sens contraire, mais doit chercher à aller toujours plus loin dans l'exploration des possibilités ainsi ouvertes à son développement : et ainsi « l'amour en Dieu ne peut se renverser en haine » (*amor erga Deum in odium verti nequit*), puisque la joie sans mélange dont il est fait est pure de tout élément négatif et donc de tout rapport à la tristesse, quelle que puisse être la cause de celle-ci.

Ceci a encore pour conséquence, explique le scolie de la proposition 18, que tous nos sentiments sans exception sont transfigurés par cet affect uniment positif qu'est l'amour envers Dieu. Celui-ci nous fait comprendre que la tristesse, qui n'a aucune réalité en soi, aucune cause positive, ne comporte rien en droit qui doive nous rendre tristes, et ainsi,

« elle cesse d'être tristesse » (*desinit esse tristitia*). En rapportant à l'idée de Dieu les images de choses qui, occasionnellement, nous rendent tristes, parce qu'elles nous gênent, nous sommes du même coup délivrés de cette tristesse qui a perdu sa raison d'être, et « nous nous réjouissons » (*laetamur*), parce que nous comprenons que cette tristesse n'a aucun caractère absolu, ne répond à aucune fatalité intrinsèque qui pourrait détourner de son cours, et renverser en un sentiment de haine, le mouvement d'expansion psychique suscité par la présence de l'idée de Dieu et par le fait que nous lui associons toutes nos autres représentations.

Enfin la proposition 19 dégage un ultime caractère de cet affect à tous points de vue extraordinaire qu'est l'amour envers Dieu : il est complètement désintéressé, parce que, et cette idée sera reprise tout à la fin du *de Libertate*, dans la proposition 42, les bénéfices que cet affect apporte à l'âme, qui consistent dans l'accroissement de sa puissance, coïncident absolument avec son propre exercice. Cette proposition est démontrée par l'absurde, pour mieux souligner ce que l'hypothèse inverse d'un amour intéressé, spéculant, à tous les sens du terme, sur un retour d'affection venant de Dieu lui-même, comporte d'exorbitant et d'inacceptable : prétendre être aimé de Dieu en récompense de l'amour qu'on lui porte, ce serait constituer idéalement Dieu en sujet désirant, le placer en position d'aimer quelqu'un, et de ce fait même introduire une limitation, un élément de détermination négative, dans sa propre nature, ce qui est en complète contradiction avec le principe à partir duquel se développe l'amour envers Dieu, principe qui invalide d'emblée une telle éventualité. C'est pourquoi, dans l'énoncé de cette proposition 19, Spinoza affirme que celui qui est engagé dans l'expérience affective de l'amour envers Dieu « ne peut pas » (*non potest*), et non pas ne doit pas, « faire effort pour que Dieu l'aime lui-même en retour » (*conari ut Deus ipsum contra amet*) : il ne le peut pas au sens d'une impossibilité qui est à la fois physique et logique, et non en celui d'une interdiction qui contrecarrerait après coup une aspiration dont le mouvement aurait déjà été amorcé ; en effet une telle prétention est éradiquée dans son principe. Ceci signifie concrètement

qu'il ne peut venir à l'esprit de celui dont l'âme est progressivement envahie par le sentiment exaltant que lui procure l'amour envers Dieu que ce sentiment pourrait comporter un élément de réciprocité donnant lui-même lieu à un calcul, jouant amour contre amour, et même, au terme d'une évaluation manifestement intéressée, tant d'amour contre tant d'amour. Est du même coup rompue la logique infernale décrite dans le *de Affectibus*, et en particulier dans la proposition 33 de celui-ci : « lorsque nous aimons une chose semblable à nous, nous nous efforçons, autant que nous le pouvons, de faire que celle-ci nous aime en retour », ce qui introduit inévitablement dans cet affect un élément de conflit, qui l'expose au risque de la *fluctuatio animi* et à terme le renverse dans le sentiment opposé de la haine. Mais cette ambivalence affective n'a cours que dans le cas où nous portons notre amour sur une chose semblable à nous : or l'amour envers Dieu, outre qu'il ne se fixe pas sur une seule chose particulière à laquelle nous conférerions illusoirement une valeur en elle-même, est indissociable, les propositions précédentes viennent de l'établir, du sentiment d'une insurmontable incommensurabilité entre Lui et nous, qui suspend de ce fait toute perspective d'un commerce amoureux de personne à personne. Cet inévitable renoncement, qui est imposé par la nature même de l'amour envers Dieu, est antérieur à tout raisonnement concerté et ne relève pas fondamentalement d'un choix conscient : il est d'emblée conforme à l'élan affectif, enraciné au plus profond de notre vie psychique, qui nous porte irrésistiblement vers un tel amour en nous dégageant de la considération des intérêts particuliers quels qu'ils soient ; et, en dépit de son caractère intelligible, propre à un affect rationnel, il n'est pas complètement sans rapport avec l'attachement que l'âme la plus naïve peut porter à une idole intouchable et muette, qu'elle adore en se dévouant absolument à elle, sans rien en attendre en retour. Pour illustrer cette forme d'attachement, on peut encore penser au *Deus absconditus* de la théologie janséniste, dont il n'y a plus rien à espérer ni à attendre, puisque sa grâce infinie a tout disposé une fois pour toutes, sans possibilité de modifications qui altèreraient la perfection de son œuvre.

Proposition 20

Cette proposition doit être détachée des précédentes, parce qu'elle dégage un ultime caractère de l'amour envers Dieu, caractère à tous égards exceptionnel, en rapport avec un aspect de la vie psychique que les réflexions antérieures n'avaient guère mis en valeur : sa dimension, non seulement individuelle, mais inter-individuelle et collective. La permanence inaltérable à laquelle parvient cet affect de l'amour envers Dieu, qui stabilise l'ensemble de notre régime mental, le protège contre tout risque de dégradation : et en particulier, en raison de celle-ci, « il ne peut être corrompu par un affect d'envie ou de jalousie », qui en altèrerait la pureté ; on retrouve ici souligné et aiguisé l'esprit de générosité propre à la règle de vie exposée dans le scolie de la proposition 10. En effet nous venons de voir que l'amour envers Dieu délivre l'âme des faux espoirs et des fausses attentes liés à la réciprocité imaginaire des sujets désirants qui, projetant leurs affects les uns dans les autres, s'exposent ainsi, et de plus en plus, à entrer en conflit entre eux et avec eux-mêmes. Du même coup il libère un sentiment associatif d'intensité croissante : il est littéralement « attisé » (*fovetur*), entendons qu'il est porté à son plus haut point d'incandescence, par le fait que « nous imaginons davantage d'hommes unis à Dieu par le même lien d'amour » (*plures homines eodem amoris vinculo cum Deo junctos imaginamur*).

Pas plus que je ne peux aimer Dieu, au sens de l'amour envers Dieu, dans l'attente d'une récompense personnelle qui me serait spécialement destinée, ainsi que l'ont établi les propositions précédentes, je ne peux non plus aimer Dieu pour moi-même, comme si cet amour me concernait seul. Mais, une fois entré dans le système de vie et de représentation qu'il inspire, je suis insensiblement conduit à associer en imagination à cette pratique d'autres individus, et de plus en plus d'individus, engagés avec moi dans cet élan affectif commun et partagé. Ce qui signifie encore qu'en me réappropriant la maîtrise de mes affects, de manière à faire de ceux-ci les expressions de ma pleine et

entière puissance mentale, je contribue du même coup à leur dépersonnalisation, en découvrant qu'ils ne sont pas seulement mes affects, qui n'appartiendraient qu'à moi en particulier : en élargissant leur base, en multipliant le nombre et l'intensité des causes dont ils dérivent, je crée les conditions pour que ces affects puissent être éprouvés collectivement, dans un contexte qui est celui de l'union entre une multiplicité d'individus, et est donc tendanciellement social.

La démonstration de cette proposition explique que, parvenus à cet état, « nous désirons que tous profitent de la joie qu'il procure » (*omnes ut eodem gaudeant cupimus*), et ceci en référence aux propositions 36 et 37 du *de Servitude*, dans lesquelles Spinoza avait établi la nécessité du lien social, en tant que celui-ci, au lieu de dépendre d'un calcul ou d'une convention formelle, ressort du mouvement de la vie affective dont il constitue l'aboutissement logique, puisque la société telle que Spinoza la conçoit est d'abord un produit de l'imagination et du désir. En effet cet affect de l'amour envers Dieu, qui unifie l'ensemble de cette vie affective en lui donnant un sens, s'appuie sur la représentation d'un bien suprême, le plus élevé auquel nous puissions prétendre d'un point de vue rationnel, qui doit être « commun à tous les hommes » (*omnibus hominibus commune*), de telle manière que ceux-ci puissent en revendiquer à égalité la possession. Ceci signifie que l'amour envers Dieu, par sa nature intrinsèque, est empêché de rester un exercice solitaire, que l'âme individuelle poursuivrait pour elle-même en particulier ; mais il est porté à se transformer en une pratique collective : il coïncide alors avec le développement d'un lien communautaire épuré de toute arrière-pensée de prééminence, de rivalité, de compétition, donc d'envie et de jalousie, qui grèverait son mouvement d'une inévitable tristesse et retournerait celui-ci dans le sens d'une plus grande passivité.

Autrement dit, en joignant l'exercice de mon affectivité à l'idée de Dieu, en même temps que je m'engage dans la voie de mon propre perfectionnement éthique, je m'unis tendanciellement avec d'autres individus, et avec le plus grand nombre possible d'autres individus, dans la poursuite de cette fin : et par là même, je me délivre de mon

attachement exclusif à moi-même qui, par les limitations qu'il implique, est nécessairement une cause de tristesse.

Il faut noter le caractère tendanciel de cet effort associatif qui va dans le sens d'un élargissement de l'expérience communautaire, élargissement vécu dans une joie et un enthousiasme croissants, et s'inscrit ainsi dans le contexte progressif (« d'autant plus...que... », *eo magis...quo...*) mis en place par les propositions précédentes. Ceci signifie que c'est toujours en nous appuyant sur le travail de l'imagination, en nous exerçant à nous représenter le plus grand nombre possible d'hommes associés à notre propre pratique libératoire, que nous donnons une dimension politique et sociale à cette pratique. Il est tout à fait remarquable que ce soit sur cette réflexion, qui permet d'établir une liaison entre l'éthique et la politique, sur des bases qui sont ici données par une expérience religieuse, que s'achève la présentation de la première vague du mouvement libératoire, dont elle marque l'aboutissement, en même temps qu'elle prépare l'étape suivante, avec laquelle elle ménage ainsi une sorte de transition.

Scolie de la proposition 20

L'ensemble du développement qui a commencé au début du *de Libertate* fait ici l'objet d'une récapitulation générale, qui en dégage les acquis et les limites. En même temps, ce long scolie amorce une transition avec le développement suivant, qu'il détache nettement du précédent.

Spinoza explique que, dans tout ce qui précède, il a exposé « tous les remèdes aux affects, c'est-à-dire tout ce que l'âme considérée en soi seule peut contre les affects ». L'âme considérée en soi seule (*mens in se sola considerata*) : entendons, sans aucune aide extérieure. Autrement dit, c'est par des moyens purement mentaux, ou par un exercice de l'âme sur elle-même ne faisant appel qu'à sa puissance propre, qu'a été « traitée » l'affectivité, de manière à contrer les inconvénients liés au libre déploiement des affects et des forces propres à ceux-ci. L'âme

parvient ainsi à faire prévaloir sa puissance, ou à faire triompher sa « vertu », en agissant sur elle-même à travers les cinq types d'actions énumérés dans ce scolie, qui constituent proprement les remèdes aux affects. D'abord l'âme peut intervenir dans le champ de l'affectivité en y exerçant la forme d'activité qui la définit en propre : la connaissance ; elle développe alors une connaissance des affects qui lui permet de moins souffrir des conséquences de ceux-ci en y voyant plus clair en elle-même. D'autre part elle peut séparer les affects de la représentation d'une cause extérieure dont elle n'a qu'une connaissance extrêmement inadéquate : ceci la conduit à considérer ces affects comme de pures productions mentales, sur lesquelles elle se donne ainsi une meilleure prise puisqu'elle cesse de les subir comme s'il s'agissait de forces étrangères. Elle peut encore, avec le temps, faire progressivement prévaloir l'importance des affections¹ qui renvoient à des choses dont, en raison de leur caractère général, nous avons une compréhension rationnelle, par rapport à celles qui renvoient à des choses particulières, dont nous n'avons qu'une connaissance mutilée et confuse. Elle peut aussi élargir la base de sa vie affective en rapportant chacun de ses affects, non à une seule cause, de manière occasionnelle, mais à plusieurs, de manière tendanciellement nécessaire. Enfin elle peut mettre de l'ordre dans le développement de la vie affective, en liant les affects entre eux de manière à les soumettre à une logique commune, au lieu de les éprouver et d'en reconnaître la signification isolément, au coup par coup, au hasard des rencontres et des occasions.

Il est clair que ces démarches ne peuvent être poursuivies séparément, mais qu'elles constituent ensemble les différents aspects d'une unique procédure d'hygiène mentale par laquelle l'âme se donne les moyens d'une meilleure maîtrise sur elle-même, en se connaissant mieux, et en se réappropriant, en intégrant à son propre cours, par le

1. C'est en effet le terme *affectiones*, et non *affectus*, que Spinoza emploie dans l'indication de ce remède, peut-être en vue de rappeler, très discrètement, par l'usage de ce terme plus général, que l'âme n'est pas seule en jeu dans ce traitement, dans lequel elle s'engage en tant qu'idée du corps.

moyen de la connaissance en général, les diverses productions intellectuelles et affectives qui jalonnent le développement de la vie psychique, dans lequel elle introduit ainsi progressivement de plus en plus d'ordre et de nécessité. Le trait commun à tous ces remèdes est donc qu'ils régulent ou régularisent notre régime mental en le rationalisant, par le moyen précisément de la connaissance rationnelle, sous une forme obligatoirement graduelle, « en suivant la règle du temps » (*si ratio temporis habeatur*), pour reprendre l'importante formule de la proposition 7 que nous avons déjà à plusieurs reprises exploitée et commentée. L'ensemble de cette démarche pourrait être ramené sous la formule suivante : la raison au service de l'affectivité, dont elle assure le perfectionnement.

Il ne faut surtout pas interpréter le rappel de ces modes d'intervention, qui, ne peuvent de toutes façons être poursuivis séparément, comme une liste de recettes formelles. Ce qui compte avant tout c'est l'esprit de la démarche qui leur est commune. Pour bien comprendre quel est cet esprit, il faut préalablement analyser l'ensemble des aspects de la vie mentale en termes de passivité et d'activité, le seul moyen d'en dominer le déroulement consistant dans le fait de la faire passer d'un moindre régime d'activités qui est aussi un régime de plus grande passivité, à un régime de plus grande activité qui est aussi un régime de moins grande passivité. Autrement dit, le traitement rationnel de l'affectivité exposé dans les propositions 1 à 20 du *de Libertate* se ramène d'une question unique : jusqu'à quel point l'âme est-elle passive ou active ? Qu'est-ce qui l'emporte, à un moment donné de son existence, de la passivité, qui l'aliène aux forces étrangères des affects, ou de l'activité, par laquelle elle manifeste sa puissance propre, qui est de penser, de produire des idées qu'elle maîtrise d'autant mieux que celles-ci sont plus adéquates ? Qu'est-ce qui permet de modifier ce rapport, et de faire que l'emportent les forces qui font accéder l'âme à un plus haut niveau d'activité sur celles qui la maintiennent au contraire dans un état de passivité maximale ?

Est ainsi dessinée l'allure générale d'une procédure curative dont l'objectif est d'obtenir progressivement un retournement de ce rap-

port, mesuré objectivement¹, entre passivité et activité, c'est-à-dire entre les forces qui aliènent l'âme parce qu'elles agissent, ou semblent agir sur elle de l'extérieur, et celles qui expriment, du plus profond d'elle-même, sa puissance propre. Il est essentiel de comprendre que tout se joue ici sur un rapport et sur la possibilité d'une évaluation de celui-ci, qui permet de comparer le poids respectif des différents éléments intervenant dans la vie affective, alors même que ceux-ci paraissent s'affronter en elle librement, de manière à y introduire ainsi peu à peu de la mesure. En effet l'âme est en permanence engagée dans un rapport de forces, dans lequel, paradoxalement, c'est à elle-même qu'elle est opposée, dans le contexte d'une confrontation dont l'issue s'apprécie en termes de plus ou de moins : plus de puissance, plus de compréhension, plus d'activité, c'est-à-dire moins d'aliénation, moins de confusion mentale, moins de passivité ; ou inversement, plus

1. Tout le raisonnement exposé ici par Spinoza repose sur le présupposé que les forces propres à chaque élément composant de la vie affective sont susceptibles d'une mesure objective reflétant le rapport de forces qui passe concrètement entre ces éléments. Le principe de cette évaluation avait déjà été introduit et justifié dans le *de Servitute*, en rapport avec le fait, dégagé dans la proposition 5 de celui-ci, que l'homme est une partie de la nature, comme telle nécessairement en rapport avec les autres parties de cette nature dont elle subit les actions qui la modifient en conséquence. Dans le scolie de la proposition 20 du *de Libertate*, Spinoza rappelle dans quel cadre général s'effectue cette comparaison : « Nous appelons grands des affects lorsque nous comparons l'affect d'un homme à celui d'un autre homme et que nous voyons que l'un éprouve davantage (*magis conflictari*) ce même affect que l'autre ; ou bien lorsque nous comparons entre eux les affects d'un seul et même individu et que nous constatons que celui-ci est plus affecté ou remué (*magis affici sive moveri*) par un affect que par l'autre. » Nous voyons donc que l'action d'un affect n'est pas indépendante du contexte général dans lequel elle opère : un même affect peut exercer une plus grande action aliénante sur tel individu que sur tel autre ; et un même individu peut être davantage influencé par un affect que par un autre. L'essentiel reste que les différences ainsi mises en évidence puissent être interprétées en termes de plus ou de moins, selon une logique qui, comme l'avait dès le départ expliqué l'axiome 2, est celle de la puissance : et ainsi « la force de chaque affect est définie par la puissance de la cause extérieure comparée à la nôtre (*vis cuiusque affectus definitur potentia causae externae cum nostra comparata*) ».

d'incohérence, plus d'ignorance, plus de soumission, et moins de clarté, moins d'ordre, moins de maîtrise de soi.

Or un rapport s'évalue de manière relationnelle, c'est-à-dire en termes relatifs. Là est l'idée essentielle que Spinoza cherche à dégager, en guise de bilan provisoire, dans ce scolie. En s'engageant dans la démarche d'une thérapeutique des affects, dont les procédures viennent d'être systématiquement répertoriées, il faut savoir jusqu'où l'âme peut aller en suivant cette voie et ce qu'elle peut attendre de ce type d'intervention. Ceci est expliqué dans le passage suivant qui souligne l'aspect le plus important de cette cure de la vie affective, qui en élimine autant que possible les effets négatifs :

Or la puissance de l'âme est définie par la connaissance seule, alors que l'impuissance de l'âme ou la passion¹ est définie par la seule privation de connaissance, c'est-à-dire est mesurée par rapport à ce par quoi les idées sont dites inadéquates (*ab eo per quod ideae dicuntur inadaequatae aestimantur*) ; d'où il suit que cette âme est dans un état de passivité maximale dont les idées inadéquates constituent la plus grande partie, de telle manière qu'elle se distingue davantage par ce qui la fait pâtir que par ce qui la fait agir (*magis per id quod patitur quam per id quod agit dignoscatur*) ; et au contraire celle-ci se trouve dans un état d'activité maximale dont les idées adéquates constituent la plus grande partie, de telle façon que, quoique se trouvent autant d'idées inadéquates dans l'une que dans l'autre (*quamvis huic tot inadaequatae ideae quam illi insint*), elle se distingue cependant davantage par ces idées qui sont attribuées à la vertu² humaine qu'à celles qui révèlent l'impuissance humaine.

1. Comme nous en avons déjà fait la remarque, impuissance, passivité et passion constituent une séquence terminologique et notionnelle parfaitement homogène : la passion coïncide avec un état maximal de servitude de l'âme, le moyen de délivrer l'âme de cette servitude d'abord à renforcer son activité interne, de manière à la rendre de moins en moins passive, et ainsi de moins en moins exposée à subir les agressions extérieures liées aux forces des affects aliénants que sont les passions.

2. « Vertu » (*virtus*) est ici le strict équivalent de « puissance » (*potentia*), conformément à l'usage qui avait déjà été fait de ce terme dans le scolie de la proposition 4, sur la base de la définition donnée de celui-ci dans le *de Servitute* (définition 8).

Ce qui est décisif, pour apprécier le degré de passivité ou d'activité dans lequel se trouve l'âme, ce n'est pas le fait brut que s'y forment des idées inadéquates qui, en elles-mêmes, correspondent à une limitation de son activité, car cette formation et la limitation qui en résultent sont inévitables, en raison du fait qu'une âme humaine, quel que soit son degré d'excellence, reste un mode fini du penser, donc une partie de la nature qui ne se suffit pas à elle-même ; mais il faut avant tout tenir compte de la place occupée par ces idées inadéquates et les affects qui leur sont associés dans l'économie générale de son régime mental. L'essentiel est donc de savoir quel est, à un moment donné de la vie d'une âme, le rapport, nécessairement relatif, entre idées inadéquates et idées adéquates, car c'est lui qui détermine dans quel sens et avec quelle force cette âme est entraînée dans le mouvement qui la tire entre un maximum d'activité et un maximum de passivité. Ainsi est autorisée une réévaluation du statut et du rôle de l'imagination, qu'il ne faut surtout pas diaboliser, comme si elle constituait à elle seule, et de manière absolue, la cause de notre impuissance et de notre servitude : de toutes façons, les vingt premières propositions du *de Libertate* viennent d'en donner la démonstration, la libération, dans la mesure où elle consiste, au moins en un premier temps, en une augmentation tendancielle de la puissance de l'âme, ou en une diminution de son impuissance, est impensable sans la présence et l'intervention de l'imagination, sur laquelle il faut faire fond en pondérant les effets, et en procédant à un rééquilibrage du rapport entre idées adéquates et idées inadéquates à l'intérieur de notre espace mental global.

Par là même est invalidée une lecture intellectualiste et théoriciste de ce passage de l'*Éthique*. Une telle lecture pourrait s'autoriser de l'argument suivant : le traitement réservé à l'âme, et qui est censé la libérer de l'état de servitude dans lequel la plonge le jeu sauvage et déréglé de l'affectivité, est finalement présenté en termes purement cognitifs, à partir du rapport entre idées confuses et idées claires et distinctes, l'important étant donc de développer au maximum, à l'intérieur du champ psychique, des zones de rationalité, ce qui ne peut se faire que par les moyens de la connaissance ; il semble bien que le salut de l'âme

soit ainsi identifié à une recherche de la vérité. Mais il faut voir aussi qu'au point de vue de Spinoza cette démarche ne peut être définitivement dégagee des critères imposés par l'affectivité, puisqu'elle maintient un point de vue qui reste jusqu'au bout celui de l'imagination et du désir. Ce qui compte, c'est moins le fait que l'âme ait tel ou tel type d'idée que le niveau d'intérêt qu'elle leur consacre et la manière dont ces idées « l'occupent », au sens où ce terme a été introduit dans la proposition 11. Or la mesure de cet intérêt, qui permet de déterminer la place que tiennent ces idées dans l'âme, dont elles rétrécissent ou élargissent du même coup l'envergure exprimée en termes de puissance, est indissociable de la prise en considération des formes affectives auxquelles ces idées sont associées.

C'est pourquoi, en même temps qu'on se demande ce que l'âme sait au juste, jusqu'à quel point elle se considère soi-même en connaissance de cause ainsi que l'ensemble des choses avec lesquelles elle est en contact, de manière à déterminer le degré de lucidité auquel elle parvient en se perfectionnant par les moyens qui viennent d'être indiqués, on doit absolument chercher aussi à savoir ce que l'âme aime, au sens propre d'un intérêt affectif, de manière à pouvoir réinterpréter en termes d'attachement et de désir toutes les procédures mentales dans lesquelles elle s'engage, même si celles-ci sont des procédures de nature intellectuelle, puisque l'affaire par excellence de l'âme est de penser et de former des idées. Il apparaît ainsi que l'attention à soi que l'âme développe au fur et à mesure qu'elle s'avance sur la voie de sa libération ne peut être ramenée à une attention purement cognitive et théorique, qui serait obtenue au moyen d'une connaissance pure, désengagée et désintéressée, et ainsi coupée de tout investissement affectif.

Spinoza conclut en conséquence le bilan provisoire de son entreprise présenté dans le scolie de la proposition 20 par des considérations sur la nature de l'amour que l'âme porte aux différents objets avec lesquels elle entre en rapport. Car l'âme, en même temps qu'elle forme des idées, associe des affects à ces idées et joint ces affects eux-mêmes, par l'intermédiaire de l'imagination, à des causes extérieures, ce qui définit proprement le fait d'aimer, ainsi que cela a été expliqué dans le

de *Affectibus*. Mais on peut aimer des choses très différentes et de manières elles-mêmes très différentes : il y a les amours incertaines, les plus communes, dont la précarité provoque au maximum « les maux de l'esprit et l'infortune » (*animi aegritudines et infortunia*) ; et il y a l'amour « envers une chose immuable et éternelle » (*erga rem immutabilem et aeternam*), qui rassure au contraire, parce qu'il paraît exempt des variations et des risques de retournement propres aux amours ordinaires, et parce qu'il semble assurer la maîtrise la plus complète de son objet, « que nous possédons réellement » (*cujus revera sumus compotes*), dans la mesure où la représentation de cet objet s'intègre complètement au mouvement de notre puissance mentale et ainsi nous satisfait pleinement : pour parler très simplement, et en donnant tout leur poids aux mots, cet amour nous comble. Or cette dernière forme de l'amour, qui correspond aux pratiques de l'amour envers Dieu, s'appuie sur la connaissance de Dieu (*ipsa Dei cognitio*) qui, à la mesure de son objet, est immuable et éternelle : par l'élément de stabilité qu'elle introduit dans l'âme, elle agit efficacement sur les affects négatifs, qui sont proprement ses passions, de telle manière « qu'ils constituent la plus petite partie de l'âme » (*ut minimam mentis partem constituent*) ; c'est-à-dire qu'elle en limite l'expansion, et surtout relativise progressivement l'intérêt que l'âme leur consacre. Et là est le principal remède aux affects : il s'agit de convertir nos désirs, en détournant le cours de notre affectivité de la considération de choses particulières qui doivent nécessairement nous échapper tôt ou tard, et en l'orientant vers celle de la chose immuable et éternelle dont la nature sollicite la plus grande part de notre attention, puisqu'« elle peut occuper la majeure partie de l'âme » (*mentis maximam partem occupare potest*), et ainsi transforme par là même le cours de toutes nos idées. C'est ici qu'intervient précisément l'expérience religieuse de l'amour envers Dieu, avec ses effets curatifs, qui consistent en une régularisation, une stabilisation du régime de notre vie mentale.

Cette connaissance de Dieu, et l'amour éternel qui lui est attaché, semble fixer un terme définitif à notre effort de libération mentale. Pourtant Spinoza souligne le caractère lui-même progressif de cet

affect, le plus important de tous, qui « peut être toujours de plus en plus grand » (*semper major ac major esse potest*), et donc propulse l'âme dans une perspective d'expansion qui semble devoir rester perpétuellement inachevée. Ceci se comprend très bien à partir de ce qui précède : il est de toutes façons exclu que l'amour que nous portons à Dieu occupe une fois pour toutes l'âme intégralement et sans partage, puisque, qu'elle consacre ou non à celles-ci un minimum d'attention et d'attachement, l'âme humaine doit toujours former aussi une quantité égale d'idées inadéquates, qui ne peuvent être supprimées, en raison du fait que cette âme est idée d'un corps ou un mode fini de la pensée, limité nécessairement par sa nature de mode fini. Loin de constituer un point d'arrivée qui serait aussi un point d'arrêt, et qui marquerait l'aboutissement du processus libérateur, l'amour envers Dieu est donc lui-même animé de l'intérieur par une dynamique tendancielle qui le projette en avant de lui-même, vers des formes de perfection de plus en plus grandes, au cours d'une recherche dont il incite et oriente le mouvement : il remplit ainsi une fonction de transition, qui prépare le passage à une nouvelle étape de la libération, celle qui va précisément commencer avec la proposition 21 du *de Libertate*.

Ainsi s'explique la référence assez énigmatique que fait le scolie de la proposition 20 à la connaissance du troisième genre, qui correspond précisément à ces nouvelles formes de la connaissance de Dieu vers lesquelles l'âme est mise à présent en état de tendre, formes auxquelles doit correspondre simultanément la production d'un nouvel affect, se situant dans le prolongement du mouvement amorcé par la précédente démarche de l'« amour envers Dieu » (*amor erga Deum*), qui correspond aux formes propres de l'expérience religieuse : il s'agit, nous allons l'apprendre en lisant la suite du texte, de l'« amour intellectuel de Dieu » (*amor intellectualis Dei*), celui-ci devant correspondre à une expérience mentale assez, et même très, différente de la précédente, et qui donne son sens à l'étape ultime du processus de libération.

Nous sommes ainsi amenés à nous intéresser à l'autre aspect du scolie de la proposition 20 : en même temps que celui-ci propose une

interprétation rétrospective, en forme de bilan, de tout ce qui a été exposé démonstrativement dans les propositions précédentes, il relance le mouvement de l'argumentation, en indiquant et en ouvrant la voie dans laquelle celle-ci doit à présent s'engager. Les premières lignes de ce scolie indiquent en effet que l'investigation concernant le nouvel état affectif et cognitif installé par les procédures de l'amour envers Dieu n'a fait que commencer. En effet les conditions dans lesquelles il a été amené, mis au jour, suivant une démarche progressive et extensive ordonnée selon la règle du temps, inductive dans son esprit plutôt que déductive puisqu'elle a permis de construire une image rationnelle de Dieu en partant de la considération des effets de sa puissance et non de ce qui détermine son essence en elle-même, font que cet affect, dont la prééminence a ainsi été établie sur tous les autres, et dont le rôle régulateur pour l'ensemble de la vie mentale s'est ainsi imposé, apparaît comme porteur d'une charge de rationalité qui va bien au-delà de cette manifestation préalable.

L'analyse qui a été de cette manière amorcée appelle donc, par sa logique même, de nouveaux développements, qui vont permettre de la relancer dans de nouvelles directions et sur de nouveaux terrains. L'allure générale de cette relance est ainsi précisée par Spinoza au début du scolie de la proposition 20 : jusqu'ici l'amour envers Dieu, avec le mouvement expansif dans lequel il entraîne l'âme tout entière, a été considéré « pour autant qu'il se rapporte au corps » (*quatenus ad corpus refertur*). Entendons que la montée de cet affect est restée en permanence associée, attachée aux différents aspects de la vie du corps, de manière à reproduire ceux-ci mentalement, dans le contexte général mis en place avec la proposition 1 du *de Libertate*. Qu'est-ce qui caractérise ce contexte ? Deux déterminations solidaires entre elles. D'une part la mise en perspective temporelle de ce processus graduel, qui a permis d'installer dans l'âme en tant qu'elle est idée d'un corps un régime de stabilité affective, s'exprimant par le fait que l'affect autour duquel il est organisé, l'amour envers Dieu, « est de tous les affects celui qui a la plus grande constance et, pour autant qu'il se rapporte au corps, ne peut être détruit qu'avec le corps lui-même » (*omnium*

affectuum esse constantissimum, nec, quatenus ad corpus refertur, posse destrui nisi cum ipso corpore). D'autre part, en même temps qu'il se déploie ainsi dans la durée, suivant une règle imposée par l'existence du corps, mais qui cesse d'être valide dès lors que cette existence est détruite, cet affect reste indissociable des procédures de l'imagination, dont il réaménage les démarches dans le sens d'une rationalisation croissante de celles-ci : l'âme est ainsi mise en situation, au lieu d'imaginer bêtement et simplement, d'imaginer de plus en plus intelligemment, jusqu'au point où elle conjugue toutes les images de choses, et les affects qui leur sont associés, avec l'idée de Dieu, à laquelle elle associe un affect spécifique, qui est l'amour envers Dieu. Mais une fois complètement explorée cette perspective, qui est soumise à la règle du temps et aux mécanismes de l'imagination, le terrain est déblayé pour une autre investigation, qui prend pour acquise l'existence de cet affect et en fait le point de départ d'un nouveau processus, au cours duquel « il est rapporté à l'âme seule » (*ad solam mentem refertur*), donc détaché de la considération du corps.

Il y a là quelque chose qui doit nous étonner profondément. En effet, en proposant de s'intéresser à présent à l'âme seule, c'est-à-dire de la considérer sans le corps, Spinoza remet apparemment en question les présupposés antérieurs de toute son entreprise théorique, et en particulier la détermination de la nature de l'âme comme idée d'un corps acquise au cours du *de Mente*, et rappelée, au début du *de Libertate*, dans la proposition liminaire de celui-ci. Or c'est à présent sur de tout autres bases qu'il va falloir considérer le problème de la libération de l'âme : en tant que ce problème concerne exclusivement l'âme dans son rapport à elle-même, donc libérée de toute considération extérieure, et en particulier libérée de la considération du corps. Mais que peut signifier, dans la perspective adoptée par Spinoza, le fait d'appréhender l'âme sans le corps ? A la fin du scolie de la proposition 20, il est encore indiqué à ce sujet qu'ont été définitivement réglées « toutes les questions qui concernent cette vie présente » (*omnia quae praesentem hanc vitam spectant*), formule que nous avons déjà commentée en soulignant les difficultés qu'elle soulève : replacée dans son contexte, elle

semble en effet évoquer la possibilité d'une vie de l'âme complètement séparée de celle du corps, parce qu'elle n'est plus soumise aux contraintes qui sont celles de la « vie présente », caractérisée au contraire par le fait que la vie de l'âme y est rigoureusement associée à celle du corps. Quelle autre vie l'âme peut-elle avoir que celle déterminée par sa nature d'être idée d'un corps ?

Or la seule réponse qui semble logiquement s'offrir à cette interrogation est la suivante : les conditions de la vie présente, qui ont fixé leur contexte aux procédures de la thérapeutique affective exposée dans les propositions 1 à 20 du *de Mente*, sont, on vient de le rappeler, celles de la durée et de l'imagination. C'est donc en faisant l'économie de ces conditions qu'il va falloir à présent envisager une activité de l'âme épurée de cette double référence, et ayant ainsi cessé d'être biaisée par les critères que celle-ci avait jusqu'ici imposés : en d'autres termes, le problème de la libération de l'âme va être reposé dans des termes très différents, ce qui va permettre d'isoler les aspects strictement intellectuels de cette activité, en vue d'en préserver l'autonomie ; la référence faite à la connaissance du troisième genre dans le scolie de la proposition 20 s'explique du même coup, et indique la nécessité pour l'âme de connaître Dieu comme il est, en nature, au lieu d'en construire progressivement une image en s'appuyant sur la considération de certains de ses propres. Par une sorte de bond en avant, le raisonnement suivi par Spinoza s'installe alors dans une perspective qui semble devoir être celle de la seule connaissance, délivrée des obligations liées à la vie quotidienne concrète, où l'âme est exposée aux mêmes aléas que ceux qui jalonnent la vie du corps, alors que ces contraintes ont au contraire fixé sa forme au processus tendanciel décrit jusqu'ici.

Toutefois les dernières lignes du scolie de la proposition 20 semblent à nouveau remettre en question cette lecture, dans la mesure où, pour mieux mettre en valeur ce tournant du raisonnement, elles introduisent la précision suivante : « Il est donc temps à présent que je passe à ces choses qui touchent à la durée de l'âme sans relation au corps » (*tempus igitur jam est ut ad illa transeam quae ad mentis durationem sine*

relatione ad corpus pertinent). On est étonné à présent que la considération de l'âme seule, prise en elle-même indépendamment du corps, donc en dehors des conditions de la vie présente, soit encore expressément caractérisée en termes de durée, ce qui paraît invalider la solution précédente. Il y aurait en conséquence une « durée » (*duratio*) de l'âme indépendante de la durée propre du corps, au cours de laquelle celui-ci est exposé en permanence à être détruit. Mais comment éviter alors de replacer ces deux durées dans le cadre d'une forme temporelle commune où elles apparaissent comme des durées distinctes, non seulement parce qu'elles obéissent à des rythmes différents, mais parce qu'elles développent à l'intérieur de cette forme des séquences séparées ? Il est fort tentant en effet de considérer que la vie de l'âme dont il va être question à présent commence au moment où cesse celle du corps, c'est-à-dire au moment où l'existence de celui-ci a été détruite. Mais si l'âme possède une durée propre succédant à celle attribuée au corps, est-ce que cette durée n'est pas du même coup automatiquement située dans le prolongement de celle du corps, de telle façon qu'elle reste ainsi pensée à l'aide de catégories générales, celles de la durée, qui sont fixées par son rapport nécessaire au corps ?

On peut admettre que les formules énigmatiques inscrites par Spinoza dans ce passage de son texte l'ont été en connaissance de cause, et de manière systématique, de façon à appeler une explication qui ne pourra être fournie qu'à l'aide des démonstrations proposées dans le nouveau développement qui commence à la proposition 21. Le rôle de ces formules n'est absolument pas d'anticiper sur ces éclaircissements, mais, comme c'est la fonction dévolue à un passage de transition, de créer une situation intellectuelle d'interrogation et d'attente débouchant sur l'urgence d'une résolution. Signalons seulement qu'à la fin de ce développement, après avoir fourni ces éclaircissements, Spinoza, dans le scolie de la proposition 40, en établit le bilan dans les termes suivants : « telles sont les choses que j'avais décidé de montrer au sujet de l'âme en tant qu'elle est considérée sans relation à l'existence du corps » (*haec sunt quae de mente quatenus sine relatione ad corporis existentiam consideratur ostendere constitueram*). Cette formule est la

même que celle utilisée à la fin du scolie de la proposition 20, à une nuance près : alors que Spinoza avait écrit dans ce scolie de la proposition 20, donc avant que ne soient dégagées les solutions aux questions que nous venons de poser, « sans relation au corps » (*sine relatione ad corpus*), il écrit dans le scolie de la proposition 40, après avoir développé toute son argumentation sur ce point, « sans relation à l'existence du corps » (*sine relatione ad existentiam corporis*)¹. On peut considérer que la seconde formule constitue une réponse aux questions posées par la première : elle suggère que considérer l'âme sans le corps, cela ne peut vouloir dire rien d'autre que la considérer indépendamment des conditions imposées par l'existence du corps, ce qui, nous l'avons appris dans l'intervalle en étudiant la proposition 29, permet en fait de dégager une nouvelle forme de communauté entre l'âme et le corps, celle qui lie l'âme à l'essence du corps et non à son existence. Mais il n'est pas temps encore de percer le secret de ces énigmes que Spinoza semble avoir installées à plaisir aux points stratégiques de son texte, de manière à provoquer chez ses lecteurs, avant même de le satisfaire, le désir de comprendre.

1. Il n'y a pas lieu, comme le fait l'édition Appuhn de l'*Éthique*, de corriger la leçon du texte du scolie de la proposition 20, en y rétablissant la formule « sans relation à l'existence du corps », de manière à introduire par anticipation la précision apportée par le scolie de la proposition 40.

CHAPITRE 2

La libération de l'âme
et la béatitude suprême.
Propositions 21 à 42

Nous allons nous engager à présent dans la lecture de l'ensemble de propositions, qui est également conclusif de toute l'*Éthique*, où sont exploitées les hypothèses introduites dans le scolie de la proposition 20 : ces hypothèses ont permis de relancer le processus de libération en l'orientant vers la considération de l'âme seule, ainsi libérée des contraintes obsédantes que lui imposent la présence du corps, contraintes qui avaient au contraire défini l'horizon à l'intérieur duquel s'était déroulée la première phase de ce processus. Ce nouveau développement est organisé autour de deux notions fondamentales qui y sont étudiées successivement : celle d'éternité, qui donne un contenu à l'idée d'une vie ou d'une durée de l'âme distincte de la « vie présente » (propositions 21 à 31) ; et celle d'amour intellectuel de Dieu, qui se substitue à celle d'amour envers Dieu (propositions 32 à 37) ; la mise en valeur de ces deux thèmes débouche sur la complète libération de l'âme (propositions 38 à 40). Après qu'ait été ainsi explorée, et poussée dans ses ultimes retranchements, la puissance ou vertu de l'âme humaine, les deux der-

nières propositions (41 et 42) du *de Libertate* reviennent, pour terminer, sur les problèmes d'une éthique concrète, au quotidien, en rapport avec les exigences de la vie courante.

1 | LA SCIENCE INTUITIVE ET LE POINT DE VUE DE L'ÉTERNITÉ (propositions 21 à 31)

Alors que tous les développements précédents du *de Libertate* avaient été tournés prioritairement vers les problèmes de l'affectivité, en rapport avec les aspects négatifs de celle-ci dégagés dans le *de Servitute* à partir des mécanismes décrits dans le *de Affectibus*, le raisonnement suivi par Spinoza semble à présent s'orienter dans une toute nouvelle voie, en faisant complètement l'impasse sur ces problèmes : dans les démonstrations du groupe de propositions que nous examinerons à présent dominant les références aux deux premières parties de l'*Ethique*, celles à la troisième partie ayant presque complètement disparu, ce qui est l'indice d'un déplacement significatif de la problématique, permettant d'accéder à la considération de l'âme seule, appréhendée dans la puissance qui lui est consubstantielle : la puissance de penser et de connaître, développée pour elle-même, sans les entraves qui lui sont imposées par un conditionnement extérieur. Alors sont mis en valeur les aspects proprement cognitifs de la liberté de l'âme : délivrée des conditions de la durée, au moins telles que celles-ci lui sont imposées par sa cohabitation avec le corps, celle-ci s'installe dans l'éternité, pour autant que celle-ci puisse être conçue comme un état. Il devient du même coup possible de donner une signification à la notion énigmatique d'un troisième genre de connaissance, ou science intuitive, qui avait été introduite, en attente d'éclaircissements ultérieurs, dans le second scolie de la proposition 40 du *de Mente*. Cette exploration des formes de la vie éternelle, qui coïncide avec le

développement d'une figure de la connaissance où les structures de la rationalité sont intensifiées et portées à leurs limites extrêmes, débouche néanmoins, et c'est finalement ce qu'il y a de plus remarquable dans tout ce passage, sur une redécouverte et une revalorisation de l'affectivité, elle-même dégagée des sollicitations de la vie présente, qui sont liées à l'existence actuelle du corps : il y a, expliquent les propositions 26 et 28 du *de Libertate*, un « effort ou désir de connaître les choses selon le troisième genre de connaissance » (*conatus seu cupiditas cognoscendi res tertio cognitionis genere*), dont la révélation légitimera par la suite l'élaboration d'une nouvelle figure, complètement originale, de l'amour, qui est l'amour intellectuel de Dieu.

Propositions 21, 22, 23

Ces propositions dégagent les conditions d'une vie éternelle de l'âme. La notion d'éternité avait été précisée dès le début de l'*Ethique*, dans la définition 8 du *de Deo*, où il avait été expliqué en particulier que l'éternité « ne peut être expliquée par la durée ou le temps » (*per durationem aut tempus explicari non potest*)¹. Qu'est-ce qui permet de soustraire l'âme humaine aux conditions du temps ou de la durée, lui donnant ainsi la disposition de ce qui constitue l'une des propriétés caractéristiques de l'être divin, l'éternité ? Et d'abord, qu'est-ce qui fait que, dans sa vie présente, l'âme est liée à ces conditions du temps et de la durée ? La démonstration de la proposition 23 résume ainsi la réponse qui peut être apportée à cette dernière question : « Nous n'attribuons à l'âme humaine aucune durée qui puisse être définie par le temps, si ce n'est pour autant qu'elle exprime l'existence actuelle du corps qui est expliquée par la

1. Cette conception est rappelée de la manière suivante dans le scolie de la proposition 23 : « L'éternité ne peut ni être définie par le temps ni avoir aucune relation au temps » (*nec aeternitas tempore definiti, nec ullam ad tempus relationem habere potest*). La même référence revient encore de manière plus abrégée dans la démonstration de la proposition 29 : « L'éternité ne peut être expliquée par la durée » (*aeternitas per durationem explicari nequit*).

durée et peut être définie par le temps » (*menti humanae nullam durationem, quae tempore definiri potest, tribuimus, nisi quatenus corporis actualem existentiam, quae per durationem explicatur et tempore definiri potest, exprimit*)¹. Est ainsi esquissée une solution à une difficulté soulevée par la lecture des dernières lignes du scolie de la proposition 20, où avait été introduite la surprenante conception d'une « durée de l'âme sans relation au corps » (*mentis duratio sine relatione ad corpus*) : cette durée, nous commençons à présent à le comprendre, est celle qui se caractérise par le fait qu'elle ne peut être définie par le temps, durée et temps cessant ainsi d'être placés uniment sur une même ligne, et de faire l'objet, au point de vue qui est celui de l'éternité, d'un commun rejet. Or cette dissociation, qui passe entre une figure corporelle de la durée pouvant se définir par le temps² et une figure mentale de la durée faisant au contraire l'économie de cette définition, ne peut être effectuée que dès lors que le statut de l'âme est lui-même déterminé indépendamment des contraintes liées à l'existence actuelle du corps. L'objet propre des propositions 21, 22 et 23 du *de Libertate* est d'établir les formes prises par cette libération.

La proposition 21 revient, comme cela est indiqué au début de sa démonstration, sur les conditions dans lesquelles l'âme « exprime l'existence actuelle de son corps » (*mens actualem sui corporis existentiam exprimit*) : entendons qu'elle exprime, par le fait qu'elle en est l'idée,

1. La démonstration de la proposition 29, qui précise la notion de « l'existence actuelle » (*actualis existentia*) par celle de « l'existence présente » (*praesens existentia*), reprendra la formule de « la durée qui peut être expliquée par le temps » (*duratio quae tempore definiri potest*) de la manière suivante : « la durée qui peut être déterminée par le temps » (*duratio quae tempore determinari potest*). Que la durée puisse être définie ou déterminée par le temps signifie qu'elle ne doit pas nécessairement l'être : est ainsi suggérée l'idée d'une durée qui ne soit pas, ou qui puisse ne pas être, déterminée ou définie par le temps, ce qui est proprement le concept de l'éternité.

2. Le fait de définir la durée par le temps suppose une détermination de la durée à partir des catégories qui sont celles de la *res extensa*, c'est-à-dire proprement de l'étendue. La distinction bergsonienne entre un temps qui se projette, et en quelque sorte se disperse, dans l'espace, et une durée qui, au contraire, se ramasse et se concentre en elle-même, à travers une expérience purement mentale inanalysable dans son principe, trouve ici une sorte d'illustration sinon d'anticipation.

l'existence actuelle du corps dont elle est l'idée, suivant la définition de l'âme établie dans la première partie du *de Mente*. En quoi consiste pour l'âme le fait d'exprimer l'existence actuelle du corps ? La démonstration de la proposition 21 précise que ce fait coïncide avec celui de « concevoir les affections du corps comme actuelles » (*corporis affectiones ut actuales concipere*). Mais qu'est-ce que concevoir une chose comme actuelle ? La démonstration de la proposition 29 expliquera que ce peut être deux choses très différentes, voire exclusives l'une de l'autre : « Les choses sont conçues par nous comme actuelles selon deux modes, soit que nous concevions celles-ci en relation avec un certain lieu et temps (*cum relatione ad certum tempus et locum*), soit que nous les concevions elles-mêmes comme contenues en Dieu ou comme découlant de la nécessité de la nature divine » (*ex naturae divinae necessitate consequi*). Il est clair que c'est la première option qui est retenue dans le champ démonstratif de la proposition 21 qui étudie les conditions dans lesquelles l'âme conçoit les choses en se les représentant ici et maintenant, à partir de leur mise en relation avec un lieu et un moment particuliers, donc en rapport avec les affections du corps qui donnent un contenu effectif à cette détermination, en assignant du même coup aux idées de l'âme une situation caractérisée par l'intermédiaire des catégories de l'espace et du temps.

Le cas de figure considéré est celui où l'âme humaine élabore des images de choses, selon une procédure qui avait été analysée dans la proposition 26 du *de Mente*, à laquelle il est précisément fait référence dans la démonstration de la proposition 21 du *de Libertate* : « L'âme humaine ne perçoit aucun corps extérieur comme existant en acte si ce n'est par l'intermédiaire des idées des affections de son propre corps » (*mens humana nullum corpus externum ut actu existens percipit, nisi per ideas affectionum sui corporis*). Concevoir l'existence actuelle d'une chose, c'est automatiquement la rapporter à l'existence actuelle du corps et de ses affections, sans l'intermédiaire de laquelle l'âme n'aurait aucun moyen de se représenter, non pas des choses en général, mais des choses déterminées comme existant en acte, ici et maintenant, en relation avec une localisation spatiale et temporelle particulière. Pour que s'effectue cette mise en rapport, il n'est pas du tout nécessaire, bien au contraire, que l'âme maîtrise le processus

de cette opération, par exemple qu'elle puisse le décomposer en ses éléments pour ensuite réajuster ceux-ci par l'effet d'une décision volontaire. Ce processus est, comme nous venons de le dire, automatique, ce qui s'explique par le fait qu'il exprime directement la nature de l'âme en tant qu'elle est idée d'un corps : et ainsi tous les événements qui jalonnent la vie du corps, au fil de ses rencontres avec les corps extérieurs — et d'ailleurs, comme l'a montré le développement inséré entre les propositions 13 et 14 du *de Mente*, le corps n'est-il pas lui-même, dans son organisation complexe, le résultat de la rencontre entre des corps, ses parties composantes qui sont elles-mêmes relativement extérieures les unes aux autres ? —, ont nécessairement leur équivalent dans la vie de l'âme qui épouse strictement, comme au cordeau, celle du corps. Cela signifie-t-il que l'âme soit à cet égard entièrement passive, et comme entraînée de l'extérieur par une impulsion venue du corps lui-même, et, par l'intermédiaire de celui-ci, excitée par les corps extérieurs, ainsi que pourrait l'expliquer une théorie sensualiste vulgaire ? Certainement pas, car, même engagée dans un tel mouvement de représentation, l'âme ne peut cesser d'être présente à elle-même, et cette présence implique, sinon absolument du moins relativement, une activité qui consiste alors dans le fait que l'âme affirme l'existence actuelle du corps, et rapporte toutes ses opérations à cette affirmation.

Ainsi s'expliquent les mécanismes de l'imagination en général, et de la mémoire en particulier, ceux-ci impliquant, pour reprendre une formule qui apparaît au début de la démonstration de la proposition 29, que l'âme « a la puissance de concevoir les choses en relation avec le temps » (*potentiam habet concipiendi res cum relatione ad tempus*). Le scolie de la proposition 11 du *de Affectibus* avait indiqué à ce propos que « l'existence présente de l'âme et sa puissance d'imaginer sont ôtées aussitôt que l'âme cesse d'affirmer l'existence présente du corps » (*mentis praesentem existentiam ejusque imaginandi potentiam tolli, simulatque mens praesentem corporis existentiam affirmare desinit*). Ce qui implique *a contrario* que, dès lors que l'âme s'engage dans une telle affirmation de l'existence actuelle du corps, elle s'affirme elle-même comme liée aux conditions de cette actualité, et ouvre ainsi un champ d'exercice à sa puissance d'imaginer, qui elle-

même ne se donne cours que dans les limites imposées par ces conditions. A travers cette puissance d'imaginer, l'âme exprime sa propre nature, qui consiste à former des idées, mais dans des conditions telles qu'elle n'est pas elle-même cause adéquate de ses idées qui s'enchaînent entre elles suivant une nécessité extérieure, soumise à la logique de la durée en tant que celle-ci est définie par le temps, celle-là même qui conditionne aussi la vie du corps. Ce principe avait été ainsi justifié dans le corollaire de la proposition 8 du *de Mente*, dont la référence apparaît au début de la démonstration de la proposition 21 du *de Libertate* : « Dès lors que les choses singulières sont dites exister, non seulement en tant qu'elles sont comprises dans les attributs de Dieu mais en tant qu'elles sont aussi dites durer, les idées de celles-ci enveloppent aussi l'existence par laquelle elles sont dites durer. » Autrement dit les choses singulières et leurs idées sont entraînées ensemble, d'un même mouvement, par le type de nécessité dont le modèle avait été établi dans la proposition 28 du *de Deo*, qui les déploie selon des rapports en extériorité dont l'enchaînement est indéfini. Or cet ordre est précisément celui de la durée, qui semble diluer à l'infini les déterminations propres à chaque être ou à chaque événement, en les subordonnant à un conditionnement indépendant de leur nature.

La proposition 21 du *de Libertate* explique en conséquence que « l'âme ne peut rien imaginer ni se souvenir de choses passées, si ce n'est durant le corps » (*nisi durante corpore*). La formule « durant le corps » (*durante corpore*) fait difficulté en raison de son caractère extrêmement ramassé. Elle doit être prise à la lettre, et signifie, comme nous venons de l'indiquer, que l'âme et le corps sont soumis ensemble, d'un même mouvement, à la loi de la durée, ou de l'existence en extériorité, qui ordonne simultanément les affections de l'un et de l'autre. Et ainsi, dès lors que le corps est déterminé par les conditions qui le font exister actuellement, l'âme, qui affirme l'existence actuelle du corps, est amenée à produire des idées dont elle n'est pas elle-même la cause adéquate, c'est-à-dire qu'elle est amenée à imaginer. Imaginer, c'est penser des choses sur le mode de la durée, selon le principe d'une nécessité extrinsèque à leur nature propre, ce qui suppose que l'âme affirme ou enveloppe l'existence actuelle du corps

Mais cette manière de penser et de produire des idées, si elle est la plus ordinaire, n'est pas la seule, comme l'explique la proposition 22, qui formule les règles générales permettant de soustraire l'âme et son fonctionnement à la logique de la durée. Ces règles avaient été définies dans la proposition 16 du *de Deo*, selon laquelle « doivent suivre de la nécessité de la nature divine une infinité de choses en une infinité de modes, c'est-à-dire toutes les choses pouvant tomber sous l'intellect infini », et dans la proposition 3 du *de Mente*, selon laquelle « en Dieu est donnée nécessairement l'idée, tant de son essence, que de toutes les choses qui suivent nécessairement de son essence même ». Ces deux propositions, à partir desquelles est démontrée la proposition 22, développent un même principe de nécessité, directement rapporté à la nature divine, suivant un ordre désigné ici par le terme « suivre » (*sequi*) dont les occurrences sont cruciales dans les deux premières parties de l'*Éthique* : cet ordre, rappelons-le, procède à la fois, ontologiquement, de la nature à la puissance, logiquement, des principes aux conséquences et, physiquement, des causes aux effets. En Dieu (*in Deo*), les idées des choses se suivent avec une nécessité qui, précisément, n'est pas soumise à la loi de la durée. Or, en tant qu'elles obéissent à cet ordre, elles expriment les essences des choses, et non leurs existences, suivant la distinction qui avait été introduite dans la proposition 25 du *de Deo*, dans le corollaire de laquelle avait été aussi donnée la définition des choses particulières comme « affections des attributs de Dieu ».

Ainsi considérées telles qu'elles se produisent en Dieu, comme des expressions de sa puissance, les choses singulières et leurs idées se présentent « sous l'espèce de l'éternité » (*sub specie aeternitatis*). Cette dernière formule, qui sera exploitée dans toute la suite du texte, est évidemment cruciale. Telle qu'elle est ici amenée, elle exprime directement la nécessité, exposée à partir de la proposition 16 du *de Deo*, d'après laquelle les choses, toutes les choses, suivent éternellement de la nature divine. Or ce principe de nécessité s'applique aux choses particulières quel que soit l'attribut dont celles-ci sont les affections, donc aussi bien aux corps qu'aux idées dont ceux-ci constituent les idéats, en tant que ceux-ci sont des essences de choses, leurs idées étant elles-mêmes des idées d'essences

de choses : ces essences et les idées de ces essences, dont la nécessité s'explique complètement à partir de la nécessité de la puissance divine, échappent par définition à la logique de la durée. Penser des essences, en général, c'est affirmer la nécessité de celles-ci en tant qu'elle n'est pas limitée par la considération d'un lieu ou d'un temps déterminés en particulier, au contraire de ce qui se passe lorsque l'âme affirme l'existence actuelle d'une chose, et donc aussi lorsqu'elle affirme l'existence actuelle du corps dont elle-même est l'idée. Sont ainsi levées les contraintes associées à l'existence actuelle du corps et exprimées par la formule « durant le corps » (*durante corpore*) : l'âme n'a plus à prendre en considération prioritairement les idées associées aux affections particulières du corps, ce qui signifie qu'elle est en mesure de consacrer l'essentiel de son attention aux idées qui suivent directement de la nature divine, telles qu'elles se produisent à partir de l'idée de Dieu, ces idées devant aussi, comme l'expliquera la proposition suivante, lui communiquer quelque chose de leur éternité.

La proposition 22 introduit en même temps une notion extrêmement importante pour la suite du raisonnement : celle de « l'essence du corps humain » (*corporis humani essentia*), qui sera reprise en particulier dans la proposition 29. Cette notion, qui se présente en alternative à celle de « l'existence actuelle du corps » (*corporis actualis existentia*), permet de reformuler la question que nous avons posée en lisant le scolie de la proposition 20, au sujet du projet évoqué à la fin de ce scolie de considérer l'âme « sans relation au corps » (*sine relatione ad corpus*) : s'agit-il de supprimer la relation que l'âme entretient, en tant qu'elle est idée du corps, avec l'essence du corps ou avec l'existence du corps ? Le fait que cette interrogation puisse être soulevée indique en tout cas que, quelle que soit la réponse qui lui est apportée, il n'est pas envisagé de revenir sur la définition de l'âme comme idée du corps, mais de préciser davantage les termes de cette définition. A ce propos, remarquons seulement pour le moment que la notion d'essence du corps est présentée dans la proposition 22 à l'aide de termes qui excluent d'emblée une interprétation abstraite de cette notion, qui retirerait à celle-ci le caractère d'une réalité physique pour réserver ce caractère à l'existence actuelle du corps : l'es-

sence du corps, ce n'est pas l'essence du corps appréhendé en général et de manière indéterminée, c'est-à-dire de n'importe quel corps et d'aucun en particulier, mais c'est « l'essence de tel ou tel corps humain » (*hujus et illius corporis humani essentia*) considérée à chaque fois dans son être propre et déterminé et, peut-on dire, individué, en rapport avec la puissance naturelle de son *conatus*, celle-ci n'étant pas du tout limitée à l'ordre de l'existence, du point de vue de laquelle il est possible de parler de « l'existence de tel ou tel corps humain » (*hujus et illius corporis humanae existentia*, démonstration de la proposition 22).

La proposition 23 développe enfin, sur ces bases, l'idée de l'éternité de l'âme : l'essence du corps est conçue en Dieu, d'un point de vue qui échappe nécessairement à la logique de la durée ; et ce concept de l'essence du corps constitue l'âme elle-même, tout au moins pour « ce qui appartient à son essence » (*quod ad essentiam mentis humanae pertinet*), c'est-à-dire qu'il constitue « l'essence de l'âme » (*mentis essentia*) ; en tant qu'elle est l'idée d'une essence, l'âme elle-même est une essence, et cette essence, qui doit aussi être conçue en Dieu, est nécessairement éternelle. Il est très important que, dans la démonstration de cette proposition, apparaisse la référence à la proposition 13 du *de Mente* : ceci montre bien que la définition de l'âme comme idée d'un corps reste ici pertinente, les termes de cette définition étant simplement repensés à partir de la distinction entre l'existence du corps et son essence. D'autre part, intervient aussi dans cette démonstration le corollaire de la proposition 8 du *de Mente*, qui avait été déjà utilisé dans la démonstration de la proposition 21 : que l'âme soit idée d'une existence actuelle ou d'une essence éternelle, demeure entre cette idée et son idéal, qui est le corps, considéré au point de vue de son existence ou à celui de son essence, une correspondance rigoureuse, comme au corollaire. Il est clair de cette manière que l'éternité reconnue à l'âme, loin de l'éloigner du corps, en la dotant d'une existence complètement séparée, resserre encore davantage son union avec le corps, qui ne doit d'ailleurs pas s'interpréter, rappelons-le, comme la réunion entre deux choses ou substances indépendantes, mais comme l'expression simulta-

née, selon des genres d'être distincts, d'une seule et unique détermination ou affection de la substance.

Le raisonnement suivi ici par Spinoza est donc relativement aisé et, en tout cas, se situe parfaitement dans la suite des explications précédentes. Il faut toutefois signaler que les termes qui ont été choisis pour formuler l'énoncé de la proposition 23 font problème et peuvent prêter à confusion. En effet Spinoza développe l'idée d'existence du corps sous un biais particulier, qui est celui de la possibilité pour lui d'être détruit : un corps est conçu proprement comme existant dès lors qu'il est placé dans le cadre de relations en extériorité qui le soumettent à la loi de la durée, ce qu'exprime la formule précédente « durant le corps » (*durante corpore*) ; mais du même coup, il s'expose à une nouvelle forme de limitation, qui le projette davantage encore dans l'ordre de l'extériorité : celle qui, au fil de ses rencontres avec les corps extérieurs, l'expose en permanence à être détruit, c'est-à-dire à disparaître comme corps existant et durant, destruction qui ne peut en aucune façon s'expliquer à partir de sa propre nature. Or, en affirmant que « l'âme humaine ne peut être absolument détruite avec le corps ; mais il en reste quelque chose qui est éternel » (*mens humana non potest cum corpore absolute destrui, sed ejus aliquid remanet quod aeternum est*), Spinoza introduit l'idée que l'âme n'est elle-même que partiellement détruite avec le corps, et que cette destruction partielle laisse subsister « quelque chose d'elle » (*ejus aliquid*), quelque chose qui précisément est éternel, dans des conditions telles que, entre ce qui d'elle est détruit et ce qui subsiste, peut être représenté un rapport temporel de succession, permettant d'établir une distinction entre ce que l'âme est avant cette destruction et ce qu'elle est après elle.

La présentation du contenu de cette proposition 23 est manifestement ambiguë, étant impossible de savoir si cette ambiguïté est, de la part de Spinoza, volontaire ou involontaire¹. En effet cette présentation reprend la conception de l'union de l'âme et du corps établie dans la proposition 13 du *de Mente* en y introduisant la distinction entre

1. Cette ambiguïté sera définitivement levée avec la proposition 34 et son scolie.

deux formes de cette union, l'une placée sur le plan de l'existence, l'autre sur celui de l'essence, qui paraissent être successives. Cette proposition¹ de l'ordre de l'essence par rapport à celui de l'existence suggère inévitablement la représentation selon laquelle l'essence d'une chose est ce qui « reste » (*remanet*) une fois détruite son existence : il est difficile alors d'échapper à une interprétation du thème de l'éternité de l'âme, tel qu'il est développé par Spinoza, ramenant ce thème sur le terrain des conceptions traditionnelles de l'immortalité de l'âme qui impliquent une survie de l'âme postérieure à la vie du corps², et du même coup enfoncent celui-ci dans l'ordre de l'existence alors qu'elles tirent l'âme du côté de celui de l'essence. Et alors la proposition 23 du *de Libertate* pourrait paraître n'être qu'une reformulation, rationalisée et concentrée, des grandes thèses du *Phédon* par exemple.

Mais l'interprétation qui vient d'être suggérée doit manifestement être écartée : elle ne tient pas compte en effet du fait, ici décisif, que quelque chose aussi du corps ne peut être absolument détruit, dont l'idée est précisément ce qui « reste » (*remanet*) de l'âme lorsque le corps est détruit, au moins en ce qui concerne son existence actuelle, et que sont supprimées les conditions évoquées par la formule « durant le corps » (*durante corpore*). En effet cette dernière formule ne peut signifier qu'une seule chose : tout le temps que le corps est considéré dans son existence actuelle qui le soumet à la loi de la durée en tant que celle-ci est définie ou déterminée par le temps, c'est-à-dire par le principe de succession qui sépare les moments du temps et permet de concevoir leur relation. Il est donc exclu que puisse être pensée une durée de l'âme succédant à celle du corps, suivant un principe de succession soumis lui-même à la loi de la durée définie par le temps, sans qu'on sache alors si cette durée est celle du corps ou celle de l'âme et si elle s'inscrit dans l'ordre de l'existence ou dans celui de l'essence.

1. Elle peut d'ailleurs être retournée dans l'ordre inverse d'une antéposition.

2. La formule du scolie de la proposition 20, « la durée de l'âme sans relation au corps » (*mentis duratio sine relatio ad corpus*), se prête manifestement à une telle interprétation.

Ce qui rend difficile à comprendre l'énoncé de la proposition 23 du *de Libertate*, c'est la formule « quelque chose d'elle » (*ejus aliquid*) qui, rapportée à l'âme, semble suggérer que celle-ci est constituée de parties distinctes, dont l'une, celle précisément qui est éternelle, pourrait être prélevée sur l'ensemble constitué circonstanciellement par son association avec l'autre partie de l'âme correspondant à l'existence actuelle du corps. Mais on ne voit pas comment l'existence et l'essence de l'âme pourraient être considérées comme ses parties constituantes, celles-ci pouvant être isolées l'une de l'autre par le seul fait de la destruction matérielle du corps. Car s'il est impossible de penser ensemble l'essence et l'existence d'une chose, pour autant que la réalité de cette chose ne soit pas substantielle mais modale, ainsi que cela a été établi dans le *de Deo*, et en particulier dans la proposition 24 de celui-ci, parce que cette essence et cette existence relèvent de deux logiques ou manières de penser complètement différentes, il reste néanmoins que cette essence et cette existence ne peuvent être considérées elles-mêmes comme des choses distinctes dont les réalités seraient simplement juxtaposées, ce qui reviendrait en fait à les ramener sur un même plan à l'intérieur duquel elles pourraient être dissociées.

Alors quelle signification faut-il assigner à l'expression « quelque chose d'elle » (*ejus aliquid*) ? Cette expression est reprise et justifiée à la fin de la démonstration de la proposition 23 de la manière suivante : « Comme néanmoins ce qui est conçu avec une certaine nécessité éternelle par l'essence même de Dieu n'en est pas moins quelque chose (d'après la proposition précédente), ce quelque chose qui appartient à l'essence de l'âme, sera nécessairement éternel » (*cum tamen aliquid nihilominus sit id quod aeterna quadam necessitate per ipsam Dei essentiam concipitur, erit necessario hoc aliquid quod ad mentis essentiam pertinet aeternum*). Il y a quelque chose d'éternel qui touche à l'essence de l'âme, et ce quelque chose est, d'après la proposition 22, l'idée, telle qu'elle est donnée nécessairement en Dieu, qui exprime l'essence de tel ou tel corps humain sous l'angle de l'éternité, idée qui elle-même est ainsi conçue avec une certaine nécessité éternelle. Or ce quelque chose, dont la réalité « est donnée en Dieu » (*in Deo datur*), n'est pas l'âme

elle-même, mais « quelque chose qui appartient à l'essence de l'âme » : entendons qu'il constitue l'une de ses fonctions.

Pour interpréter ces formules, on peut les rapprocher de ce qu'écrit Spinoza dans le chapitre 32, conclusif, de l'appendice du *de Servitute* : « Cette part de nous qui est définie par l'intelligence, c'est-à-dire la partie la meilleure de nous » (*pars illa nostri quae intelligentia definitur, hoc est pars melior nostri*). Cette dernière expression doit manifestement s'entendre au sens où, dans le scolie de la proposition 20, il est question de l'âme « dont les idées adéquates constituent la plus grande partie » (*cujus maximam partem ideae adaequatae constituunt*), par opposition à celle « dont les idées inadéquates constituent la plus grande partie » : il est clair que ces « parties » de l'âme ne peuvent être isolées l'une de l'autre comme si elles existaient en elles-mêmes à l'état séparé. L'intelligence, qui définit la meilleure partie de nous-mêmes, n'est certainement pas une faculté de l'âme constituant l'essence de celle-ci et dont la figure pourrait être déterminée de manière complètement indépendante, que ce soit en Dieu ou dans l'âme humaine ; mais elle correspond à cette activité tendancielle qui s'exerce de manière nécessaire, et non conjoncturelle, pour l'éternité, et non dans tel ou tel temps particulier. C'est précisément cette activité qui constitue « la durée de l'âme sans relation au corps » dont le concept nous avait jusqu'ici arrêtés : or cette activité, nous le savons à présent, concerne l'âme en tant qu'elle est idée de l'essence du corps et non de son existence.

Dans le scolie de la proposition 23, cette notion est reprise sous la forme suivante : « Un certain mode de penser qui appartient à l'essence de l'âme et qui est nécessairement éternel » (*certus cogitandi modus qui ad mentis essentiam pertinet quique necessario aeternus est*). Ce mode de penser, qui n'est pas l'âme elle-même, ne constitue pas non plus l'une de ses parties qui serait en elle-même son essence, mais « appartient à l'essence de l'âme » : entendons qu'il contribue à l'affirmation de la tendance active qui est essentielle à l'âme parce qu'elle assure le plein développement de la puissance qui lui est propre : la puissance de penser, qui s'accomplit dans le fait de former des idées adéquates. Or c'est précisément dans l'accomplissement de cette tendance, et par cette

pratique de l'activité de compréhension, que l'âme découvre qu'elle comporte quelque chose d'éternel, et même de nécessairement éternel. S'il y a quelque chose d'éternel dans l'âme humaine, c'est donc en ce sens qu'elle est habitée, possédée, par une certaine pratique de l'éternité, qui l'occupe au moins en partie¹.

Le scolie de la proposition 23 rend compte de cette pratique à l'aide d'une formule particulièrement frappante, qui a fait couler beaucoup d'encre : « nous sentons et expérimentons que nous sommes éternels » (*sentimus experimurque nos aeternos esse*). Cette formule a l'allure stylistique d'un véritable oxymore, associant des éléments qui paraissent incompatibles : d'un côté, la sensation et l'expérimentation, qui renvoient aux conditions d'une actualité concrète effectivement vécue et éprouvée, ici et maintenant ; de l'autre, l'éternité dont nous savons, le scolie de la proposition 23 le rappelle, que « elle ne peut être définie par le temps ni avoir aucune relation avec le temps ». Il y a dans cette affirmation, dont Spinoza a sans aucun doute pesé tous les termes avec le plus grand soin, quelque chose de manifestement paradoxal, voire de choquant : comment concilier l'expérience et l'éternité, alors que cette dernière, en principe, est ce qui échappe et fait échapper aux conditions de l'expérience ?

En écrivant « nous sentons et expérimentons que nous sommes éternels », Spinoza a voulu faire comprendre directement que la saisie de l'éternité par l'âme, même si elle relève de l'entreprise d'une pure connaissance intellectuelle, ne se ramène pas à une représentation théorique abstraite, mais s'enracine effectivement dans la vie de l'âme, de notre âme, où elle constitue une expérience spécifique qui nous concerne personnellement, expérience sans doute exceptionnelle, mais non moins réelle pour autant. Il y a une véritable expérience de l'éternité, et celle-ci est quelque chose de l'âme elle-même, qui touche à son

1. C'est bien dans ce sens que la démonstration de la proposition 29 reprend le contenu de la proposition 23 : « Il appartient aussi à la nature de l'âme de concevoir l'essence du corps sous l'angle de l'éternité » (*ad mentis naturam etiam pertinet corporis essentiam sub specie aeternitatis concipere*).

essence. C'est ce que Spinoza veut dire encore lorsqu'il parle, dans une formule imagée — et cette sorte de figure de style est chez lui extrêmement rare —, des « yeux de l'âme » (*mentis oculi*), qui sont les démonstrations par l'intermédiaire desquelles l'âme « voit et observe les choses » (*res videt observatque*), sous un angle qui les lui fait comprendre comme nécessaires, ceci étant le point de vue de l'éternité. Cette démarche est précisément celle qui est suivie par Spinoza dans l'*Éthique*, et c'est celle dans laquelle nous-mêmes nous engageons lorsque nous entreprenons, avec les yeux de l'âme, d'en suivre le fil argumentatif : alors nous devons aussi sentir et expérimenter, dans la forme d'une expérience concrète, même si ses enjeux sont complètement intellectuels, que nous sommes éternels. Et l'éternité, pour nous du moins, c'est cela, et rien d'autre.

Mais la formule « nous sentons et expérimentons que nous sommes éternels » dit aussi autre chose, qui est peut-être plus important encore. L'éternité à laquelle l'âme accède par cette expérience est une éternité présente, éprouvée, non sous la forme d'une réminiscence ou d'une espérance, au passé ou au futur, mais directement, à travers la saisie adéquate de son objet. Dans le scolie de la proposition 23, Spinoza évoque seulement, pour la rejeter, l'hypothèse selon laquelle une telle expérience projetterait son contenu représentatif dans le passé, en appréhendant l'éternité par l'intermédiaire de la remémoration, nécessairement imaginaire, d'une existence antérieure à notre vie corporelle (*nos ante corpus existisse*). Mais l'expérience de l'éternité à laquelle nous donnent accès les yeux de l'âme a dénoué toute relation avec l'imagination, qui seule nous fait considérer des choses comme passées ou futures, comme possibles ou comme contingentes, d'un point de vue qui ne peut être que celui de l'existence et non celui de l'essence, ainsi que l'a établi la proposition 21. L'éternité, dans la forme même que lui donne cette expérience, ne peut donc être considérée comme un état dont l'actualité serait mesurée à l'aide de critères temporels : elle n'est pas, pour reprendre les termes de la définition 8 du *de Deo*, une durée indéfiniment prolongée, que cette prolongation s'opère en deçà ou au-delà de la vie propre du corps. Alors sont définitivement résolues les difficultés qui nous avaient arrêtés dans la lecture de l'énoncé de la proposition 23 : le

quelque chose de l'âme qui reste, alors même que le corps dont elle est l'idée est exposé au risque d'être détruit par des causes extérieures, ne doit pas être interprété en termes de survie et d'immortalité, en rapport avec l'affirmation d'une existence antérieure ou future, mais il concerne, dans son déroulement effectif, la vie propre de l'âme.

Enfin il faut ajouter que cette expérience de l'éternité est pleine et entière : elle livre en totalité le contenu dont elle fait éprouver la nécessité, sur un mode qui n'est donc ni celui du possible, ni celui du contingent. Elle coïncide ainsi parfaitement avec l'appréhension de son objet, d'une manière qui ne laisse subsister aucun résidu et n'ouvre non plus aucun champ à l'interprétation. C'est pourquoi l'expression *sub specie aeternitatis* à l'aide de laquelle elle a été introduite ne doit absolument pas être rendue d'une façon restrictive et limitative, comme on le fait lorsqu'on la traduit par la formule « sous une espèce d'éternité »¹. Une espèce d'éternité, c'est un genre ou une apparence d'éternité, un succédané de celle-ci, ce qui, la remettant en perspective, du même coup relativise le contenu de cette expérience, lui ôtant par là même le statut d'expé-

1. Il est à remarquer que, à travers ses successives occurrences dans l'ensemble de l'*Éthique*, cette formule apparaît modulée sous deux formes légèrement décalées l'une par rapport à l'autre. Le second corollaire de la proposition 44 du *de Mente* énonce que la raison « perçoit les choses sous une certaine espèce d'éternité » (*res sub quadam aeternitatis specie percipere*) : et dans cette formule on peut lire la suggestion d'une limitation qui s'explique parfaitement par le fait que n'ont pas encore été dégagées, au moment où cette notion est ainsi introduite pour la première fois, les conditions de l'expérience privilégiée qui lui donne son statut complètement effectif. C'est encore dans ce sens limitatif que cette même formule est reprise dans le chapitre 6 du *Tractatus theologico-politicus*, où Spinoza écrit que « les lois de la nature sont conçues par nous sous une certaine espèce d'éternité, et...indiquent l'infinité, l'éternité et l'invariabilité de Dieu d'une certaine manière » (*naturae leges sub quadam specie aeternitatis a nobis concipiuntur, et... Dei infinitatem, aeternitatem et immutabilitatem aliquo modo indicant*) : ici la référence à l'éternité maintient indiscutablement une certaine réserve par rapport à son objet, dont elle indique la nature sans en épuiser complètement le contenu rationnel et réel. Il n'en va pas du tout de même lorsque, dans la proposition 22 du *de Libertate*, cette idée est formulée sans aucune des nuances précédentes, au moment où sont définies les formes d'un accès à l'éternité elle-même, et pourrait-on dire en personne, telle qu'elle est à la fois en Dieu et pour nous.

rience, non d'une certaine sorte d'éternité, mais de l'éternité elle-même. Nous sentons et expérimentons que nous sommes éternels dès lors que nous voyons avec les yeux de l'âme, qui nous fait comprendre adéquatement la nécessité des choses et de nous-mêmes, à l'aide d'idées qui sont données en Dieu même : et ainsi cette expérience en peut qu'être adéquate à son objet, l'éternité elle-même, dont elle exprime nécessairement la réalité effective.

Propositions 24 et 25

Ces deux propositions indiquent de quelle manière parvenir à l'expérience de l'éternité qui vient d'être évoquée : par la pratique mentale que désigne le terme « comprendre » (*intelligere*), terme dont la signification est cruciale pour toute l'*Éthique*, puisque celle-ci entreprend justement la démarche d'une compréhension globale de la réalité, démarche de fait engagée dès les premières définitions du *de Deo* (« par cause de soi, je comprends, *intelligo...* »). Cet effort de compréhension, poussé à ses limites extrêmes, engage l'âme dans une forme d'activité spécifique qui est la connaissance du troisième genre. Il en résulte que c'est par la pratique de cette forme de connaissance que l'âme parvient à voir les choses sous l'angle ou au point de vue de l'éternité, ce qui lui permet aussi de découvrir en elle-même quelque chose de nécessairement éternel.

La proposition 24 est d'abord intéressante par la forme de son exposition, qui reprend le schéma « d'autant plus... d'autant plus... » (*quo magis... eo magis...*), expression caractéristique d'un procès tendanciel. Par là, indiscutablement, le développement amorcé avec la proposition 21 se situe dans le prolongement de la première partie du *de Libertate*, dont il reprend l'allure progressive en la poussant encore plus loin dans le sens qui avait déjà été amorcé. Est remarquable le souci de Spinoza d'établir ainsi une sorte de continuité entre les pratiques de l'imagination, pourvu qu'elles soient régulées, et celles de l'intelligence.

Examinons à présent le contenu de cette proposition. Elle expose que « d'autant plus nous comprenons les choses singulières, d'autant plus nous comprenons Dieu » (*quo magis res singulares intelligimus, eo magis*

Deum intelligimus). Dans cet énoncé, Spinoza parle bien, comme il le fait aussi dans les propositions suivantes, de « comprendre » et non pas de « connaître ». Il n'est donc pas question ici de construire une connaissance de Dieu en nous appuyant et en prenant modèle sur les connaissances que nous pouvons avoir des choses particulières, dont elle effectuerait la totalisation, selon une procédure inductive allant de la connaissance des effets à celle de la cause : suivant cette voie nous n'arriverions d'ailleurs au mieux qu'à former une image rationnelle de Dieu, qui n'en épuise pas la nature véritable. On entreprend ici de « comprendre Dieu » (*Deum intelligere*), ce qui est tout autre chose : cette compréhension porte nécessairement sur la véritable nature de Dieu, et rejette en conséquence les secours de l'imagination. Or, c'est la thèse développée par Spinoza dans cette proposition, comprendre Dieu et comprendre les choses singulières sont une seule et même chose : quand on comprend les choses singulières, et d'autant plus on les comprend, on comprend Dieu, et d'autant plus on le comprend. Car il n'y a pas plusieurs manières de comprendre, mais une seule, qui vaut à la fois pour les choses singulières et pour Dieu. En effet, selon la définition des choses singulières formulée dans le corollaire de la proposition 25 du *de Deo*, celles-ci ne sont rien d'autre que les affections ou les modes par l'intermédiaire desquels les attributs de Dieu « sont exprimés selon un certain mode déterminé » (*certo et determinato modo exprimuntur*). Il en résulte que comprendre les choses singulières, c'est les expliquer, ontologiquement, logiquement et physiquement, à partir de la substance dont elles sont les expressions nécessaires : c'est former de celles-ci une idée qui est en Dieu et que nous comprenons telle qu'elle est en Dieu, d'un point de vue qui évacue toute possibilité d'écart entre réalité et perfection. Comprendre Dieu, ce n'est précisément rien d'autre que cela : c'est pousser notre effort de compréhension des choses singulières jusqu'au point où cette compréhension s'identifie complètement à celle de la nature divine dont toutes ces choses dépendent et dont elles sont les expressions nécessaires. Ceci n'a donc plus rien à voir avec le fait de joindre les images des choses à l'idée de Dieu : il ne suffit plus d'associer des représentations, par l'exercice d'une sorte d'*ars imaginandi*, mais il faut parvenir à penser en elle-même

l'unité de la substance divine, et donc aussi à concevoir toutes les choses singulières en Dieu, selon la leçon de la proposition 15 du *de Deo*.

L'intelligibilité intégrale du réel à laquelle nous parvenons ainsi est inséparable d'un effort de compréhension. C'est cet effort, désigné par les termes *conatus* et *virtus*, qui donne son objet à la proposition 25, où est identifié le terme du processus tendanciel indiqué dans la proposition 24 : la connaissance du troisième genre par laquelle la puissance de penser qui est en l'âme, et la constitue, atteint sa pleine réalisation. Le fait que cette progression corresponde au développement d'un *conatus* retient d'abord l'attention : il exprime le caractère parfaitement naturel de ce mouvement qui répond à un besoin essentiel, à une impulsion fondamentale de l'âme, dont il effectue les dispositions et les aspirations telles qu'elles sont inscrites dans sa nature. Il ne peut y avoir d'autre « vertu » de l'âme que la poursuite de cet accomplissement qui passe par une compréhension de plus en plus complète de la nature des choses et de Dieu. Alors est atteint le bien suprême de l'âme qui, comme cela avait été établi dans la proposition 24 du *de Servitute*, est la connaissance de Dieu (*summum mentis bonum est Dei cognitio*), forme absolue de la pensée où la connaissance coïncide avec la pleine intelligibilité de son objet, et où le fait de connaître ne se distingue donc plus de celui de comprendre.

S'explique du même coup la référence à la connaissance du troisième genre qu'exploite la proposition 25. Selon le second scolie de la proposition 40 du *de Mente*, où cette notion avait été introduite sous le nom également de « science intuitive » (*scientia intuitiva*)¹, « ce genre de

1. Spinoza utilise indifféremment les deux formules « science intuitive » (*scientia intuitiva*) et « connaissance intuitive » (*cognitio intuitiva*), cette dernière apparaissant dans le quatrième paragraphe de l'Appendice du *de Servitute* et dans le scolie de la proposition 36 du *de Libertate*. Cette appellation est justifiée par le fait que ce type de science ou de connaissance procède « d'un seul coup d'œil » (*uno intuitu*), comme Spinoza l'indique à propos de l'exemple du calcul des proportions développé dans le second scolie de la proposition 40 du *de Mente* : elle passe sans intermédiaires de la considération de l'essence de Dieu à celle de l'essence des choses singulières, en faisant l'économie des règles abstraites qui, en s'appuyant sur les notions communes, isolent certaines propriétés générales de ces essences et limitent à cela la connaissance de ces essences.

connaissance procède de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu à la connaissance adéquate de l'essence des choses » (*hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum*). Cette définition est reprise sous une forme un peu abrégée dans la démonstration de la proposition 25 du *de Libertate* : « Le troisième genre de connaissance procède de l'idée adéquate de certains attributs de Dieu à la connaissance adéquate de l'essence des choses » (*tertium cognitionis genus procedit ab adaequata idea quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum*). A la différence de la connaissance du second genre, qui procède par notions communes dont elle dégage des idées adéquates des propriétés des choses, cette connaissance atteint donc l'essence des choses, qu'elle déduit directement de la nature divine telle que celle-ci s'exprime à travers ses différents attributs. Elle réalise ainsi l'idéal d'intelligibilité qui donne son contenu à la suprême vertu de l'âme, et permet à celle-ci d'aller jusqu'au bout de la puissance de penser qui est en elle. La proposition 25 du *de Libertate* n'en dit pas plus, et il ne faut pas y chercher en particulier une explication de ce qu'est cette science intuitive, qui est ici caractérisée comme un but à atteindre donnant son accomplissement à toute la pensée humaine : comprendre les essences de choses telles qu'elles sont comprises en Dieu même, et ainsi du même coup comprendre Dieu.

Propositions 26 et 27

En se consacrant à cet effort de compréhension qui met complètement en œuvre les dispositions intrinsèques de sa nature, l'âme humaine réintègre, dans une forme qui est celle de la connaissance intelligible, l'ordre de l'affectivité et du désir, puisqu'en s'engageant dans une telle démarche elle exprime la tendance fondamentale qui définit son *conatus*.

La proposition 26 reprend le mode d'exposition progressive qui vient d'être utilisé dans la proposition 24 : « D'autant plus l'âme est apte..., d'autant plus elle désire... » (*quo mens aptior est..., eo magis*

cupit...). Ceci montre que l'âme n'est pas encore parvenue au terme du mouvement qui doit la conduire à l'accomplissement de sa suprême vertu : mais l'impulsion initiale a été donnée à partir de laquelle ce mouvement se dirige irrésistiblement vers son but. L'idée développée dans cette proposition 26 est que ce mouvement se nourrit de lui-même, dans la mesure où il engendre, au fur et à mesure de son déroulement, le désir d'aller de plus en plus loin dans la recherche du bien suprême de l'âme, incarné dans la connaissance du troisième genre. Cette tension, simultanément cognitive et affective, anime de l'intérieur de lui-même l'effort en vue de maîtriser par l'intelligence l'essence des choses singulières, qui conduit naturellement à la compréhension de Dieu. Autrement dit, le fait de comprendre Dieu et le désir de parvenir à cette compréhension sont tendanciellement une seule et même chose.

Cette proposition est démontrée à partir de la définition du désir telle qu'elle a été donnée tout au début de l'appendice du *de Affectibus* : « Le désir est l'essence même de l'homme en tant que celle-ci est conçue comme déterminée à partir de l'une quelconque de ses affections à faire quelque chose » (*cupiditas est ipsa hominis essentia quatenus ex data quacunquē ejus affectione determinata concipitur ad aliquid agendum*). Dans les cas précis, ce que l'essence de l'homme est déterminée à faire parce qu'elle le désire consiste en la pratique de la connaissance du troisième genre ; et l'affection donnée en elle qui la détermine à s'engager dans cette pratique est l'aptitude à pratiquer une telle connaissance : pour reprendre les termes de l'explication qui accompagne la définition du désir, cette aptitude, en tant qu'elle est une affection de l'essence de l'homme, est un « caractère » (*constitutio*) de cette essence, caractère qui est conçu par le seul attribut de la pensée. Autrement dit l'âme humaine, avant même d'en avoir clairement conscience, est incitée par sa nature même à parvenir à une parfaite intelligibilité du réel : et une fois déclenchée l'impulsion à développer par la pensée un tel point de vue sur la nature des choses, elle est irrésistiblement entraînée par cette impulsion à aller plus loin encore dans ce sens. Le mouvement qui conduit l'âme à la connaissance du troisième genre obéit donc intégralement à la logique du désir, expression nécessaire de l'essence de l'homme, à partir de laquelle s'ex-

pliquent toutes ses conduites, y compris celle qui est décrite et analysée dans ce passage du *de Libertate*.

Le désir, en tant qu'il dérive directement du *conatus*, est la base de la vie affective qui en développe les différentes manifestations. La connaissance du troisième genre, c'est-à-dire l'élan qui pousse l'âme humaine vers une parfaite intelligibilité du réel, en tant qu'elle s'inscrit, comme nous venons de le voir, dans l'ordre du désir, qui explique les conditions de sa mise en pratique, est donc inséparable d'un environnement affectif, qui accompagne cette mise en pratique de sentiments appropriés. La proposition 27 explique que ces sentiments se ramènent à un affect spécifique qui est l'apaisement ou la sérénité. Nous retrouvons ici la notion d'*acquiescentia*, déjà exploitée dans le scolie de la proposition 10, qui n'est évidemment pas réductible à celle d'une banale satisfaction, ni non plus à celle d'un contentement de soi par définition limité, puisqu'il serait limité à soi¹. Le plaisir que prend l'âme à se rendre la nature des choses complètement intelligible n'est même plus de l'ordre de « l'assurance en soi-même » (*acquiescentia in se ipso*), dont l'idée avait été exploitée dans la proposition 52 et dans le § 25 de l'appendice du *de Servitute*² : il consiste en un

1. Rappelons que la notion d'*acquiescentia* — il s'agit d'un néologisme qui n'appartient ni au latin classique ni au latin médiéval — exprime un ensemble subtil de nuances affectives, dans lesquelles dominent les impressions de tranquillité et de sécurité associées généralement à l'idée de « repos » (*quies*). Il est particulièrement difficile de rendre par un terme français unique cette notion qui évoque, selon les cas, un état d'apaisement ou d'assurance que rien ne peut troubler. Nous laissons délibérément de côté ici les considérations historiques et philologiques qui pourraient être tirées de l'étude de la langue du XVII^e siècle, telle qu'elle est pratiquée par Spinoza à la suite de Descartes, car il s'agit seulement de saisir ce que pourrait être la signification de la notion d'*acquiescentia* prise en elle-même.

2. « L'assurance en soi-même est la joie qui a sa source dans le fait que l'homme se contemple soi et sa puissance d'agir » (*acquiescentia in se ipso est laetitia orta ex eo quod homo se ipsum suamque agendi potentiam contemplatur*, appendice du *de Servitute*, § 25). Est ici conceptualisée la modalité pratique de la certitude, incarnée dans une manière d'être concrète, qui correspond au fait d'avoir confiance en soi, d'être sûr de soi, parce qu'on est parfaitement convaincu d'aller dans le bon sens.

sentiment d'apaisement absolu, complètement désintéressé et dépersonnalisé en apparence, qui installe celui qui aspire à ce genre de connaissance comme à distance de lui-même, pour autant qu'il se laisse entraîner par l'irrésistible mouvement qui l'engage à mettre ce désir en pratique.

Pourtant, dans la démonstration de la proposition 27, cette idée est exploitée sous la forme suivante : « Celui qui connaît les choses selon ce genre de connaissance passe à la plus haute perfection humaine, et en conséquence est affecté de la plus grande joie, et ceci avec l'accompagnement de l'idée de soi et de sa vertu » (*qui res hoc cognitionis genere cognoscit, is ad summam perfectionem humanam transit, et consequenter summa laetitia afficitur, idque concomitante idea sui suaeque virtutis*). C'est donc bien semble-t-il une satisfaction personnelle, tournée vers soi-même et vers la conscience de sa propre perfection ou excellence, que procure la maîtrise intellectuelle de la nature des choses. Pourtant il faut noter que la précision introduite dans la démonstration de la proposition 27, « avec l'accompagnement de l'idée de soi et de sa vertu », est indiquée en référence à la proposition 43 du *de Mente*. Or cette dernière proposition avait expliqué que, « qui a une idée vraie sait du même coup que, lui, a une idée vraie et il ne peut douter de la vérité de la chose » (*qui veram habet ideam simul scit se veram habere ideam nec de rei veritate potest dubitare*). C'est par sa force intrinsèque que l'idée vraie s'impose et se fait reconnaître à celui qui « l'a » (*habet*), en ce sens qu'il est possédé par elle. La connaissance du troisième genre, qui conduit l'âme humaine vers une complète intelligence de la nature des choses, ce qui constitue pour elle le bien suprême et la suprême vertu, s'accompagne de cette indestructible certitude, dans tous les cas inaccessible au doute, à travers laquelle l'âme accède au summum de sa puissance et de l'exercice de celle-ci, en toute quiétude, donc apaisée et sereine.

Nous venons de voir, en lisant la proposition précédente, que l'âme humaine dispose d'une aptitude à connaître les choses par le troisième genre de connaissance, et est vouée par cette aptitude à développer de plus en plus cette connaissance : or la mise en pratique de

cette aptitude ne s'effectue pas de manière inquiète, comme la poursuite d'un idéal dont la réalité pourrait toujours être remise en doute et dont l'atteinte demeurerait jusqu'au bout incertaine ; mais l'âme sait bien, au même sens où elle sait qu'elle a une idée vraie à partir du moment où elle a cette idée, que le mouvement dans lequel elle est ainsi engagée tend naturellement vers son terme, dans lequel elle-même accomplit sa propre puissance. Du fait de cette certitude, elle est sûre de soi, convaincue d'être dans la bonne voie, d'accomplir la destination véritable inscrite dès le départ dans la nature de son *conatus*, ce qui la remplit d'une joie parfaite et sans mélange. Ainsi l'*acquiescentia* propre à cette démarche ne se limite pas seulement au sentiment de tranquillité et de calme que procure une vie bien réglée, sentiment évoqué au passage dans le scolie de la proposition 10 : mais elle s'élève jusqu'à la satisfaction suprême liée à l'assurance d'être dans le vrai et d'y être de plus en plus. Il est clair que cette satisfaction va bien au-delà du sentiment d'un accomplissement personnel, puisqu'elle exprime la fusion de l'âme humaine et de la nature des choses, à travers une pleine compréhension de celle-ci.

Propositions 28, 29, 30 et 31

Comment la disposition à connaître les choses par le troisième genre de connaissance se manifeste-t-elle ? Nous pouvons dire, en exploitant la définition du désir formulée tout au début de l'appendice du *de Affectibus*, à laquelle les propositions 26 et 28 du *de Libertate* font référence, que cette disposition se ramène à « un caractère de l'essence de l'âme humaine, que celui-ci soit inné ou venu de l'extérieur » (*ejusdem essentiae constitutio, sive ea sit innata/ of van buiten aangekomen*¹, définition 1 des affects). Les propositions 28 et 29 permettent de préciser la nature de ce

1. Ce complément, que l'édition Gebhardt intègre au texte original, se trouve dans la traduction néerlandaise de Glazemaker.

caractère et d'expliquer les conditions dans lesquelles il se révèle ; cette exposition génétique permet de mettre en évidence sur ces bases de nouveaux aspects de la connaissance du troisième genre : son rapport à la connaissance de Dieu (proposition 30), de laquelle l'âme tire la conviction intrinsèque qu'elle est elle-même éternelle (proposition 31).

Selon la proposition 28, « l'effort ou désir en vue de connaître les choses selon le troisième genre de connaissance ne peut avoir sa source dans le premier genre de connaissance, mais au moins dans le second ». L'expression « avoir sa source dans » (*oriri ex*) signifie, précise la démonstration de cette proposition, « suivre de » (*sequi ex*), expression qui désigne une provenance simultanément ontologique, logique et physique. D'où vient donc la connaissance du troisième genre, ou plutôt l'impulsion de l'âme à la mettre en pratique ? Où cette impulsion trouve-t-elle son origine ? Certainement pas dans la connaissance du premier genre, qui ne produit que des idées mutilées et confuses, au hasard des occasions, c'est-à-dire des rencontres du corps dont l'âme est l'idée avec les corps extérieurs : les mécanismes de l'imagination projettent en quelque sorte l'âme à l'extérieur d'elle-même et la déposèdent de sa maîtrise sur les représentations qui se forment en elle ; elle est alors empêchée de prendre en considération son vrai bien, et son objectif ne peut être de comprendre la nature des choses avec lesquelles le corps est en contact puisqu'elle ne saisit cette nature qu'en la mêlant à celle du corps, sans parvenir ni même chercher à départager ce qui revient à l'un et à l'autre. Il faut donc être déjà installé dans l'ordre nécessaire de la connaissance vraie, qui procède par idées claires et distinctes, ou par idées adéquates, formées dans l'âme à partir d'elle-même sans intervention extérieure, pour parvenir à développer cet élan à tout comprendre qui définit la connaissance du troisième genre. En conséquence, celle-ci ne peut trouver son impulsion initiale, c'est-à-dire aussi sa raison d'être, que dans la connaissance du second genre, de type déductif et démonstratif qui, par l'intermédiaire des notions communes, découvre les propriétés de l'essence des choses dont elle forme les idées adéquates, et ainsi restitue à l'âme toute son initiative

en ce qui concerne la production des idées qui se forment en elle. Ceci, dit Spinoza, « est évident » (*patet*)¹.

La question de savoir si le caractère de l'âme qui détermine son désir de connaître les choses par le troisième genre de connaissance est inné ou acquis trouve ainsi un début de réponse. Ce caractère exprime la réappropriation par l'âme de sa propre nature, qui est la condition pour qu'elle tende vers ce qui constitue son bien suprême, la maîtrise intellectuelle de l'essence des choses : en ce sens, il correspond à ce qui est le plus intérieur au mouvement de l'âme, dès lors que celui-ci n'est point troublé par le jeu des occasions et des rencontres extérieures. Mais, pour que ce caractère puisse se développer, il faut que l'âme soit délivrée de ces intrusions extérieures, et qu'elle ait commencé à raisonner sur de tout autres bases, ce à quoi la conduit la pratique de la connaissance rationnelle scientifique, avec ses règles et ses procédures démonstratives qui la préparent à comprendre l'essence des choses, et surtout à avoir le désir d'une telle compréhension. De ce point de vue, ce désir, bien qu'il exprime ce qu'il y a de plus essentiel à l'âme, ne lui est pas naturel ou spontané, mais, pour qu'il se révèle, il faut que, par une expurgation ou épuration (*emendatio*) préalable, l'âme soit libérée du poids des idées inadéquates qui la mettent en opposition avec elle-même et gênent le développement de son propre *conatus*. On pourrait dire que la connaissance du second genre met sur le chemin de celle du troisième, qui relance son effort dans une perspective qui n'est plus seulement cognitive, mais éthique, puisqu'elle se définit par la poursuite d'un bien suprême, ce qui réintroduit aussi dans son ordre la considération de l'affectivité, complètement étrangère à la pratique de la connaissance scientifique proprement dite. Il faut donc avoir appris par une étude appropriée à déterminer les propriétés des essences des choses pour se laisser progressivement envahir par le désir de

1. La relation privilégiée qui passe entre les connaissances du second et du troisième genre sera à nouveau évoquée dans le scolie de la proposition 36, et définitivement élucidée dans la proposition 38.

comprendre ce que sont en elles-mêmes ces essences, d'une compréhension qui ne soit pas seulement théorique mais aussi pratique.

Comment alors rendre compte du passage de la connaissance imaginative, où vérité et erreur sont mélangées, à la connaissance vraie, qui constitue le terrain sur lequel se développe le désir d'intelligibilité qui définit proprement la connaissance du troisième genre ? La proposition 29 ébauche une réponse à cette question. Elle rappelle que l'âme est engagée dans les opérations de la connaissance du premier genre, qui sont commandées par les mécanismes de l'imagination, dans la mesure où « elle conçoit la présente existence actuelle du corps » (*corporis praesentem actualem existentiam concipit*), ainsi que l'a expliqué la proposition 21 : l'âme se représente alors les choses « en relation au temps » (*cum relatione ad tempus*), alors que la connaissance vraie les lui présente « sous l'angle de l'éternité » (*sub specie aeternitatis*), donc en tant qu'elles sont elles-mêmes éternelles, telles que sont les essences des choses et leurs propriétés appréhendées par la raison, comme l'avait établi le second corollaire de la proposition 44 du *de Mente*. Pour que se forme en elle le désir de connaître les choses par le troisième genre de connaissance, donc proprement de les comprendre, il faut en conséquence que l'âme ait renoncé à concevoir comme présente l'existence actuelle du corps et que, selon la leçon de la proposition 22, « elle conçoive l'essence du corps sous l'angle de l'éternité » (*corporis essentiam concipit sub specie aeternitatis*), ce qui, d'après la proposition 23, « appartient aussi à la nature de l'âme » (*ad mentis naturam etiam pertinet*), c'est-à-dire correspond à l'un de ses modes possibles de fonctionnement. C'est ainsi que la démonstration de la proposition 31 rend compte du contenu de la proposition 29 : « L'âme ne conçoit rien sous l'angle de l'éternité si ce n'est pour autant qu'elle conçoit l'essence de son corps sous l'angle de l'éternité » (*mens nihil sub aeternitatis specie concipit nisi quatenus sui corporis essentiam sub aeternitatis specie concipit*).

Or, en s'engageant dans une telle entreprise, l'âme ne cesse en aucune manière d'être idée d'un corps, selon la définition de l'âme exposée dans la proposition 13 du *de Mente*, puisque « en dehors de ces deux choses rien d'autre n'appartient à l'essence de l'âme » (*praeter haec duo nihil aliud ad*

mentis essentiam pertinet), ces deux choses étant le fait de concevoir ou d'affirmer l'existence actuelle du corps et celui de concevoir ou d'affirmer son essence éternelle. L'âme est donc placée par sa propre nature, qui fait qu'elle est aussi bien idée de l'existence actuelle de son corps qu'idée de l'essence de son corps, devant le dilemme suivant : ou bien concevoir les choses elles-mêmes, entendons les choses singulières dont la définition a été introduite dans le corollaire de la proposition 25 du *de Deo*, en tant qu'elles sont en relation avec l'existence actuelle du corps, et alors elle se les représente en relation avec le temps ; ou bien les concevoir en tant que leur réalité est nécessairement déterminée en Dieu, ainsi qu'elle les pense lorsqu'elle affirme, non l'existence actuelle du corps, mais son essence. Dans le développement placé à la fin de la démonstration de la proposition 29, Spinoza explique que ces choses ne cessent pas, dans la seconde option, d'être conçues comme actuelles : mais leur actualité est considérée alors sous l'angle, non du temps, mais de l'éternité. Ainsi c'est bien dans la manière dont nous concevons la réalité actuelle des choses singulières que se joue mentalement notre propre rapport à l'éternité.

La référence donnée tout à la fin de ce développement au scolie de la proposition 45 du *de Mente* permet d'aller encore plus loin : dès lors que nous concevons la réalité actuelle des choses singulières sous l'angle de l'éternité, ce que nous faisons lorsque nous cessons de les rapporter à l'existence actuelle de notre corps, elles ne cessent pas pour autant d'être considérées comme existantes, au sens où le scolie de la proposition 45 du *de Mente* parle de « l'existence même des choses singulières pour autant qu'elles sont en Dieu » (*ipsa existentia rerum singularium quatenus in Deo sunt*). Nous nous élevons alors jusqu'au point où nous concevons, nous comprenons que les choses singulières n'existent pas seulement en relation avec nous, mais existent en Dieu, en donnant au terme exister son sens le plus fort. De même, en affirmant l'essence de notre corps, bien loin de déréaliser celui-ci et de prendre progressivement nos distances vis-à-vis de lui, nous nous enfonçons, nous nous incorporons plus profondément dans sa réalité telle qu'elle existe en Dieu, et dont nous pourrions dire qu'elle constitue le corps même du corps ou, si l'on veut, la corporéité du corps.

La logique de cette démarche, explique la proposition 30, conduit nécessairement à la connaissance de Dieu d'où notre âme dégage la leçon suivante : « Elle sait qu'elle est en Dieu et est conçue par Dieu » (*scit se in Deo esse et per Deum concipi*). Car c'est par un seul et même acte de pensée que l'âme se connaît et connaît les choses singulières comme éternelles, d'une éternité qui est celle qui se conçoit à partir de la nature même de Dieu, en tant que, selon la définition 8 du *de Deo*, l'essence de Dieu enveloppe nécessairement l'existence, ce qui est le principe de l'éternité divine. Dès lors qu'elle est conçue « par l'essence de Dieu » (*per Dei essentiam*, démonstration de la proposition 30), c'est-à-dire à partir de celle-ci, la réalité, tant de l'âme que des choses singulières, cesse d'être considérée en relation avec le temps, mais participe de l'éternité de l'essence divine à laquelle elle se rapporte directement : leur existence même « en tant qu'êtres réels » (*ut entia realia*) apparaît comme l'expression de cette essence, au lieu d'être déployée et dispersée à l'infini de ses relations avec d'autres existences particulières. Reprenons la formule que nous venons d'utiliser : l'essence du corps, c'est en quelque sorte le corps du corps ; en se posant comme idée de ce corps du corps, l'âme devient elle-même âme de l'âme, et entre ainsi en relation avec des choses dont la réalité et l'existence même sont comme redoublées ou concentrées du fait qu'elles sont pensées dans l'exister de leur existence, en rapport avec l'essence de Dieu, et ainsi, au sens fort du terme, comprises.

Du même coup, l'âme, qui conçoit les choses, le corps dont elle est idée et elle-même comme éternels, devient éternelle. La proposition 31 explique qu'ainsi, non seulement elle dispose de l'aptitude à connaître les choses par le troisième genre de connaissance, mais elle s'affirme comme étant elle-même « cause adéquate ou formelle » (*causa adaequata seu formalis*, démonstration de la proposition 31) de ce genre de connaissance. C'est-à-dire que cette connaissance, loin de lui être imposée de l'extérieur, ce qui serait le cas si elle y accédait accidentellement, exprime sa nature profonde, telle que celle-ci est conçue en Dieu même de toute éternité : en pratiquant ce genre de connaissance, qui développe son aptitude « à connaître toutes ces choses qui peuvent

s'ensuivre de cette connaissance donnée de Dieu » (*illa omnia quae ex data hac Dei cognitione consequi possunt*), l'âme humaine exploite au maximum la puissance de penser qui est en elle. Dans la démonstration de la proposition 33, le contenu de cette proposition est associé à l'axiome 3 du *de Deo* selon lequel « d'une cause déterminée donnée suit nécessairement l'effet » (*ex data causa determinata necessario sequitur effectus*) : on retrouve donc ici l'ordre nécessaire qui procède de la cause à l'effet, exprimé par le terme *sequi*. La connaissance du troisième genre, qui s'applique à découvrir cet ordre de conséquence, est elle-même, dans sa production effective, soumise à la logique de cet ordre, c'est-à-dire qu'elle se produit dans l'âme nécessairement.

La proposition 31 est suivie d'un scolie où est résumé l'esprit de l'ensemble de propositions qui, à partir de la proposition 28, a exposé, de manière génétique, les conditions de la production de la connaissance du troisième genre. Cette genèse ne peut être que progressive, ce qu'exprime la première phrase du scolie, construite selon la forme « d'autant plus..., d'autant mieux... » (*eo plus..., eo melius...*), qui évoque directement le déroulement d'un procès tendanciel, celui-là même par lequel l'âme humaine développe adéquatement tous les effets de sa puissance. Celui qui, du fait qu'il « élargit et renforce » (*plus pollet*) sa pratique de la connaissance du troisième genre, s'engage dans cette progression devient, explique Spinoza, « plus parfait et plus heureux » (*perfectior et beatior*) : c'est-à-dire qu'il se dirige vers un état accompli, qui doit le satisfaire pleinement, et dont le contenu sera précisé dans les propositions suivantes.

Au point où nous en sommes, c'est-à-dire au moment où ce mouvement est enclenché, ce perfectionnement est décrit à l'aide de la formule suivante : « Il a une meilleure conscience de soi et de Dieu » (*melius sui et Dei conscius est*). Il y aurait toute une étude à faire au sujet de l'utilisation du terme « conscient » (*consciis*) dans l'*Éthique*, où il connaît en tout 23 occurrences. Dans l'appendice du *de Deo* et dans le *de Affectibus* ce terme est exploité en vue de faire comprendre ce qui distingue le désir (*cupiditas*) de l'appétit (*appetitus*), le premier se définissant par la prise de conscience du second : comme Spinoza accorde une signification très relative à cette distinction, et met les deux notions pratiquement tou-

jours sur un même plan, on peut conclure que cette prise de conscience, qui de toutes façons est seconde, ne joue pas un rôle déterminant dans le déroulement de la vie affective, toute faite d'élan spontané, de coups de cœur et de coups de tête que la conscience accompagne et reflète au coup par coup sans les diriger¹. Le statut de la conscience s'infléchit dès lors qu'intervient un début de régulation de la vie affective, qui permet de renforcer la part prise par la conscience dans les conduites de la vie courante : mais il est clair que, même dans ce cas, le rôle de la conscience est modérateur et non pas directeur². C'est seulement tout à la fin de

1. Dans ces conditions, la conscience prend le plus souvent la forme d'une demi-conscience, voire d'une fausse conscience. C'est ce qui est indiqué par exemple dans la préface du *de Servitude*, lorsque Spinoza évoque l'état d'esprit commun des hommes engagés dans une entreprise dont les motivations sont affectives et non rationnelles : « Ils sont certes conscients de leurs actions et de leurs appétits, mais ignorants des causes par lesquelles ils sont déterminés à appéter quelque chose » (*sunt suarum quidem actionum et appetitum conscii, sed ignari causarum a quibus ad aliquid appetendum determinantur*). Dans ce cas, conscience et ignorance, c'est-à-dire inconscience, sont indissociablement mêlées, et l'on peut dire que la conscience propre à un tel état est réellement faite d'ignorance et d'inconscience. Cette ambiguïté n'est pas complètement effacée lorsque la conscience accède à un statut éthique, il faudrait d'ailleurs dire de préférence un statut moral, parce qu'elle soumet les conduites affectives à des jugements de valeur : c'est cette situation qui est décrite dans la proposition 8 du *de Servitude*, où Spinoza énonce que « la connaissance du bien et du mal n'est rien d'autre que l'affect de joie et de tristesse pour autant que nous en sommes conscients » (*cognitio boni et mali nihil aliud est quam laetitiae et tristitiae affectus quatenus ejus sumus conscii*) : il est clair que cette conscience n'ajoute pas grand chose à l'affect, dont elle travestit plutôt la manifestation ; et la suite du *de Servitude* décrit longuement les errements de la belle âme, qui est aussi la conscience malheureuse dont les jugements moraux n'échappent pas au destin indiqué par la formule : *video meliora proboque deterioraque sequor*.

2. C'est dans ce sens que la notion intervient dans le chapitre 32, conclusif de l'appendice du *de Servitude* : « Pourtant nous supporterons d'une âme égale ces choses qui nous arrivent en sens contraire de ce que notre raison postule comme étant de notre intérêt, si nous sommes conscients de nous être acquittés de notre devoir (*si conscii simus nos functos nostro officio fuisse*), et que la puissance dont nous disposons n'aurait pu s'étendre jusqu'au point de nous permettre de les éviter, et que nous sommes une partie de l'ensemble de la nature dont nous suivons l'ordre. » Le rôle consolant que remplit ici la conscience, évoqué par la litanie des devoirs accomplis et des limitations imposées aux initiatives de la puissance humaine, facilite l'acceptation des maux de la vie courante, mais pas plus.

l'*Éthique*, dans les derniers développements du *de Libertate*, que Spinoza procède à la réhabilitation définitive de la conscience, devenue enfin une marque de perfection : le scolie terminal de la proposition 42 opposera la position du sage « conscient » (*consciis*) et celle de l'ignorant « inconscient » (*insciis*). Contentons-nous d'une remarque à ce propos : cette conscience, qui ne se distingue en rien d'une connaissance, ne prend en aucun cas la forme d'une conscience personnelle, repliant le sujet sur l'irréductible singularité de son être propre, puisque, en sens exactement inverse, elle élargit la perspective de celui qui en est le porteur de manière à le rendre « conscient par une certaine nécessité éternelle de soi et de Dieu et des choses » (*sui et Dei et rerum aeterna quadam necessitate consciis*, scolie de la proposition 42)¹, formule qui reprend en la complétant celle employée dans le scolie de la proposition 31, « conscient de soi et de Dieu » (*sui et Dei consciis*). Être conscient, au sens fort et accompli du terme, c'est se convaincre de sa nécessaire appartenance à l'ensemble de la réalité : c'est se comprendre soi-même comme « partie de la nature » (*pars naturae*), ce qui constitue l'enseignement principal qui se dégage de la pratique de la connaissance du troisième genre.

Mais ce n'est pas cette évocation fugitive du statut de la conscience qui donne son objet principal au scolie de la proposition 31. Celui-ci est presque entièrement consacré au développement du paradoxe suivant : à un certain moment de son histoire, l'âme est placée dans des conditions, celles qui ont été évoquées dans la formule du scolie de la proposition 23 : « Nous sentons et expérimentons que nous sommes éternels », qui lui permettent de se découvrir comme éternelle en même temps qu'elle comprend l'éternité de Dieu et des choses ; or, dans le fait de se reconnaître comme éternel, c'est-à-dire comme ce que par définition on doit être de toute éternité, sans aucune relation au temps, il y a fondamentalement une anomalie. Allons plus loin : l'idée d'une genèse de la connaissance du

1. Cette formule apparaît déjà sous une forme abrégée à la fin du scolie de la proposition 39.

troisième genre, qui précisément permet d'accéder à une telle « conscience » de l'éternité, comporte une contradiction intrinsèque. La sorte de marche vers l'éternité à laquelle procèdent les dernières propositions du *de Libertate*, avec l'effet de montée en puissance qui en accompagne la progression, n'annule-t-elle pas ce qui donne contenu et sens à son mouvement ?¹ Nous retrouvons ici les difficultés liées à l'idée d'une « durée de l'âme sans relation au corps », c'est-à-dire de fait sans relation au temps, introduite tout à la fin du scolie de la proposition 20. Qu'est-ce qu'une durée qui se conçoit sans relation au temps ? Or, en expliquant dans quelles conditions l'âme humaine accède à la connaissance du troisième genre, les propositions 28 à 31 du *de Libertate* ont répondu en pratique à cette question. Mais celle-ci, résolue dans les faits, continue néanmoins à se poser théoriquement : et c'est précisément cette difficulté que prend en compte le scolie de la proposition 31.

Spinoza explique en conséquence que la certitude que nous avons de l'éternité de l'âme en tant que celle-ci conçoit les choses sous l'angle de l'éternité (*certi sumus mentem aeternam esse quatenus res sub aeternitatis specie concipit*), certitude dont le concept a été justifié dans la proposition 27 à l'aide de la notion d'*acquiescentia*, n'est absolument pas remise en question par le fait qu'elle est déployée tendanciellement au long de la progression qui rend le détenteur de cette certitude « plus parfait et plus heureux » (*perfectior et beatior*), ni même en tant qu'elle est prise au moment initial de cette progression, qui est celui où cette tendance se forme. C'est pourquoi, ajoute-t-il, « pour expliquer de manière de plus aisée et mieux faire comprendre ce que nous voulons montrer, nous considérerons l'âme, ainsi que nous l'avons fait jusqu'ici, comme si elle commençait d'être et de comprendre les choses sous l'angle de l'éternité ». Ce mode de présentation est plus aisé et permet de mieux comprendre ce dont il s'agit parce que, d'une certaine façon, il place

1. Ce même problème sera repris un peu plus loin dans le scolie de la proposition 33.

l'éternité à notre portée, au lieu de la reléguer dans un ciel d'idées dans lequel, comme repliée et refermée sur elle-même pour préserver sa pureté et son identité à soi, elle apparaîtrait du même coup inaccessible.

2 | L'AMOUR INTELLECTUEL DE DIEU

(propositions 32 à 37)

Spinoza explique à présent qu'on ne peut « comprendre » (*intelligere*) sans « aimer » (*amare*). De fait, l'accès à l'éternité ménagé par la connaissance du troisième genre, dont les propositions précédentes ont dégagé les conditions, loin de s'effectuer dans l'ordre de la pure connaissance, avait déjà opéré une synthèse du rationnel et de l'affectif. Ce thème a été principalement abordé dans les propositions 26 et 27, où il est montré que le mouvement de l'âme vers une pleine compréhension de la nature des choses, qui la dégage progressivement de la relation au temps associée à l'existence actuelle du corps, est soumis, comme toutes les autres activités mentales, à la loi du désir. Le fait de voir les choses sous l'angle de l'éternité et de se concevoir elle-même comme éternelle, correspond ainsi pour l'âme à un état affectif bien particulier : l'assurance et la certitude d'être dans la bonne voie qui accompagnent cette expérience, et se renforcent au fur et à mesure de son déroulement de manière à écarter toute éventualité de doute quant à la justesse et à la nécessité d'une telle entreprise, procurent un sentiment de sérénité, de sécurité et d'apaisement que rien ne peut troubler. C'est donc dans la joie que l'âme se lance dans cette recherche qui exprime sa nature la plus profonde et va dans le sens d'une expression maximale de la puissance de penser qui est en elle. Une place essentielle est ainsi faite à l'affectivité dans l'accomplissement du processus de libération, sous une forme qui reste encore celle de l'affectivité primaire, au plus près de la manifestation

du *conatus* originaire de l'âme. Spinoza se propose à présent de montrer que les sentiments naturellement associés à la pratique de la connaissance du troisième genre se développent dans un sens qui est aussi celui de l'affectivité secondaire : et par là la joie de comprendre se transforme naturellement en amour.

Alors réapparaît la thématique de l'amour de Dieu, mais sous des formes différentes de celles qu'elle avait prises auparavant, lorsqu'elle avait été abordée dans le climat affectif défini par la notion d'*amor erga Deum*. En effet comment penser, alors qu'a été dénouée la relation au temps et qu'a cessé d'être affirmée l'existence actuelle du corps, les conditions d'une fixation objectale du désir ? C'est ce problème qui se trouve au centre de l'ensemble de propositions que nous allons étudier, où il est résolu à l'aide de la notion d'*amor intellectualis Dei*. Certes, cet amour intellectuel de Dieu se situe dans le prolongement de l'amour envers Dieu qui avait été le principal acquis de la thérapie affective décrite dans les propositions 1 à 20, puisque, selon une formule qui se trouve dans le premier paragraphe du scolie de la proposition 20, il représente cet amour « en tant qu'il est rapporté à l'âme seule » (*quatenus ad solam mentem refertur*), et donc sans relation au corps, ou tout au moins à l'existence actuelle du corps. Mais, du fait qu'il prend la forme d'un sentiment intemporel et, pour une part, désincarné, l'amour intellectuel de Dieu, qui évacue de son système de représentations toute référence à l'imagination, doit se distinguer fondamentalement dans sa forme et dans les conditions de sa manifestation de l'amour envers Dieu. Pour mettre dès à présent en évidence le principe de cette distinction, disons que l'amour intellectuel de Dieu est une formation affective parfaitement extraordinaire et atypique : un amour sans objet et, du même coup aussi, sans sujet. Or, et c'est l'idée centrale de tout ce passage, ceci est la forme par excellence de l'amour, dans lequel s'accomplissent aussi les tendances fondamentales qui soutiennent tout le mouvement de l'affectivité. C'est pourquoi il constitue la forme parfaite de la liberté et du bonheur humains.

Proposition 32

Cette proposition expose la conversion de l'affect primaire de satisfaction et de joie associé à la pratique de la connaissance du troisième genre, qui donne son contenu à la proposition proprement dite, en l'affect secondaire que constitue l'amour intellectuel de Dieu, dont le concept est dégagé dans le corollaire.

Tout d'abord, Spinoza rappelle que le fait de comprendre la nature des choses remplit l'âme de joie : « Tout ce que nous comprenons par le troisième genre de connaissance nous procure un sentiment de délectation » (*quicquid intelligimus tertio cognitionis genere, eo delectamur*). « Nous nous délectons » (*delectamur*), on serait presque tenté de traduire : nous nous régaloons¹, si cette expression un peu vulgaire ne détruisait le caractère extrêmement raffiné de ce plaisir qui concerne l'âme seule et est purement intellectuel, mais sans que soit pour autant abolie la dimension proprement sensuelle de cette expérience². Ce qui fait particulièrement plaisir ici, c'est, pour l'âme, de se retrouver rendue à elle-même et comme revenue chez soi, puisqu'elle obéit à une inclination dont le principe est absolument conforme à ce qui définit sa nature et sa puissance, inclination qui donne ainsi plein cours à son activité fondamentale, la pensée. Ce contentement intime s'exprime, nous l'avons vu, à travers le sentiment d'*acquiescentia*, dont le concept est mentionné dans la démonstration de la proposition 32, en référence au § 25 de l'appendice du *de Affectibus* : avait été alors définie l'idée d'*acquiescentia in se ipso*, que nous avons rendue à l'aide de la formule « assurance en soi-même », et qui exprime fondamenta-

1. Le scolie de la proposition 59 du *de Affectibus* utilise précisément le terme *delectari* pour évoquer l'état dans lequel nous plonge un mets dont la saveur nous plaît particulièrement.

2. Cette dimension est déjà évoquée par la formule du scolie de la proposition 32 : « Nous sentons...que nous sommes éternels » (*sentimus... nos aeternos esse*), dans laquelle le terme « sentir » doit être pris dans son sens propre.

lement le fait d'être en paix avec soi, ou de se reposer en soi et sur soi en ce qui concerne ce qu'on est et ce qu'on fait, cet état correspondant à un affect spécifique. Cette idée est ici reprise, conformément aux enseignements de la proposition 27, comme celle d'une « joie avec l'accompagnement de l'idée de soi » (*laetitia concomitante idea sui*) : mais, comme nous l'avons déjà expliqué, cette joie n'a plus rien à voir avec un sentiment de satisfaction personnelle, égoïste dans son principe, puisqu'elle élargit tendanciellement la perspective de l'âme à la nature entière ; et c'est précisément ce qui, dans la proposition 30, permet de l'associer à l'idée de Dieu en tant que cette idée en constitue la cause. Cette joie que nous éprouvons nous emporte au-delà de nous-mêmes, en même temps qu'elle nous fait découvrir dans notre propre nature, en toute certitude, l'incitation à procéder à cette progressive extension de nos intérêts qui, en réalité, répond à nos aspirations les plus profondes : le seul fait de nous en rendre compte nous remplit de contentement.

Or, explique le corollaire de la proposition 32, ce contentement débouche sur un sentiment encore plus fort qui est « l'amour intellectuel de Dieu » (*amor intellectualis Dei*), expression complexe dont les termes sont successivement analysés : d'abord il est montré que ce sentiment prend la forme de « l'amour de Dieu » (*amor Dei*), puis il est précisé que cet amour, lié au fait de comprendre l'éternité de Dieu et de tout ce qui se rapporte directement à lui, est un amour « intellectuel » (*intellectualis*). La façon dont est ici amenée la notion d'amour de Dieu, à partir de la définition commune de l'amour exposée dans le *de Affectibus* (définition 6 des affects) fait de celui-ci un affect objectal, que rien ne distingue au départ de l'amour envers Dieu dont il a été question avant la proposition 20 du *de Libertate* : cet amour semble être un amour comme tous les autres, à ceci près qu'il est tourné vers une « chose » qui n'est pas comme les autres, cette chose étant Dieu. Mais le fait que cet amour soit un « amour intellectuel » (*amor intellectualis*) va tout changer, en modifiant sur le fond la conception que nous nous faisons de l'amour lui-même.

Qu'est-ce en effet que l'amour ? C'est, d'après la définition qui en

a été donnée dans le *de Affectibus*, « la joie avec l'accompagnement de l'idée d'une cause extérieure » (*laetitia concomitante idea causae externae*). Or la situation affective étudiée dans la proposition 32 du *de Libertate* ne correspond que superficiellement à ce modèle que, de fait, elle perturbe en profondeur au point de le faire éclater. En effet, si l'état d'*acquiescentia* qui coïncide avec la pratique de la connaissance du troisième genre est bien une forme de joie, et même peut-être la forme de joie la plus haute qui soit, et si cette joie s'accompagne de l'idée de Dieu comme en constituant la cause, il est clair à présent que cette idée de Dieu ne peut valoir comme celle d'une cause extérieure. Car aimer Dieu d'un amour intellectuel, c'est l'aimer parce qu'on comprend sa nature éternelle (*quatenus Deum aeternum esse intelligimus*), précisément de la manière qui a été établie dans les quinze premières propositions du *de Deo* : or de cette compréhension se dégage l'idée que la substance divine est cause, non pas relativement, mais absolument, donc en un sens qui n'a plus rien à voir avec la représentation d'une cause extérieure, c'est-à-dire d'une cause qui, en tant que cause, ne produit ses effets que parce qu'elle y est déterminée par une autre cause, et ainsi de suite à l'infini. C'est pourquoi l'amour intellectuel de Dieu n'est plus du tout déterminé par le fait que « nous imaginons Dieu comme présent » (*quatenus ipsum ut praesentem imaginamur*), au sens où nous imaginons l'existence actuelle des choses extérieures en rapport avec l'affirmation de l'existence actuelle du corps ; et ceci le distingue essentiellement de l'amour envers Dieu dont le concept avait été dégagé précédemment, et qui, lui, dépendait encore des procédures de l'imagination. Ceci conduit à penser que, dans les deux formules « amour intellectuel de Dieu » (*amor intellectualis Dei*) et « amour envers Dieu » (*amor erga Deum*), le terme « amour » (*amor*) a des sens différents, et même totalement différents.

Il faut encore souligner l'allure paradoxale, extraordinaire, de l'expression « amour intellectuel », qui, nous le comprenons, ne peut s'appliquer qu'à Dieu : comme la formule « nous sentons que nous sommes éternels », elle a la forme d'un oxymore, dans la mesure où elle associe des termes qui paraissent s'inscrire dans des contextes très

éloignés, voire opposés. Aimer et comprendre sont en apparence des démarches bien différentes, qu'il paraît difficile de réunir et d'accorder en maintenant à chacune d'elles une valeur égale. Or, c'est la thèse centrale développée dans ce passage du *de Libertate*, ces deux démarches, pourvu qu'on les poursuive jusqu'au bout, en les portant à leur point de plus haute tension, se rejoignent au point de paraître se confondre : et c'est précisément l'idée de Dieu, en tant qu'elle se présente comme cause de la joie associée à la pratique de la connaissance du troisième genre de connaissance, qui effectue nécessairement cette unification.

Propositions 33, 34 et 37

Nous savons déjà par la manière dont son concept a été amené que l'amour intellectuel de Dieu est associé au sentiment de l'éternité. Ce groupe de propositions explique que cet amour est lui-même éternel : entendons qu'il est indépendant du temps, et donc n'a ni commencement ni fin, ce qui le distingue radicalement de tous les autres affects.

La proposition 33 reprend le raisonnement que la proposition 31 avait développé au sujet de la connaissance du troisième genre, en en appliquant les conséquences à l'amour intellectuel de Dieu, qui a sa source dans la pratique de cette connaissance : il en résulte que cet affect, exactement de la même manière que la connaissance dont il est issu, se manifeste sur fond d'éternité, l'âme s'y impliquant « en tant qu'elle-même est éternelle » (*quatenus ipsa est aeterna*, proposition 31). On ne voit pas en effet comment le fait que l'âme s'engage dans ce type de comportement affectif, dont elle se découvre comme étant la cause adéquate, pourrait avoir pour conséquence une régression de son statut, qui la ramènerait sur le plan des rapports en extériorité propres à la durée temporelle. Or, si l'âme demeure éternelle dans l'amour intellectuel de Dieu comme elle l'est dans la connaissance du troisième genre, c'est que cet amour lui-même, de la même manière que cette

connaissance, est éternel, en ce sens qu'il n'est d'aucun temps et n'est pas déterminé par le temps. CQFD.

Est surtout intéressant le scolie qui accompagne cette proposition, dans lequel Spinoza reprend le problème qu'il avait déjà eu l'occasion d'aborder dans le scolie de la proposition 31 à propos de l'éternité de l'âme telle qu'elle ressort de la pratique de la connaissance du troisième genre. En présentant la naissance de l'amour intellectuel de Dieu, tel qu'il se forme à partir de cette pratique, dans des conditions qui sont apparemment celles d'une expérience concrète, est-ce qu'on ne retire pas à cet amour son caractère éternel, incompatible en apparence avec les conditions d'une expérience située ici et maintenant ? Cette difficulté est précisément celle que soulevait la lecture de la formule : « Nous sentons et expérimentons que nous sommes éternels. » Faire l'expérience de l'éternité ou affirmer la possibilité d'une telle expérience, c'est automatiquement reconnaître que celle-ci apparaît dans les conditions de l'expérience : et il n'y a alors qu'un pas à franchir pour la concevoir comme une apparence, comme une « espèce » (*species*) d'éternité, c'est-à-dire une représentation plus ou moins conforme de l'éternité dans un contexte où elle ne peut précisément prendre qu'une forme travestie qui la dénature sur le fond. Or, dans le scolie de la proposition 33, Spinoza reprend cette analyse en en déplaçant les termes : c'est en considérant l'amour éternel de Dieu « comme s'il était né » (*perinde ac si ortus fuisset*), et en présentant les perfections qui y sont attachées comme si elles venaient « s'ajouter à l'âme » (*eidem accedere*), ce qui suppose qu'elle-même pourrait subsister sans elles, avant d'en disposer ou après en avoir été dépossédée, que « nous sommes entrés dans un système de représentation fictive » (*finximus*). En effet, par commodité, « afin d'expliquer plus facilement et de faire mieux comprendre ces choses que nous voulons montrer » (*ut ea quae ostendere volumus facilius explicentur et melius intelligentur*, scolie de la proposition 31), nous procédons à une exposition génétique de l'éternité en rapport avec les formes de connaissance et les pratiques affectives qui lui sont attachées. Une telle exposition n'est viable que sous la condition de se souvenir qu'elle introduit dans son objet un élément d'ap-

proximation qui ne peut lui-même provenir de la nature de cet objet. Dire que l'âme accède à l'éternité, dans des conditions par définition exceptionnelles, ce n'est pas du tout énoncer directement un fait tel qu'il se produit de façon manifeste et sans contestation possible, mais c'est procéder à une reconstruction fictive de cette expérience, qui en altère pour une part le contenu. Cela n'empêche que ce contenu, à savoir l'éternité de l'âme, qui n'a par définition ni commencement ni fin, persiste lui-même inaltérablement, dans son éternité effective, indépendamment des termes approximatifs de sa présentation.

Les « perfections » (*perfectiones*) de l'âme que sont la connaissance du troisième genre et l'amour intellectuel de Dieu ne sont donc en aucun cas des dispositions acquises, et qui seraient comme telles dépendantes, comme des accidents, d'un rapport de détermination extrinsèque. Mais elles sont l'élément éternel dans lequel baigne toute la vie de l'âme et à l'intérieur duquel s'effectue la progression qui la conduit vers des conditions d'activité toujours meilleures, en rapport avec l'expression de son *conatus* : c'est précisément ce qu'exprimait, à la fin du scolie de la proposition 20, la formule « la durée de l'âme sans relation au corps » (*mentis duratio sine relatione ad corpus*), durée qui, nous le comprenons à présent, doit être pensée sans relation au temps et incarne ainsi la figure paradoxale d'une durée éternelle, ou d'une durée qui se déploie dans un contexte qui n'est pas celui du changement mais celui de la permanence et de l'éternité. Le fait que ces perfections soient indissociables d'un perfectionnement, dont la dynamique joyeuse « consiste en la transition à une perfection plus grande » (*in transitione ad majorem perfectionem consistit*), n'altère en rien la béatitude attachée au fait d'entrer ou de se laisser entraîner dans un tel mouvement, qui exprime la nécessité que « l'âme soit dotée de cette perfection même » (*mens ipsa perfectione sit praedita*), nécessité qui ne peut être elle-même qu'éternelle.

A partir de là nous pouvons tout de suite lire la proposition 37, dont le contenu se situe dans le prolongement des considérations introduites dans le scolie de la proposition 33. Si rien, entendons : rien d'extérieur, ne peut donner l'amour éternel de Dieu, qui est en lui-même éternel,

rien ne peut non plus l'ôter, c'est-à-dire le détruire. En effet, comme l'ont montré les propositions 29 et 33, « cet amour intellectuel suit nécessairement de la nature de l'âme en tant qu'elle est elle-même considérée par (à partir de) la nature de Dieu comme une vérité éternelle » (*hic intellectualis amor ex mentis natura necessario sequitur quatenus ipsa ut aeterna veritas per Dei naturam consideratur*). Penser que cet amour pourrait ne pas être, ou ne plus être, et ceci par l'intervention d'une cause extérieure, c'est concevoir que cette vérité éternelle pourrait être supprimée ou altérée, comme si « ce qui est vrai était faux » (*id quod verum est falsum esset*) : c'est donc concevoir que cette vérité éternelle n'est pas éternelle, ce qui est une contradiction dans les termes, une absurdité. Cette démonstration de l'inaltérabilité de l'amour intellectuel de Dieu, qui s'appuie sur des considérations purement logiques, est parfaitement conforme au caractère intellectuel de cet amour, par lequel celui-ci échappe aux aléas de la vie ordinaire, liés à l'existence actuelle du corps¹.

C'est précisément de cela que traite la proposition 34, où se retrouve la formule « durant le corps » (*durante corpore*) qui avait constitué la principale difficulté de lecture de la proposition 21. Toutes les procédures de l'imagination, par lesquelles « l'âme considère une chose comme présente » (*mens rem aliquam ut praesentem contemplatur*), donc en relation avec le temps, sont associées à l'affirmation de l'existence actuelle du corps, puisque les images des choses ne représentent celles-ci que par l'intermédiaire du corps à travers lequel elles sont en

1. Ces aléas ont été formellement théorisés dans l'axiome du *de Servitute*, qui expose la logique globale des rapports de forces par lesquels toute chose singulière est en permanence exposée, par sa nature de réalité finie, à être détruite par une autre de même genre et plus puissante qu'elle. Or, explique le scolie de la proposition 37 du *de Libertate*, cette logique « concerne les choses singulières en tant qu'elles sont considérées en relation avec un lieu et un temps déterminés » (*res singulares respicit quatenus cum relatione ad certum tempus et locum considerantur*) : elle cesse de s'appliquer dès lors que la pratique de la connaissance du troisième genre et l'amour intellectuel de Dieu qui en est la conséquence ont amené l'âme à appréhender les choses d'un autre point de vue, indépendamment de toute relation avec le temps.

quelque sorte réfractées : ainsi chacune de ces images « indique la constitution présente du corps » (*corporis praesentem constitutionem indicat*) davantage qu'elle n'exprime la nature de la chose à laquelle elle est censément rapportée, ainsi que l'avaient montré le second corollaire de la proposition 16 et le scolie de la proposition 17 du *de Mente* dont les références sont ici indiquées. Or l'affect, dans la mesure tout au moins où il est subi passivement par l'âme, qui cesse ainsi d'en être la cause adéquate, répond précisément à cette caractérisation : « il est (de l'ordre de l') imagination » (*est imaginatio*), et relève entièrement des mécanismes qui viennent d'être décrits. C'est bien ainsi que, tout à la fin de l'appendice du *de Mente*, la définition générale des affects avait caractérisé « l'affect qui est dit un pathème de l'esprit » (*affectus qui animi pathema dicitur*), auquel l'âme « est en proie » (*obnoxia*, démonstration de la proposition 34 du *de Libertate*) en tant qu'elle épouse les variations de la puissance corporelle, ce que résume ici la formule « durant le corps » (*durante corpore*). Nous pouvons alors comprendre en quel sens la définition des affects exposée tout à la fin du *de Mente* est dite « générale » (*generalis definitio*) : elle explique la forme courante, ordinaire, la plus commune, de l'affect, qui, en général, répond à cette caractérisation. On pourrait dire que cette définition correspond au fonctionnement normal de l'affect tel qu'il remplit pour la plus grande part notre vie affective, « durant le corps », c'est-à-dire en rapport avec la durée propre à l'existence du corps et avec la disposition de l'âme à affirmer l'existence actuelle du corps, disposition qui la place en état de plus grande passivité ou de moins grande activité.

Ceci fait du même coup comprendre le caractère exceptionnel de cet affect privilégié qu'est l'amour intellectuel de Dieu. Celui-ci, explique le corollaire de la proposition 34, est le seul de nos amours à être complètement indépendant de l'affirmation de l'existence actuelle du corps : il échappe ainsi aux variations et aux incertitudes auxquelles sont en permanence exposées toutes les passions communes. Son éternité est corrélative de sa parfaite et inaltérable stabilité, qui le rend inaccessible aux perturbations liées à la vie temporelle du corps. Il se distingue ainsi radicalement de tous les autres affects, en tant du moins

que ceux-ci se fixent sur des objets, et prennent la forme de l'amour. Et il fait du même coup comprendre que l'amour lui-même n'est pas fatalement vécu sur le mode de la passion, selon le mécanisme exposé dans la définition générale des affects, mais il peut être dépassionné, ce qui est précisément le prix de son accession à l'éternité ; or ceci doit signifier également que le rapport qu'il entretient avec son « objet », qui a cessé d'être représenté à travers une image de chose, est complètement modifié, dans un sens qui reste à déterminer.

Mais le caractère exceptionnel ainsi reconnu à l'amour intellectuel de Dieu signifie-t-il que celui-ci est absolument coupé du déroulement de la vie affective commune et maintient vis-à-vis de celle-ci une position d'extériorité voire d'opposition ? Non, car, à l'insu même de ceux qui sont en proie aux passions, il constitue l'élément universel dans lequel, objectivement, et éternellement, se développent toutes ces passions auxquelles il offre une sorte d'arrière-plan ou d'horizon : sans le savoir, elles tendent vers lui ou en constituent des manifestations, et ainsi n'en ont qu'une perception très incomplète, donc inadéquate. Ce thème est exploité dans le scolie de la proposition 34, où revient la référence à la conscience, ici identifiée à « l'opinion commune des hommes » (*hominum communis opinio*). Tous les hommes « sont certainement conscients de l'éternité de leur âme » (*suae mentis aeternitatis esse quidem conscios*), mais la conscience qu'ils en ont, comme c'est peut-être le propre de toute conscience, est troublée, perturbée par le jeu de l'imagination, qui interprète cette éternité par le biais d'images de choses, elles-mêmes liées à la vie temporelle du corps, et qui n'ont de sens que « durant le corps » (*durante corpore*), donc dans la perspective installée par cette durée du corps définie et déterminée par le temps. Ainsi s'explique la confusion ordinairement établie par la conscience commune entre éternité et immortalité, qui consiste à attribuer à l'âme une existence postérieure ou antérieure à celle du corps : alors qu'au contraire l'éternité de l'âme, à laquelle celle-ci accède par l'intermédiaire de la connaissance du troisième genre et de l'amour intellectuel de Dieu, totalement indépendante de l'existence actuelle du corps, ainsi que nous venons de le voir, ne peut être qu'abusivement représentée à l'aide des catégories de la durée tem-

porelle qui établissent la distinction entre un avant et un après en rapport avec les accidents propres à l'existence actuelle du corps, accidents provoqués par ses rencontres avec d'autres corps. Cette explication dissipe toutes les ambiguïtés que nous avons rencontrées dans l'énoncé de la proposition 23 : il devient en effet impossible d'interpréter l'éternité de l'âme, telle qu'elle a été démontrée par cette proposition qui affirme que quelque chose de l'âme demeure lorsque le corps est détruit, en termes de survie, c'est-à-dire en la replaçant dans le cadre d'une succession temporelle, cette interprétation n'ayant précisément de valeur que « durant le corps ».

Propositions 35 et 36

Il reste à montrer ce qui confère à l'amour intellectuel de Dieu son caractère privilégié, qui le distingue absolument de toutes les autres amours communes, celles-ci n'étant que des passions passagères, alors qu'il est éternel et nécessaire. Pour cela il faut revenir sur le sens de la formule « amour de Dieu » (*amor Dei*) qui entre dans la composition de l'expression « amour intellectuel de Dieu ». A l'examen cette formule apparaît remarquable par sa polysémie, qui lui permet de désigner à la fois l'amour qui a Dieu pour objet, c'est-à-dire précisément l'amour à l'égard de Dieu dont il a déjà été question précédemment, et l'amour dont Dieu est le sujet en tant qu'il constitue lui-même le centre actif à partir duquel se développe cet affect, c'est-à-dire à proprement parler sa cause, cause adéquate, donc nécessaire et ne pouvant en aucun cas être considérée comme occasionnelle. Une telle perspective, on le voit, permet de retravailler la distinction traditionnelle du sujet et de l'objet, de manière à la surmonter : l'amour de Dieu, au sens complet de cette expression, est l'amour dont Dieu constitue à la fois le sujet et l'objet, de telle façon que les positions du sujet et de l'objet, au lieu d'être tenues séparées, sont identifiées. Or, expliquent

1. La proposition 37 a déjà fait l'objet d'une analyse dans le cours du paragraphe précédent. Cf. p. 158-159.

les propositions 35 et 36, cette identification caractérise précisément la forme intellectuelle de l'amour, qui a dénoué tout rapport avec les artifices de l'imagination et la durée temporelle du corps.

La proposition 35 explique que Dieu s'aime lui-même d'un infini amour intellectuel. A première vue, cette affirmation paraît avoir une signification allégorique ou métaphorique : en effet elle représente Dieu, d'une manière qui semble ne pouvoir être qu'imaginaire, comme le sujet personnel d'un amour qu'il se porte à soi-même, au lieu de le fixer sur un objet extérieur. De cette vision d'un Dieu qui s'aime, et de façon nécessairement éternelle, se dégage une image très forte, qui évoque les illuminations de certaines mystiques orientales. Mais s'agit-il véritablement d'une image ? Et, au cas où il s'agirait d'une image, celle-ci n'ôterait-elle pas précisément à cet amour son caractère « intellectuel » qui le détermine objectivement ? Il faut donc commencer par remarquer que les principales références données dans la démonstration de la proposition 35 renvoient aux thèses exposées dans le *de Deo* au sujet de la nature divine telle qu'elle s'impose à une compréhension rationnelle : définition 1 (de la *causa sui*, ou de ce dont l'essence enveloppe nécessairement l'existence, qui ainsi ne dépend d'aucune cause extérieure), définition 6 (de Dieu comme « être absolument infini », *ens absolute infinitum*, qui comme tel n'a rapport qu'à soi) et proposition 11 (dans laquelle a été démontré le caractère nécessaire de l'existence de Dieu dont le principe se trouve dans son essence même). Ce Dieu qui s'aime d'un amour infini est donc bien le Dieu de l'intellect, appréhendé dans sa véritable nature, tel qu'il est substantiellement en soi.

Or, explique la proposition 35, cette nature divine, appréhendée en soi comme une chose nécessaire, ou plutôt comme la chose absolument nécessaire qu'elle est, donne lieu au développement d'un affect spécifique. Cet affect prend d'abord la forme d'un affect primaire de joie : « La nature de Dieu jouit de son infinie perfection » (*Dei natura gaudet infinita perfectione*). Elle en jouit d'abord en ce sens qu'elle en dispose : c'est cette idée qui se dégage immédiatement de la définition 6 du *de Mente*, où a été affirmée l'identité absolue de la réalité et de la perfection telle qu'elle

résulte de la compréhension rationnelle de cette réalité. Cette perfection n'est pas un caractère reconnu à la substance de l'extérieur, mais exprime la complète adhésion à soi de sa réalité infinie qui, en raison précisément de son infinité, se suffit totalement à elle-même et en quelque sorte se satisfait ou se contente de ce qu'elle est, puisque rien par définition ne peut lui manquer. Mais ici Spinoza va plus loin encore : il reconnaît à cet accord intrinsèque, qui lie à elle-même la substance divine, la dimension d'un authentique affect, dont cette substance est réellement le siège, sinon à proprement parler le sujet¹. C'est la nature des choses qui, à travers une sorte de vibration universelle, affirme activement son infinie perfection et se réjouit de celle-ci en développant le sentiment de son auto-suffisance : pour le dire d'un mot, le monde est en joie². Cette jubilation n'est manifestement attachée à la représentation d'aucune chose en particulier, puisqu'elle exprime directement un attachement global, un lien intrinsèque dont rien ne peut limiter ou altérer le caractère absolu.

Mais ce n'est pas tout. La démonstration de la proposition 35 explique que, par sa logique propre, cet affect primaire de satisfaction, qui correspond à la plénitude de l'expression de la puissance qui a sa cause dans la nature même de la substance, se transforme en affect secondaire, et prend ainsi la forme de l'amour. Car la joie que procure à Dieu sa propre nature se produit « avec l'accompagnement de l'idée de soi » (*concomitante idea sui*), puisque, selon la proposition 3 du *de Mente*, « en Dieu est nécessairement donnée l'idée tant de son essence que de toutes

1. La notion d'un sujet infiniment infini est manifestement contradictoire : on peut considérer que ceci est l'un des principaux acquis de l'argumentation du *de Deo*.

2. En français, les expressions « se contenter de », « se satisfaire de », qui expriment à la fois l'idée d'une suffisance et celle d'un contentement, rendent assez bien, par un effet de style, le raisonnement ici suivi par Spinoza. On pourrait naturellement en tirer argument pour expliquer que ce raisonnement ne repose en dernière instance que sur un jeu de mots. Spinoza a certainement eu conscience de cette difficulté : en témoigne le fait que lorsque, dans le scolie de la proposition 36, il fait référence à l'enseignement de la proposition 35, il assortit l'usage du terme « joie » (*laetitia*), appliqué à Dieu, de la réserve suivante : « S'il est encore permis d'utiliser ce terme » (*liceat hoc adhuc vocabulo uti*), ce qui signifie bien que cet usage ne va pas de soi.

les choses qui suivent nécessairement de sa propre essence » (*in Deo datur necessario idea tam ejus essentiae quam omnium quae ex ipsius essentia necessario sequuntur*), ce qui signifie, selon la démonstration de cette proposition, que « Dieu peut former l'idée de son essence et de toutes les choses qui en suivent nécessairement » (*ideam suae essentiae et omnium quae necessario ex ea sequuntur formare potest*). De ce point de vue, on peut dire que Dieu pense, à condition de comprendre par là qu'il ne pense rien en particulier, l'objet unique, et si on peut dire exclusif, de sa pensée étant lui-même, qui n'est précisément rien en particulier : il est toute pensée. Or c'est du fait de se penser soi-même, associé au contentement que lui procure sa propre perfection, que naît l'amour intellectuel de Dieu, qui est amour de Dieu en ce sens qu'il a son principe en Dieu : en effet l'idée de soi qu'il forme dans ces conditions est aussi « l'idée de sa cause » (*idea suae causae*), cause qui est en lui, et même qui est lui, puisque sa nature enveloppe nécessairement l'existence, ainsi que celle de toutes les choses qui en dépendent parce qu'elles en « suivent » (*sequuntur*). Une chose est donc claire : l'idée que Dieu forme de son essence et qui, jointe à la joie que lui procure le fait d'être tout ce qu'il est, engendre la disposition à s'aimer soi-même d'un amour intellectuel infini, n'a plus rien à voir avec l'idée d'une cause extérieure, puisqu'elle répond à la définition de la *causa sui*. Lorsque Spinoza écrit que « Dieu s'aime » (*Deus se amat*), c'est donc en un sens du mot amour qui n'est plus tout à fait conforme à la définition de l'amour donnée dans le *de Affectibus*¹.

Que reste-t-il de commun entre l'amour de Dieu, ainsi défini, et toutes nos autres amours, y compris d'ailleurs la forme accomplie de celles-ci que représente l'amour que nous portons à Dieu, sous les espèces de l'amour envers Dieu ? Pour répondre à cette question, la proposition 36 introduit une nouvelle notion, qui effectue la synthèse entre l'*amor erga Deum* et l'*amor intellectualis Dei* : celle de « l'amour

1. Et on peut à nouveau légitimement se demander si ce mot n'est pas, dans ce cas, utilisé à contre-emploi ou tout au moins à côté de son emploi légitime.

intellectuel de l'âme envers Dieu » (*mentis amor intellectualis erga Deum*), qui semble réfléchir l'une dans l'autre les deux notions précédentes, de manière à composer à partir de leur combinaison un concept de l'amour « de » Dieu fusionnant définitivement les deux fonctions du génitif d'objet et du génitif subjectif. Cet amour se situe au point de convergence entre le sentiment que nous éprouvons nous-mêmes en personne à l'égard de l'infinité de Dieu et l'affect divin de jubilation universelle qui, de partout et de nulle part, exprime la parfaite adhésion à soi de la nature des choses jointe à l'idée infinie d'elle-même qui l'accompagne nécessairement.

A première vue ceci signifie que l'amour que nous portons à Dieu, sous forme d'un sentiment qui, au départ du moins, paraît encore personnel, s'intègre au mouvement global de l'amour de Dieu qui lui confère son ultime signification rationnelle. C'est ce qu'énonce littéralement la proposition 36, qui explique que l'amour de l'âme envers Dieu, pour autant qu'il soit un amour intellectuel, donc épuré de toute référence aux mécanismes de l'imagination, rentre, comme une partie à l'intérieur du tout auquel elle appartient, dans le cadre de l'amour de Dieu, au sens le plus complet de cette expression, tel qu'il a été dégagé dans la proposition 35, c'est-à-dire au sens de l'amour par lequel Dieu s'aime lui-même. Ainsi « l'amour de l'âme » (*mentis amor*), tel qu'il paraît issu du plus profond d'elle-même, sous condition que soit complètement libérée la puissance de penser qui constitue sa nature, s'élève jusqu'à « l'amour de Dieu » (*amor Dei*), par lequel Dieu s'aime en se pensant soi-même, d'une pensée qui donne aussi leur principe à toutes les puissances de penser particulières. Or cette procédure d'intégration est inséparable de la procédure symétrique de particularisation par laquelle l'amour de Dieu se manifeste à travers les formes déterminées et limitées des amours singulières, c'est-à-dire des actes de pensée, par l'intermédiaire desquels les âmes se tournent vers Dieu. Car si l'amour intellectuel de l'âme envers Dieu est et n'est rien d'autre que l'amour que Dieu se porte à soi-même, elle l'est dans les conditions qui restent celles de la singularité et de la finitude : elle est l'amour par lequel Dieu s'aime « non en tant qu'il est infini, mais en tant qu'il peut être

expliqué par l'essence de l'âme humaine considérée sous l'angle de l'éternité » (*non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humanae mentis sub specie aeternitatis consideratam explicari potest*). Par la pratique de l'amour intellectuel, qui lui fait considérer toutes choses et soi-même au point de vue de l'éternité, l'âme participe à l'infinité de Dieu, c'est-à-dire qu'elle se comprend et s'affirme comme la figure concrète, limitée et déterminée, de cette infinité. Ainsi est réalisée une synthèse complète du fini et de l'infini.

Au centre de la démonstration de la proposition 36, on trouve la notion des « actions de l'âme » (*mentis actiones*) qui avait été introduite dans la proposition 3 du *de Affectibus* en opposition à celle des « passions » (*passiones*). Qu'est-ce qui fait que l'âme est active, et non passive ? C'est l'élan par lequel elle est engagée dans le mouvement de production d'idées adéquates par l'intermédiaire desquelles elle considère toutes choses et soi-même au point de vue de l'éternité, donc sans relation avec le temps. Toute la question est de savoir où cet élan trouve sa source : est-ce dans l'âme seule, considérée comme un principe d'initiative autonome, et ainsi complètement maîtresse d'elle-même et de ce qu'elle pense ? ou bien est-ce dans le mouvement global de la pensée, qui a son principe dans la substance divine considérée comme chose pensante, et qui entraîne avec lui toutes les puissances de penser particulières auxquelles il confère leur cachet d'éternité ? La double référence que donne la démonstration de la proposition 36 au corollaire de la proposition 25 du *de Deo* et au corollaire de la proposition 11 du *de Mente* permet de trancher définitivement sur ce point : la puissance de penser qui est en l'âme en tant qu'elle est une chose singulière lui est communiquée par la substance pensante dont elle exprime la nature d'une certaine manière déterminée.

Car « lorsque nous disons que l'âme humaine perçoit ceci ou cela, nous ne disons rien d'autre que ceci : Dieu, non en tant qu'il est infini, mais en tant qu'il est expliqué par la nature de l'âme humaine, c'est-à-dire en tant qu'il constitue l'essence de l'âme humaine, a cette idée ou celle-là » (*cum dicimus mentem humanam hoc vel illud percipere, nihil aliud dicimus quam quod Deus, non quatenus infinitus est, sed quatenus per natu-*

ram humanae mentis explicatur, sive quatenus humanae mentis essentiam constituit, hanc vel illam habet ideam, corollaire de la proposition 11 du *de Mente*). Lorsque l'âme humaine forme telle ou telle idée se rapportant à telle ou telle chose, elle ne le fait pas à la manière d'une substance autonome qui serait en relation directe avec ces choses d'où elle tirerait des informations sur ce que celles-ci sont en elles-mêmes ; mais elle le fait en tant qu'elle est partie de l'intellect infini de Dieu, dont elle ne peut être qu'artificiellement isolée : à ce point de vue, elle « explique » Dieu, non pourtant en totalité, en tant qu'il est infini, ni *a fortiori* en tant qu'il est absolument infini, mais partiellement, en tant qu'il constitue spécifiquement la nature de l'âme humaine, qui est l'une de ses affections particulières. Ainsi tout ce que l'âme pense adéquatement, ce qui constitue la forme spécifique dans laquelle elle « agit », elle le pense en tant qu'elle est investie, au moins partiellement, de la disposition à former des idées dont le principe se trouve en Dieu en tant qu'il est lui-même chose pensante.

La proposition 36 du *de Libertate* reprend ce raisonnement en en déplaçant quelque peu le point d'application. D'abord elle le restreint à la production des idées adéquates, qui ne constituent manifestement pas la seule perception que l'âme a des choses. Mais, si on y réfléchit bien, cette restriction ne change rien sur le fond : il suffit de se rappeler que toutes les idées que forme l'âme humaine, ou plutôt qui se forment en elle, sont vraies « pour autant qu'elles sont rapportées à Dieu » (*quatenus ad Deum referuntur*, proposition 32 du *de Mente*) ; ainsi toutes ces idées sont adéquates en Dieu, dans la mesure où elles suivent de la puissance infinie de penser qui exprime sa nature en totalité. Tout ce que nous pensons correspond à une activité de l'âme dont le principe n'est dans l'âme qu'en tant qu'elle explique la nature de la pensée considérée en soi substantiellement, cette pensée substantielle constituant l'élément à partir duquel et à l'intérieur duquel elle se forme. Or ce mouvement, qui se poursuit, même à notre insu, chaque fois que notre âme produit des idées, devient lui-même perceptible, ou compréhensible, lorsque cette production, au lieu d'être occasionnelle et machinale, s'effectue selon les règles de la connaissance vraie, c'est-à-dire lorsque la puissance de penser

qui est en l'âme agit, produit ses effets, au maximum de son intensité. Alors, et ceci est le second point par lequel l'énoncé de la proposition 36 du *de Libertate* semble aller plus loin que ne le faisaient les arguments développés dans le *de Deo* et dans le *de Mente*, la pensée, telle qu'elle se forme dans l'âme humaine, se développe au point de convergence de la connaissance proprement dite et de l'affectivité, ainsi que cela a été expliqué par la proposition 32 : « Tout ce que nous comprenons par le troisième genre de connaissance nous procure un sentiment de délectation, et ceci, sans doute, avec l'accompagnement de l'idée de Dieu en tant que cause » (*quicquid intelligimus tertio cognitionis genere, eo delectamur, et quidem concomitante idea Dei tanquam causa*). En même temps que nous parvenons à une parfaite compréhension des choses et de nous-mêmes, en formant des idées qui sont adéquates en nous comme elles le sont en Dieu, nous aimons, non telle ou telle chose en particulier, mais nous aimons Dieu parce que nous comprenons qu'il est la cause effective de tout ce que nous pensons : et du même coup nous comprenons aussi que cet amour que nous lui portons nous met en communication avec l'amour intégral qu'il se porte à lui-même, dont le principe a été développé dans la proposition 35.

Il est clair alors que ce sentiment, qui est l'amour intellectuel de l'âme envers Dieu, s'il est à nous parce qu'il est en nous, n'est pas à proprement parler de nous ni par nous, c'est-à-dire qu'il n'a pas sa cause seulement en nous : issu du plus profond de nous, il vient d'ailleurs et de plus loin que de nous. Ce sentiment est de Dieu, en ce sens qu'il est l'amour de Dieu, qui inspire objectivement tous nos actes de pensée et tous nos élans affectifs avant même que nous en prenions subjectivement conscience. En comprenant qu'il en est ainsi, nous conférons du même coup à notre sentiment une dimension impersonnelle, ou supra-personnelle, en rapport avec le fait que le fonctionnement de notre régime mental est complètement dépassionné. Or, ce faisant, nous ne cessons pas d'aimer, mais nous aimons avec une plus grande intensité, même si c'est d'un amour sans passion, qui nous réconcilie avec la nature entière à laquelle nous participons, en partageant par la pensée son sentiment unanime d'adhésion universelle à soi. C'est-à-dire que, par la pratique de cet attache-

ment global, nous renonçons à privilégier quelque segment ou aspect que ce soit de la réalité pour fixer sur lui notre désir, d'une manière qui ne pourrait être qu'exclusive, et en particulier nous renonçons à privilégier cet aspect particulier de la réalité que nous-mêmes nous sommes, et nous nous engageons dans le mouvement universel d'un amour qui nous envahit, nous investit, sans être de rien ni de personne, ce qui s'explique par le fait qu'il a sa cause en Dieu : c'est ainsi que, en tant qu'amour, il est proprement de Dieu.

On pourrait résumer l'enseignement de la proposition 36 de la manière suivante : Dieu s'aime lui-même en nous, puisque son amour de soi n'est pas essentiellement différent de celui que nous lui portons. Or, dans le corollaire qui accompagne cette proposition, Spinoza dégage de cette thèse l'enseignement réciproque : Dieu, en s'aimant, et en s'aimant en nous, nous aime aussi en lui, ou plutôt, pour reprendre littéralement la formule qui apparaît dans ce corollaire, « aime les hommes » (*homines amat*). Cette affirmation est au premier abord stupéfiante. En effet elle contredit littéralement en apparence ce qui avait été préalablement établi dans le corollaire de la proposition 17 : « Dieu, à proprement parler, n'aime ni n'a personne en haine » (*Deus proprie loquendo neminem amat neque odio habet*). Toutefois, cette contradiction se dissipe dès lors que nous prenons en compte le fait que les deux thèses en question ne se situent pas exactement sur le même plan. Si Dieu n'aime personne, c'est au sens de l'amour passion, appuyé sur les mécanismes de l'imagination qui en effectuent la fixation objectale, selon la définition de l'amour à partir de laquelle avait été préalablement élaboré le concept de l'amour envers Dieu. Mais Dieu aime les hommes de cet amour complètement dépassionné qu'est l'amour intellectuel dont le concept a été développé à partir de la proposition 21 du *de Libertate*. Alors que l'amour envers Dieu, qui est l'amour que nous portons à Dieu, exclut par sa nature toute réciprocité, ainsi que l'a montré la proposition 19, l'amour de Dieu, qui est à la fois l'amour par lequel Dieu s'aime soi-même et celui par lequel nous l'aimons, intellectuellement s'entend, se développe au contraire dans un contexte de parfaite réciprocité qui autorise ce nouveau retournement d'où est issue l'affirmation selon laquelle Dieu aime les hommes. Ceci

permet de mieux mesurer ce qui, dans l'économie de cette partie de l'ouvrage de Spinoza, distingue les deux développements qui le composent, dont le premier fait encore fond sur les pratiques de l'imagination, qu'il entreprend de raisonner, alors que le second évacue complètement toute référence à ces pratiques, en s'installant dans un ordre défini par les seuls principes de l'intellect.

Donc Dieu aime les hommes : il n'aime pas tel ou tel homme en particulier, parce qu'il l'aurait choisi, ni non plus l'homme en général, d'un sentiment anonyme et abstrait, mais il aime les hommes, tous les hommes appréhendés dans leurs essences concrètes. Or ceci ne signifie pas qu'il rende aux hommes l'amour que ceux-ci peuvent lui porter : car un tel échange, qui soumettrait, ou tout au moins exposerait, l'amour de Dieu à la logique affective décrite par la proposition 33 du *de Affectibus*, selon laquelle « lorsque nous aimons une chose semblable à nous, nous nous efforçons, autant que nous le pouvons de faire que celle-ci nous aime en retour », du même coup réinstaurerait un écart entre l'amour de Dieu et l'amour de l'âme, alors que ces deux amours n'en font qu'un, sont un seul et même amour appréhendé à deux points de vue différents, celui du tout et celui de la partie qui lui est intégrée au point d'en être parfaitement solidaire. D'où il faut conclure « que l'amour de Dieu envers les hommes et l'amour intellectuel de l'âme envers Dieu, c'est une seule et même chose » (*quod amor Dei erga homines et mentis erga Deum amor intellectualis unum et idem sit*).

On peut aller plus loin encore : si Dieu, en s'aimant lui-même d'un amour que rien ne distingue de l'amour que je lui porte, aime les hommes, c'est donc aussi que, en aimant Dieu, d'un amour que rien ne distingue de celui qu'il se porte à soi-même, du même coup j'aime les hommes, tous les hommes sans exception, exactement comme il les aime. Ce que j'éprouve en aimant Dieu, d'un amour intellectuel, c'est que je suis un homme parmi les autres, auxquels je suis lié par tout un réseau de déterminations concrètes, qui exprime nécessairement la puissance infinie de Dieu. On pourrait en conclure que l'expérience de l'amour intellectuel de Dieu n'a en rien la valeur d'une exaltation mystique solitaire, mettant à part de l'ensemble de l'humanité celui

qui y est en proie, en raison de la singularité exceptionnelle de cette expérience, et du détachement que celle-ci requiert : mais elle renforce au contraire, et approfondit, sa solidarité avec les autres hommes, qui sont directement impliqués dans le déroulement de cette expérience. Ceci constitue d'une certaine manière la dimension « politique » de l'amour intellectuel de Dieu¹.

Parvenus à ce point où nous aimons Dieu d'un amour qui est précisément celui par lequel il s'aime lui-même et aime tous les autres hommes, nous-mêmes aimons tous les hommes sans exception, ce qui signifie que nous nous aimons aussi nous-mêmes, exactement comme Dieu s'aime : c'est-à-dire que nous sommes envahis par un sentiment de parfait contentement, accompagné de l'idée de ce que nous sommes, et exprimant notre parfaite adhésion à notre être le plus profond, qui, nous l'avons compris, ne se réduit pas aux déterminations de notre existence actuelle. « A partir de là nous comprenons en toute clarté en quoi consiste notre salut, c'est-à-dire notre bonheur et notre liberté » (*ex his clare intelligimus qua in re nostra salus, seu beatitudo, seu libertas consistit*), explique en conséquence le scolie de la proposition 36. Un amour constant et éternel envers Dieu, qui ne peut être qu'un amour intellectuel, et se révèle n'être autre que l'amour que Dieu porte aux hommes, apporte son définitif accomplissement au projet éthique de libération dont il satisfait pleinement les exigences : on ne voit pas en effet comment il serait possible d'aller plus loin dans le sens de ce mouvement d'approfondissement qui libère joyeusement en nous ce qui constitue notre nature essentielle. Et, réellement, nous ne pouvons rien souhaiter de mieux.

1. Cet aspect de l'amour intellectuel de Dieu, qui en fait une pratique tendanciellement collective, le situe dans le prolongement de la règle de vie sage et généreuse qui avait été évoquée dans le scolie de la proposition 10, et des figures de l'engagement social introduites dans la proposition 20 : mais, dans le prolongement de celles-ci, il se tient aussi à un tout autre niveau, qui est celui où la politique n'a plus affaire directement aux existences mais aux essences, telles que Dieu les considère au point de vue de l'éternité, sans d'ailleurs cesser pour autant de considérer celles-ci dans leur singularité concrète.

Ainsi nous sommes ou nous entrons en gloire, pour reprendre une expression qui se trouve « dans les textes sacrés » (*in sacris codicibus*), donc, au sens propre, consacrée. Cette expression, précise Spinoza, peut être utilisée « non sans bon droit » (*nec immerito*). Ce qui signifie que sa justesse reste néanmoins approximative. Son emploi est autorisé ici par le rapprochement des définitions 25 et 30 des affects exposées en appendice au *de Affectibus*. La définition 25, consacrée à la notion d'*acquiescentia in se ipso*, à laquelle nous avons eu recours à plusieurs reprises pour donner un contenu au projet éthique de libération, jusqu'au point où elle s'est transformée en celle d'*acquiescentia* tout court, est ainsi libellée : « L'assurance en soi-même est la joie qui a sa source dans le fait que l'homme se contemple soi et sa puissance d'agir » (*acquiescentia in se ipso est laetitia orta ex eo quod homo se ipsum suamque agendi potentiam contemplatur*). La définition 30 explique de la façon suivante la nature de la gloire, sentiment pour le moins ambigu, ainsi que vient encore de le rappeler, au début du *de Libertate*, le scolie de la proposition 10 : « La gloire est la joie associée à l'idée de l'une de nos actions dont nous imaginons qu'elle est louée par les autres » (*gloria est laetitia concomitante idea alicujus nostrae actionis quam alios laudare imaginamur*). Ce qui autorise le rapprochement de ces deux énoncés, c'est, dans la définition 25, l'imprécision du terme « considérer » (*contemplari*). Si nous nous considérons nous-mêmes au point de vue de l'imagination, dans le cadre d'une confrontation potentiellement agonistique entre notre propre valeur et celle des autres, alors notre assurance en nous-mêmes peut prendre la forme de la gloire : et, sous certaines conditions, il n'y a rien de foncièrement mal à cela, ainsi que l'a expliqué le scolie de la proposition 10 du *de Libertate*, en montrant qu'il peut y avoir un bon usage, un usage raisonnable sinon complètement rationnel, de cette gloire, pourvu qu'elle soit intégrée à un système de vie bien réglé, dans lequel l'imagination est mise au service de la raison. Mais, dès lors que nous renonçons à nous placer au point de vue de l'imagination, ce rapprochement devient discutable, ou tout au moins il ne peut plus être pris à la lettre, comme si ces deux sentiments se situaient exactement sur un même plan où ils seraient identiques entre eux : disons, pour abrégé cette discussion, que, au point où le raisonnement

nous a conduits, c'est l'*acquiescentia* qui est la vérité de la *gloria* dont parlent les textes sacrés, et non l'inverse ; l'*acquiescentia* correspond en effet au sentiment de certitude et de sérénité qui, dans les conditions qui sont celles de l'amour intellectuel, se développe en l'âme comme en Dieu.

D'où proviennent cette sérénité et cette certitude ? Du fait que nous parvenons à la conviction, fermement établie en toute clarté, que « l'essence de notre âme consiste dans la seule connaissance dont Dieu est le principe et le fondement » (*nostrae mentis essentia in sola cognitione consistit cujus principium et fundamentum Deus est*). Ce dernier point est affirmé, dans le scolie de la proposition 36, en référence à la proposition 15 du *de Deo* et au scolie de la proposition 47 du *de Mente*. En effet, nous comprenons à présent parfaitement que toutes choses sont en Dieu et dépendent de lui aussi bien en ce qui concerne leur essence qu'en ce qui concerne leur existence, et qu'elles en dépendent « de manière continue » (*continuo*), sans relation au temps : la puissance de connaître qui constitue la nature de notre âme n'est elle-même rien d'autre qu'un aspect ou une partie de la puissance infinie de connaître qui est en Dieu ; et ainsi tout ce que nous pensons, nous le pensons en Dieu, comme si Dieu lui-même le pensait. Nous tenons cette conviction de la pratique de la connaissance du troisième genre, qui effectue cette totale intégration de notre pensée, donc de notre âme, donc de nous-même, à la nature divine, à laquelle nous-même, notre âme et notre pensée appartiennent de toute éternité.

Nous comprenons mieux du même coup ce qui, dans l'ordre de la connaissance vraie, distingue cette science intuitive, ou connaissance du troisième genre, de la « connaissance universelle » (*cognitio universalis*) qu'est la connaissance démonstrative du second genre. Ces deux connaissances se distinguent d'abord par leur forme : l'une est une connaissance abstraite, qui explique la nature des choses d'un point de vue général, en la soumettant à des règles ou à des lois qui sont des modes de penser et non des réalités physiques ; l'autre est une « connaissance des choses singulières » (*cognitio rerum singularum*), qui appréhende celles-ci directement, « d'un seul regard » (*uno intuitu*, *de Mente*, second scolie de la proposition 40), telles qu'elles sont, à la fois au point de vue de leur essence et à celui de leur existence, donc sans passer par l'intermédiaire de règles

abstraites. Or ceci a pour conséquence que les opérations mentales auxquelles correspondent ces deux formes de connaissances engagent l'âme, et l'activité de penser qui constitue sa nature, à des degrés d'intensité différents : la science intuitive « possède une efficacité » (*pollet*) qui la rend « supérieure » (*potior*) à la connaissance par notions communes. En effet, par son enracinement dans ce qui constitue en profondeur la réalité singulière des choses, de toutes les choses, elle confère une dimension éthique concrète au fait de connaître, qui apparaît comme étant en lui-même dispensateur de joie et libérateur. Pour reprendre une expression que nous avons rencontrée auparavant, il est possible de dire que cette forme de connaissance « occupe » l'âme davantage, retient son intérêt avec plus de force, parce qu'elle investit complètement son activité dans l'élan universel qui emporte dans son mouvement la réalité tout entière : c'est en cela que consiste précisément l'amour intellectuel de Dieu.

Pour mieux faire comprendre cette distinction, Spinoza explique, à la fin du scolie de la proposition 36, que le fait d'avoir adopté le point de vue de la connaissance du troisième genre, comme c'est le cas dans le second grand développement du *de Libertate*, éclaire d'une lumière complètement nouvelle les thèses qui avaient été antérieurement développées, en particulier dans le *de Deo*. Celles-ci avaient établi « en général » (*generaliter*) les principaux caractères de la nature divine et de tout ce qui en dépend, donc aussi de l'âme humaine, par des procédures strictement démonstratives. Cette démonstration, parfaitement « légitime et établie sans risque de doute » (*legitima et extra dubitationis aleam posita*), devait, par sa rigueur intrinsèque, entraîner définitivement la conviction rationnelle, et, au fond, elle ne disait rien d'autre, strictement rien de plus, que ce à quoi nous a conduits la pratique de la connaissance du troisième genre à laquelle nous sommes parvenus ultérieurement. Mais, nous le comprenons à présent, elle le disait moins bien, avec moins de force et d'efficacité : « elle n'affecte pas autant notre âme que lorsque cette même chose est conclue à partir de cette essence de chaque chose singulière que nous disons dépendre de Dieu » (*non ita mentem nostram afficit quam quando id ipsum ex ipsa essentia rei cujuscunque singularis quam a Deo pendere dicimus concluditur*). Dans cette phrase, le terme crucial est le

verbe *afficere*, à partir duquel est précisément formée la notion d'affect : il signifie « affecter » au sens le plus fort, « toucher », « émouvoir ». La supériorité de la connaissance du troisième genre sur celle du second genre se justifie par ce supplément d'âme, mesuré en termes d'engagement et d'intérêt, d'une manière qui fait place aux émotions de la joie et de l'amour, qu'elle apporte à l'entreprise de la connaissance, de manière à opérer une complète réconciliation entre rationalité et affectivité. C'est pourquoi on peut dire qu'elle ne nous fait rien connaître de plus : mais elle nous fait connaître autrement ce que nous connaissons¹, en donnant une nouvelle valeur, une nouvelle dimension, proprement éthique et non plus seulement spéculative, à cette connaissance : avec elle, il ne s'agit plus seulement de « connaître » (*cognoscere*), ni a fortiori de connaître pour connaître, mais de « comprendre » (*intelligere*), au sens d'une opération mentale qui permet d'aller au fond des choses, jusqu'au point où l'âme s'implique totalement dans cette appréhension de la réalité, et trouve à y satisfaire les aspirations essentielles de sa nature².

1. C'est pourquoi, si on peut pratiquer la connaissance du deuxième genre sans être allé jusqu'à celle du troisième, inversement, on ne peut pratiquer la connaissance du troisième genre sans être passé par celle du deuxième, qui est seule à pouvoir effectuer le passage à la connaissance vraie, par la critique des démarches de l'imagination.

2. Remarquons simplement que, dès les premières lignes de son ouvrage, dans les définitions du *de Deo*, Spinoza avait d'emblée requis une telle compréhension. Ceci signifie que, de fait, sans le savoir, nous étions déjà engagés alors dans l'élément de la connaissance du troisième genre et de l'amour intellectuel de Dieu. C'est en lisant l'*Éthique* jusqu'au bout que nous parvenons à le savoir, à le « comprendre », et à tirer de ce savoir toutes les conséquences pratiques, éthiques, qui en découlent. La pratique de la connaissance du troisième genre se situe dans le prolongement de celle du second genre dont elle constitue l'aboutissement ; et, en retour, une fois que son principe a été dégagé, elle permet de repasser sur les énoncés de la connaissance démonstrative de manière à mieux en dégager les enseignements philosophiques essentiels. Ainsi l'ordre démonstratif que Spinoza a adopté pour exposer sa pensée, parvenu à son terme, semble revenir sur lui-même, de manière à dégager de cette vue rétrospective sur son propre parcours un surcroît de rationalité : le *de Libertate* n'est au fond qu'une reprise du contenu du *de Deo* et de toutes les conséquences qui en ont été tirées. L'*Éthique*, qui commence par là où elle finit, ou plutôt finit par là où elle commence, est un texte qui s'offre de lui-même à la perspective de sa relecture.

3 | LA LIBÉRATION DE L'ÂME (propositions 38 à 40)

Le développement consacré par Spinoza aux pratiques mentales qui concernent l'âme seule, sans relation au temps et à l'existence actuelle du corps, s'achève par la présentation des bénéfiques que celle-ci peut attendre de telles pratiques : elles la délivrent définitivement de la crainte de la mort (proposition 38) ; elles créent les conditions d'une meilleure maîtrise corporelle (proposition 39) ; enfin elles développent dans l'âme le type de perfection dont celle-ci est capable (proposition 40).

La proposition 38 renoue avec le style d'exposition tendancielle que Spinoza avait abandonné depuis les propositions 24 et 26 : « d'autant plus de... d'autant moins » (*eo plures..., quo minus...*). Ceci indique que nous sommes à présent engagés dans l'exploration des formes de la béatitude suprême, suivant une progression qui ne s'explique plus néanmoins à partir des catégories de la succession temporelle, puisqu'elle se situe dans le contexte d'une durée éternelle, ainsi que nous l'avons montré en lisant le scolie de la proposition 33 : le fait que l'âme aille de perfections en perfections, dans un sens qui ne peut être que celui du meilleur, signifie à présent que, bien loin que ces transformations ne la changent sur le fond, elle la font persévérer dans sa propre nature dont elles effectuent toutes les potentialités. Une seconde chose frappe d'emblée en lisant l'énoncé de cette proposition : celui-ci associe, dans le contexte du mouvement progressif d'amélioration qu'il décrit, les connaissances du second et du troisième genre, en tant qu'elles constituent ensemble l'ordre de la connaissance vraie ; la lecture du scolie de la proposition 36 vient de nous apprendre que, si elles se distinguent, ces deux connaissances font étroitement corps entre elles, se situent dans le prolongement l'une de l'autre, ainsi que l'avait déjà enseigné la proposition 28, en expliquant que la connaissance du troisième genre « a sa source » dans celle du second genre et non dans celle du premier. On peut considérer que le passage de l'une de ces formes de connaissance à l'autre illustre le type de progression,

allant de perfections en perfections, par lequel l'âme effectue ce qu'il a d'éternel dans sa nature.

Du fait que l'âme est engagée dans une telle progression, qui correspond à la dynamique intrinsèque de la connaissance vraie, elle accroît son régime d'activité, en exprimant de mieux en mieux les tendances qui définissent son être en profondeur, et par là « elle-même pâtit moins des affects qui sont des maux » (*ipsa ab affectibus qui mali sunt patitur*). En quoi les affects sont-ils des maux ? Cela a été expliqué dans la proposition 30 du *de Servitute* : en tant qu'ils sont contraires à notre nature et n'ont rien de commun avec elle, c'est-à-dire littéralement qu'ils contrarient sa manifestation, à laquelle ils font obstacle comme le feraient des forces extérieures, ces « forces des affects » (*vires affectuum*) dont il est précisément question dans le titre du *de Servitute*. Or, en tant qu'elle est en proie à ces actions contraires, l'âme « pâtit » (*patitur*), à tous les sens du terme, c'est-à-dire qu'elle est plongée dans un état de passivité qui correspond au fait que les passions se déchaînent en elle. Mais, en sens exactement inverse, la pratique conjuguée des connaissances du second et du troisième genre la ramène à sa véritable nature, et du même coup élimine les éléments opposés à son développement. C'est-à-dire qu'elle diminue l'influence des affects en tant qu'ils sont des maux dont elle pâtit, en faisant naître à leur place de nouveaux affects, des affects actifs qui ont fondamentalement quelque chose de commun avec sa nature et dont l'action va dans le sens d'une expression optimale de celle-ci : la joie et l'amour parfaits dont la montée a été décrite dans les propositions précédentes.

La démonstration de la proposition 38, qui fait référence aux propositions 23 et 29, accorde une place importante à un thème qui avait été abordé dans ces deux propositions : l'idée selon laquelle une partie de l'âme « demeure » (*remanet*), hors de toute atteinte temporelle, ce par quoi elle est installée dans l'éternité, en tant qu'elle se conçoit elle-même comme une partie de l'idée de Dieu, ainsi que nous venons de l'apprendre en lisant la proposition 36. La « partie de l'âme » (*mentis pars*) qui se consacre à l'exercice de la connaissance vraie et à la pratique de la pure pensée correspond, ainsi que nous l'avons déjà expliqué en commentant

la proposition 23, à celui de ses modes de fonctionnement qui est conforme à son essence, puisque « l'essence de l'âme consiste dans la connaissance » (*mentis essentia in cognitione consistit*) : l'âme, ainsi que l'a expliqué la proposition 11 du *de Mente*, est une idée, c'est-à-dire non point une représentation ou un système de représentations déjà tout faits, mais une puissance dynamique de pensée susceptible de plusieurs régimes d'exploitation, suivant une échelle allant du plus inadéquat au plus adéquat. La part de l'âme qui demeure inaltérée, parce qu'elle lui fait considérer toutes choses et soi-même « au point de vue de l'éternité », est, par rapport à ses autres modes de fonctionnement qui la soumettent au contraire à la loi du temps, dégagee et valorisée par l'effet de la mise en œuvre de la disposition à connaître qui constitue sa véritable nature : une fois enclenché le mouvement de cette mise en œuvre, celui-ci trouve en lui-même l'incitation à aller encore plus loin dans son développement, que plus rien ne peut arrêter, ainsi que l'a montré la proposition 26. Ce mouvement installe l'âme dans une durée qui n'est plus déterminée par le temps, c'est-à-dire qui échappe aux aléas liés à l'existence actuelle du corps. Connaître, au sens de la connaissance adéquate, c'est pour l'âme adopter un régime d'activité continu, dont l'évolution ne peut aller que dans le sens du mieux de manière ininterrompue, sans régression possible vers des états où elle serait exposée à souffrir des atteintes du temps et de tous les inconvénients qui y sont associés, inconvénients dont elle « demeure indemne » (*illaesa manet*)¹.

1. Il est à noter que ce raisonnement renoue avec les réflexions exposées dans le scolie de la proposition 20 en vue de dégager les acquis de la thérapeutique affective présentée dans les vingt premières propositions du *de Libertate* : de même que l'adoption d'un mode de vie réglée appuyé sur un usage raisonnable de la puissance d'imaginer qui est consubstantielle à l'âme, la pratique de la connaissance vraie, qui est conforme aux tendances profondes de sa nature, en même temps qu'elle développe les fonctions de l'âme qui vont dans le sens d'une plus grande activité, diminue simultanément celles qui l'engagent, inversement, dans le sens d'une plus grande passivité. Ceci confirme que les solutions successives au problème de la liberté proposées dans les deux grands développements du *de Libertate* ne doivent pas être posées en alternative, mais se situent dans le prolongement l'une de l'autre, puisqu'elles vont, plus ou moins loin, dans un même sens.

Le second point abordé dans l'énoncé de la proposition 38, qui concerne le fait que la pratique de la connaissance vraie libère définitivement l'âme de la crainte de la mort, est développé dans le scolie de cette proposition. Cette conséquence se situe dans le prolongement direct de la thèse précédente. Mise hors d'atteinte des agressions dont elle peut pâtir du fait de l'existence actuelle du corps, l'âme n'est plus exposée à souffrir des risques liés à la destruction du corps, qui ne la concernent plus « en tant qu'elle se consacre davantage à la connaissance claire et distincte et en conséquence développe son amour de Dieu » (*quo mentis clara et distincta cognitio major est, et consequenter quo magis Deum amat*). Autrement dit, c'est dans la mesure où nous sentons et expérimentons que nous sommes éternels, par le fait que nous rendons notre âme apte à se servir de ses véritables « yeux », que, du même coup, nous accédons à un état de perfection et de béatitude qui nous fait oublier la perspective de la mort : et ainsi « la mort est d'autant moins nocive » (*mors eo minus est noxia*). La mort du corps, ainsi que l'avait montré la proposition 39 du *de Servitute*, n'est qu'un événement relatif, qui se produit d'ailleurs bien plus souvent que nous n'en avons conscience¹ : comparé à la pratique de la connaissance vraie, cet événement est de l'ordre de l'inessentiel ; il ne peut plus « occuper », c'est-à-dire préoccuper l'âme de manière durable, et, tout simplement, elle cesse progressivement d'y penser². Elle cesse d'y penser parce que ses véritables intérêts sont à présent orientés d'un autre côté : la pratique de la connaissance vraie lui procure des satisfactions telles, au sens propre de l'affect uniment positif de la joie associé à l'état

1. C'est ainsi que la proposition 39 du *de Servitute* avait expliqué qu'il faut que l'enfant « meure » pour que l'adulte prenne sa place : notre vie temporelle n'est qu'une succession de morts qui détruisent les formes de notre existence antérieure. Ce thème sera à nouveau abordé dans le scolie de la proposition 39 du *de Libertate*.

2. Ainsi est réalisé l'objectif qui avait été affirmé, à titre encore programmatique, dans la proposition 67 du *de Servitute* : « l'homme libre ne pense à aucune chose moins qu'à la mort » (*homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat*). L'homme libre, nous le comprenons à présent, est celui qui se consacre à la connaissance vraie par laquelle il parvient à l'amour de Dieu qui rend la mort moins nocive parce qu'elle ne fait plus peur.

d'*acquiescentia*, ainsi que l'a expliqué la proposition 27 du *de Libertate*, qu'elle ne se soucie plus de « ce qui d'elle est exposé à périr avec le corps » (*id quod ejus cum corpore perire ostendimus*), qu'elle considère « comme négligeable » (*ut nullius sit momenti*), parce qu'elle se consacre, sinon entièrement, du moins le plus qu'elle le peut, aux activités qui, en la ramenant à sa nature véritable, la préservent de tout risque d'altération et de destruction.

Ainsi l'âme semble se détacher du corps et des événements qui jalonnent son existence temporelle. Cela signifie-t-il que son accès à l'éternité est conditionné par cet éloignement du corps, qui semble s'effacer jusqu'au point de disparaître complètement de l'horizon de l'âme ? Nous venons de voir que la destruction de l'existence actuelle du corps n'effraie plus l'âme ; faut-il aller plus loin, et dire que l'âme attend cette destruction, dont elle aurait besoin pour affirmer sa propre autonomie, son espérance de vie éternelle lui garantissant la possibilité de subsister sans le corps ? S'il en était ainsi, bien évidemment, cela impliquerait qu'avec la destruction du corps elle cesserait d'être idée de corps, et donc que sa nature serait modifiée du tout au tout, puisqu'elle deviendrait, du fait de cette mort, idée pure d'elle-même et du pouvoir de penser qui définit son activité spécifique, la manifestation de cette idée étant exclusive de sa détermination comme idée de corps. Spinoza, bien sûr, ne peut accepter un tel raisonnement qui remettrait en cause les bases de tout son système de pensée : serait alors compromise, du fait du privilège finalement reconnu aux déterminations d'un seul genre d'être, la pensée, la conception de Dieu comme être absolument infini, qui rassemble en soi tous les genres d'être sans exception, et affirme également à travers eux sa puissance d'être et d'agir, ce qui a pour conséquence que, pour nous qui sommes à la fois âme et corps, il est simultanément chose pensante et chose étendue.

C'est pourquoi, dans la proposition 39, Spinoza explique qu'il n'y a pas pour l'âme de perspective d'éternité sans affirmation de la puissance d'agir du corps. Ainsi le projet libérateur développé dans cet ultime développement du *de Libertate* doit-il jusqu'au bout s'effectuer en présence du corps : non pas sans, voire même contre le corps, mais avec lui,

et même aussi pour une part par lui. En effet, pris au pied de la lettre, l'énoncé de cette proposition 39 semble indiquer une intervention du corps dans la démarche de l'âme en vue de parvenir à sa libération, démarche qu'il favorise, non pas du tout en s'effaçant, mais en renforçant au contraire les formes spécifiques de son activité : « qui a un corps apte au plus grand nombre de choses, celui-là a une âme dont la plus grande partie est éternelle » (*qui corpus ad plurima aptum habet, is mentem habet cujus maxima pars est aeterna*). Mais il n'est manifestement pas possible d'en rester à une lecture littérale de cet énoncé, qui suggère la possibilité d'une action du corps sur l'âme, et contrevient ainsi au principe de leur indépendance réciproque, tel qu'il a été en particulier démontré dans la proposition 2 du *de Affectibus*. Ce que Spinoza veut dire, c'est que l'âme ne peut se libérer ni parvenir à l'éternité en l'absence du corps, corps et âme étant nécessairement entraînés en même temps, d'un même mouvement, par le processus d'émancipation de leur puissance d'agir. Pour le dire en d'autres termes, l'amour de Dieu, à travers lequel s'exprime l'éternité de l'âme, doit concerner également le corps : qui veut parvenir à la félicité la plus haute dont la nature humaine soit capable, doit aussi aimer Dieu avec son corps¹. Le rôle déterminant pour le déroulement de ce processus d'émancipation attribué au corps par l'énoncé de la proposition 39 s'explique par le fait que, dans les propositions précédentes, de fait depuis la proposition 29, il n'avait plus du tout été question du corps : d'où la nécessité, pour rétablir une sorte d'équilibre, de le mettre à nouveau en avant, en lui attribuant un rôle déterminant².

La démonstration de la proposition 39 place celle-ci dans la suite

1. Il y aurait ainsi un amour corporel de Dieu, par lequel le corps accède à l'éternité.

2. Le sens de la démarche de Spinoza est clair : il s'agit de rétablir une stricte corrélation entre la nature du corps et celle de l'âme, conformément à la définition de l'âme comme idée de corps. Il reste que cette égalité, qu'il faut sans cesse réaffirmer, est aussi sans cesse remise en cause, ou tout au moins oubliée, d'où la nécessité de la réaffirmer : comme nous en avons déjà fait la remarque, la présence du corps est indiquée dans le texte de l'*Éthique* comme en pointillé, sur une sorte de ligne d'accompagnement, l'exécution de la mélodie principale restant réservée à l'âme.

directe de la proposition 38 : elle commence en effet par faire référence à la proposition 30 du *de Servitute* qui était déjà intervenue dans la démonstration de cette proposition, ainsi qu'à la proposition 38 de cette même quatrième partie de l'*Éthique* qui fait elle-même corps avec la proposition 39, dont le scolie de la proposition 38 du *de Libertate* avait déjà exploité la leçon. Ceci signifie que, simultanément à l'effort de l'âme en vue de se protéger contre les agressions extérieures, contraires à sa nature, correspondant au fait que se déchaînent en elle les passions qui sont les maux (voire même les maladies) de l'âme, il y a un effort du corps qui le pousse à « être moins affligé par des affects qui sont des maux » (*minime affectibus qui mali sunt conflictari*), et, corrélativement, à développer sa propre puissance d'agir dans le sens d'une expression optimale de ses aptitudes en tant que corps : c'est donc qu'il y a une *acquiescentia* du corps, symétrique de celle de l'âme. Or, en vue de donner un contenu à cet effort, la suite de la démonstration de la proposition 39 renoue avec les enseignements qui s'étaient dégagés du premier développement du *de Libertate*, en particulier dans la proposition 10, qui avait expliqué qu'il y a « un pouvoir d'ordonner et d'enchaîner les affections du corps suivant un ordre allant dans le sens de l'intellect » (*potestas ordinandi et concatenandi corporis affectiones secundum ordinem ad intellectum*). Les références qui sont ensuite indiquées aux propositions 14, 15 et 16 rappellent que l'exploitation complète de ce pouvoir s'inscrit dans le contexte des procédures de l'*amor erga Deum*, sur l'exposition desquelles s'était achevée la présentation de la thérapeutique des affects. Nous comprenons par là que Spinoza a eu principalement le souci, en rédigeant la proposition 39 du *de Libertate*, de rétablir une continuité entre les deux développements successifs de cette dernière partie de l'*Éthique*, ce qui l'amène à replacer l'*amor intellectualis Dei*, ici évoqué par la référence à la proposition 33, dans le prolongement de l'*amor erga Deum*¹.

1. Il reste que la nécessité de rétablir cette continuité, d'une manière qui peut paraître artificielle, témoigne aussi du fait que cette continuité fait encore problème. On peut s'étonner en particulier de ce que, dans la démonstration de cette proposi-

Le scolie de la proposition 39 expose en conséquence un programme d'action corporelle, en vue du perfectionnement des aptitudes proprement physiques de chaque individu, sans lequel l'entreprise de libération de l'âme cesserait elle-même d'être valide. Au centre de l'exposition de ce programme on trouve la formule traditionnelle : *mens sana in corpore sano*, qui réinscrit les présentes démarches dans le contexte d'une thérapeutique de type médical. Spinoza explique ici, en gros, que le fait, pour l'âme, de se libérer de la crainte de la mort, liée à la perspective de la destruction inéluctable du corps, au moins en ce qui concerne son existence actuelle, ne doit pas du tout signifier qu'elle cesse de se soucier du corps et du développement de la puissance d'agir qui est en lui. Car qui a un corps faible ou infirme, comme c'est le cas des enfants¹, doit avoir aussi une âme débile, exposée plus que toute autre aux agressions des affects qui sont pour

tion 39, où Spinoza insiste lourdement sur le lien qui passe entre ces dernières propositions du *de Libertate* et les arguments qu'il avait développés pour commencer dans les vingt premières propositions de celui-ci, il ne soit fait aucune référence aux propositions 22 et 29, et à la notion d'essence du corps qui y avait été introduite. Car, dans la logique du raisonnement ici suivi par Spinoza, l'effort du corps en vue de développer au maximum ses aptitudes proprement physiques ne peut aller de pair avec la formation, mentalement, de l'amour intellectuel de Dieu, que s'il cesse de coïncider avec l'affirmation de l'existence actuelle du corps mais va lui-même dans le sens de l'affirmation de l'essence du corps.

1. Comme nous avons déjà eu à plusieurs reprises l'occasion d'en faire la remarque, et en particulier en lisant le scolie de la proposition 6 du *de Libertate*, Spinoza traite la nature infantine par défaut, comme une sorte de mal nécessaire. Suivant l'explication développée ici, être un enfant, c'est « avoir un corps apte à très très peu de choses et dépendant au maximum des causes extérieures » (*corpus habere ad paucissima aptum et maxime pendens a causis externis*), et du même coup c'est avoir une âme « très peu consciente de soi, de Dieu et des choses » (*sui nec Dei nec rerum sit conscia*), l'adulte se définissant par les dispositions tendanciellement opposées. L'enfant est constitutionnellement un esclave, parce que sa nature le place dans un état de presque complète dépendance, corporellement et mentalement. La libération de l'âme suppose que les conditions de cette dépendance aient été supprimées. Devenir un adulte, c'est se libérer, non certes du corps, mais de la sujétion liée à l'infirmité et à la débilité du corps : cette libération doit s'opérer simultanément à celle de l'âme, qui développe les dispositions à agir qui sont en elle, c'est-à-dire ses dispositions à penser, à connaître et à comprendre soi, Dieu et les choses.

elle des maux, c'est-à-dire aux passions. Est déterminant dans ce raisonnement le thème de l'agir opposé à celui du pâtir : la disposition à agir, à être actif au maximum de sa puissance, concerne l'âme comme le corps.

La proposition 40 reprend dans des termes très généraux ce thème de l'agir et du pâtir qu'elle rapporte pour commencer à des « choses » (*res*) considérées dans l'abstrait, sans relation à quelque genre d'être que ce soit. Sa forme d'exposition, une fois encore est celle d'un procès tendanciel : « d'autant plus..., d'autant plus... et d'autant moins..., et au contraire d'autant plus..., d'autant plus... » (*quo plus..., eo magis... et minus..., et contra quo magis... eo perfectior...*). Elle répartit les figures de l'agir et du pâtir au long d'une échelle de valeurs où elles sont mesurées en termes de perfection et d'imperfection, de manière à mettre en évidence la relation de réciprocité qui passe entre le degré de perfection dont une chose est dotée et le fait qu'elle est plus ou moins active et passive, étant donné aussi qu'elle est d'autant moins passive qu'elle est plus active et inversement. Plus une chose a de perfection, plus elle est active et moins elle est passive ; et plus elle est active, et donc aussi moins passive, plus elle a de perfection.

La démonstration de cette proposition fait d'abord intervenir la définition 6 du *de Mente*, qui vient d'être exploitée dans la démonstration de la proposition 35 en rapport avec cette « chose » qu'est Dieu : cette définition affirme l'identité entre réalité et perfection. Cette thèse de l'identité de la réalité et de la perfection est reprise ici de façon à présenter cette relation en la modulant : plus une chose a de perfection, plus elle est réelle, et réciproquement. Ainsi le procès de perfectionnement dans lequel l'âme est engagée par la pratique de la connaissance vraie transforme sa réalité, non en ce sens qu'elle modifierait sa nature, mais parce qu'il la met en mesure de réaliser davantage cette nature : avoir une réalité, pour une chose en général et pour l'âme en particulier, ce n'est pas être doté d'un caractère inerte et indifférent, et donné une fois pour toutes, mais c'est avoir une disposition à être ce qu'elle est, et on retrouve ici la notion de *conatus*, qui

est susceptible d'être exploitée à des degrés divers. Tout le projet éthique de Spinoza repose en dernière instance sur cette idée, puisqu'il définit précisément la liberté à partir de ce rapport de la réalité et de la perfection : pour une chose, être « libre », c'est libérer au maximum la puissance d'être qui est en elle.

La démonstration de la proposition 40 s'appuie également sur la référence à la proposition 3 du *de Affectibus*, qui s'applique spécifiquement à l'âme, et énonce que « les actions de l'âme ont leur source dans les seules idées adéquates, alors que les passions dépendent des seules idées inadéquates » ; le scolie de cette proposition explique en conséquence que le fait que l'âme soit active ou passive, qui exprime la manière dont est mise en œuvre la disposition à penser et à connaître qui définit sa nature, est en rapport avec les conditions qui règlent cette mise en œuvre : soit la réalité de l'âme est déterminée négativement, c'est-à-dire par défaut, à partir du rapport qui la subordonne à toutes les autres réalités finies par lesquelles sa puissance est limitée, et alors elle pense au minimum de ce qu'elle peut, c'est-à-dire qu'elle produit des connaissances inadéquates ; soit elle est conçue directement à partir de Dieu, qui constitue positivement son essence singulière, et nous savons à présent que cette conception est à la base de l'amour intellectuel de Dieu, et alors elle est entraînée dans le mouvement d'une effectuation active de sa puissance, qui l'amène à penser de manière de plus en plus adéquate, la conduisant ainsi au plus haut degré de réalité et de perfection dont elle soit capable.

La proposition 40 est suivie d'un corollaire, dans l'argumentation duquel revient à deux reprises encore la référence à la proposition 3 du *de Affectibus*, en vue de distinguer dans l'âme la partie « par laquelle seule nous sommes dits agir » (*per quam solam nos agere dicimur*), qui est « l'intellect » (*intellectus*), de cette autre partie « par laquelle seule nous sommes dits pâtir » (*per quam solam dicimur pati*), qui est « l'imagination » (*imaginatio*). En application de ce qui vient d'être dit, l'intellect est la partie de l'âme la plus parfaite, c'est-à-dire aussi celle à travers laquelle elle effectue de façon optimale sa disposition à être ce qu'elle est qui définit sa réalité ; et donc, réciproquement, l'imagination est la partie de l'âme la

moins parfaite, celle à travers laquelle elle réalise au minimum cette disposition. La partie la plus parfaite de l'âme, l'intellect, est celle « qui demeure » (*quae remanet*), conformément aux enseignements de la proposition 23 du *de Libertate* ; l'autre partie, la moins parfaite, l'imagination, étant celle « dont nous avons montré qu'elle périt » (*quam perire ostendimus*). En effet, dans le scolie de la proposition 38, Spinoza avait évoqué « ce qui de l'âme est voué à périr », en donnant à l'appui la référence à la proposition 21 qui, d'emblée avait posé que l'âme n'imagine que « durant le corps » (*durante corpore*). Nous retrouvons donc ici à nouveau les difficultés qui nous ont déjà à plusieurs reprises arrêtés concernant le sens de cette formule, « durant le corps », qui, à première vue, paraît disposer l'une par rapport à l'autre dans un rapport de succession la vie que l'âme mène avec le corps et celle qu'elle mène sans le corps, ou en tout cas sans pâtir des nuisances liées à l'existence actuelle du corps, la première étant dominée par l'imagination et la seconde par l'intellect. Qu'est-ce que Spinoza veut dire lorsqu'il affirme que l'imagination doit périr, alors que l'intellect est impérissable ? Il est exclu que cette destination dépende seulement d'un événement particulier, qui serait la destruction définitive de l'organisation corporelle ; il faut donc qu'elle soit commandée par la nature des fonctions de l'âme auxquelles elle s'applique : l'intellect est éternel parce que son fonctionnement n'entretient structurellement aucun rapport avec la durée du corps, ce qui ne signifie évidemment pas que son éternité commencerait avec la mort du corps et serait subordonnée à celle-ci ; l'imagination est périssable parce qu'elle est au contraire dépendante de l'existence actuelle du corps, et des aléas qui jalonnent le cours de cette existence : elle marque ainsi la limitation qui détermine négativement, et de l'extérieur d'elle-même, chaque constitution individuelle. Imaginer, pour l'âme, c'est exprimer sa réalité de la manière la plus imparfaite qui soit, jusqu'au point où cette réalité finit par être niée : on peut dire en conséquence qu'imaginer, c'est toujours d'une certaine façon mourir ; alors que penser adéquatement, par l'action de l'intellect, c'est véritablement vivre, au sens le plus fort du terme. Ceci pourrait être le dernier mot de l'éthique spinoziste.

Le corollaire de la proposition 40 développe la thèse suivante :

l'intellect, qui est la partie impérissable de l'âme, est aussi la plus parfaite, entendons : la plus réelle, c'est-à-dire celle par laquelle elle exprime le mieux la disposition à être ce qu'elle est qui définit sa nature ; l'imagination, qui est la partie périssable de l'âme, au sens que nous venons de préciser, est corrélativement la moins parfaite ou la plus imparfaite, entendons celle à travers laquelle elle effectue au moindre degré la puissance d'être qui est en elle. La dernière ligne du corollaire ajoute à l'énoncé de cette thèse une précision assez surprenante : l'intellect est la partie de l'âme la plus parfaite « quelle que soit son importance quantitative » (*quantacunque ea sit*). Ceci signifie d'abord que la perfection de l'âme est nécessairement relative : elle est déterminée, d'abord par la nature de l'âme humaine en général, ensuite par la constitution singulière de chaque âme, dans laquelle la disposition à penser et à connaître se trouve, non pas sous la forme d'un pouvoir général, c'est-à-dire d'une lumière naturelle qui se retrouverait indifféremment et de manière absolument égale dans toutes les âmes, mais sous la forme d'une aptitude déterminée, de l'intérieur de l'âme elle-même, telle qu'elle est conçue directement à partir de Dieu, par les conditions concrètes qui la font être singulièrement ce qu'elle est¹. Autrement dit, il revient à chacun de développer autant que possible la puissance d'être et d'agir qui est en lui, mentalement et corporellement, et ceci de manière à parvenir à la forme concrète de perfection pour laquelle il est fait². Cette thèse prépare les considérations qui seront introduites dans la proposition 41³.

Le scolie de la proposition 40 met un point final à l'ensemble argu-

1. On peut considérer que cette thèse est d'inspiration anticartésienne.

2. C'est toute une théorie de l'éducation qui est ici esquissée.

3. On peut aussi interpréter de la façon suivante la précision introduite à la fin du corollaire de la proposition 40 : l'intellect constitue dans toute âme la partie la plus parfaite de celle-ci, quelle que soit l'étendue de sa mise en valeur, donc que sa fonction demeure seulement en puissance, ou qu'elle soit complètement développée en acte. C'est la situation assignée à chaque âme par son essence singulière qui détermine alors les conditions de cette exploitation. Dans ses conséquences, cette interprétation recoupe celle qui vient d'être proposée.

mentatif qui avait débuté avec la proposition 21 du *de Libertate*, et il reprend, pour en caractériser l'esprit général, la formule qui avait déjà été utilisée à la fin du scolie de la proposition 20, en lui donnant une forme plus développée : « Ces choses sont celles que je m'étais proposé de montrer au sujet de l'âme en tant qu'elle est considérée sans relation à l'existence du corps » (*haec sunt quae de mente, quatenus sine relatione ad corporis existentiam consideratur, ostendere constitueram*). Il est donc clair à présent que la première formulation, « sans relation au corps » (*sine relatione ad corpus*), ne doit pas être prise au pied de la lettre, comme l'ont confirmé dans l'intervalle les propositions 22, 29 et 39 du *de Libertate*, où ont été explicitées les conditions d'une nouvelle relation au corps, dégagée des accidents de l'existence temporelle. La pratique de la connaissance du troisième genre, et l'amour de Dieu qui en découle, correspondent à la mise en valeur de la partie la plus parfaite de notre âme, qui est l'intellect, sans que l'imagination, la partie la moins parfaite de notre âme, qui est directement associée à l'existence actuelle du corps, intervienne dans ce processus. Ainsi sont précisées les conditions qui font accéder l'âme, et aussi le corps, à une autre forme de vie, par laquelle nous parvenons à la liberté et à la béatitude suprêmes.

A cette récapitulation le scolie de la proposition 40 ajoute l'énoncé d'une thèse importante, ayant de toute évidence une valeur conclusive, selon laquelle « notre âme, pour autant qu'elle comprend, est un mode de penser éternel » (*mens nostra, quatenus intelligit, aeternus cogitandi modus est*) : pour autant qu'elle « comprend » (*intelligit*), c'est-à-dire fait fond sur le fonctionnement de la partie la plus parfaite d'elle-même, qui est « l'intellect » (*intellectus*). L'idée développée ici par Spinoza est que l'âme, dans la mesure où, par la « puissance de l'intellect » (*potentia intellectus*), dont la notion apparaît déjà dans l'intitulé complet du *de Libertate*, elle devient active autant que le lui permet sa nature, se découvre du même coup comme étant, dans sa singularité même, toute pénétrée de l'infinité de la pensée considérée dans l'absolu, dont elle participe sans la diviser, c'est-à-dire sans que sa propre finitude introduise en celle-ci aucun élément de négativité.

Cette affirmation est présentée en référence à la proposition 21 du *de Deo*, qui est citée en particulier, associée à d'autres (*et al.*), qui, elles, ne sont pas plus précisément mentionnées. Cette proposition 21 du *de Deo* se trouve en tête du groupe assez énigmatique des propositions consacrées au problème des modes infinis : au centre de son argumentation se trouve l'idée selon laquelle de l'infini on ne peut déduire que de l'infini, la nature naturée, c'est-à-dire l'ensemble des affections de la substance considérée dans tous ses genres d'être, participant ainsi intégralement de l'infinité propre à la nature naturante. Ainsi, qu'est-ce qui suit immédiatement de la nature de la pensée prise absolument, en tant qu'elle est un attribut de la substance ? Une affection ou un mode de la pensée, c'est-à-dire une pensée déterminée, qui est l'idée de Dieu, comprenant par définition tout ce qui peut être pensé. Or cette idée ne peut être une chose finie correspondant à une durée déterminée, mais elle est nécessairement une chose infinie et éternelle. Demandons-nous à présent, comme Spinoza le fait dans la proposition 22 du *de Deo*, ce qui résulte de l'ordre modal ainsi constitué directement à partir de l'attribut de la substance qui le conditionne absolument : une réalité modale qui, étant sa conséquence, dépend par son intermédiaire de l'attribut dont elle est issue indirectement. Or cette chose, qui est complètement déterminée par la nature de sa cause, ne peut être, elle aussi, qu'éternelle et infinie, telle qu'elle est produite à partir de Dieu suivant la logique de la *causa immanens*. Selon la proposition 23 du *de Deo*, il ne résulte rien d'autre de l'attribut considéré, que ce double mode infini, ainsi déterminé sous sa forme immédiate puis médiate, auquel il a intégralement transféré toute sa puissance, et toute sa perfection, sans résidu et sans lacune : il produit à travers ce mode tout ce qu'il est en lui de produire effectivement. C'est-à-dire que tous les modes finis qui appartiennent à ce genre d'être doivent être eux-mêmes compris dans ce mode infini auquel ils sont par nature complètement intégrés, sans pouvoir subsister en dehors de lui de manière autonome ; et c'est ainsi que, selon la proposition 24 du *de Deo*, toutes les réalités singulières, dont le concept sera précisé dans le corollaire de la proposition 25, sont complètement déterminées, dans

leur essence et dans leur existence, à partir de la substance et de ses attributs.

Si, partant cette fois des réalités singulières, nous entreprenons de comprendre ce qui constitue leur réalité, nous sommes amenés à parcourir en sens inverse les étapes du même processus, qui ramène toutes ces réalités « en Dieu » (*in Deo*) selon la leçon de la proposition 15 du *de Deo*¹ : ce raisonnement prend alors la forme d'une régression à l'infini, faisant rentrer chacune des choses finies considérées dans leur genre d'être à l'intérieur du mode infini, immédiat et médiate, qui représente lui-même en totalité ce qui est produit par l'attribut de la substance dont elles dépendent. C'est ainsi que toutes les idées, et aussi toutes les âmes singulières, qui sont des idées, sont des « parties » de l'intellect éternel et infini de Dieu, à l'intérieur duquel elles s'enchaînent nécessairement de manière à composer par leur enchaînement sa nature totale. Le fait que, sur le plan du fini, cet enchaînement prenne la forme d'un rapport de limitation ou de conditionnement réciproque, du type de celui qui est décrit dans la proposition 28 du *de Deo*, ne change rien sur le fond au principe de cette appartenance, dont elle ne fait que détailler l'expression en la particularisant. C'est précisément ce que permet de « comprendre », au sens propre du terme, la pratique de la connaissance du troisième genre : par cette pratique, l'âme se conçoit elle-même, dans sa singularité, comme partie intégrante² de l'intellect divin, dont elle partage ainsi l'éternité et l'infinité. Du même coup, cette singularité a cessé d'être interprétée comme le symptôme d'une limitation, au sens négatif du terme : mais,

1. Ce raisonnement est suivi par Spinoza, à propos cette fois de la nature corporelle, dans le scolie qui suit le lemme 7 inséré entre les propositions 13 et 14 du *de Mente*. Par son entremise, « il nous est facile de concevoir que la nature dans sa totalité est un unique individu dont les parties, c'est-à-dire tous les corps, varient d'une infinité de manières, et ceci sans aucun changement de son individualité globale » (*facile concipimus totam naturam unum esse individuum cujus partes, hoc est omnia corpora, infinitis modis variant, absque ulla totius individui mutatione*).

2. Peut-être serait-il possible de dire « partie totale » (*pars totalis*), car ce point est l'un de ceux par lesquels Spinoza semble se rapprocher le plus de la pensée de Leibniz.

analysée en termes de production et d'expression, suivant la logique qui détermine l'action divine, elle devient simultanément affirmation de soi et affirmation de la puissance infinie de penser qui se manifeste indivisiblement en elle. Et par cette double affirmation, elle accède à la béatitude suprême, et est libre autant qu'elle peut l'être, d'une liberté qui lui est communiquée par Dieu, et qui est ainsi la liberté « de » Dieu, au sens où elle est aussi possédée par l'amour « de » Dieu.

4 | L'ÉTHIQUE AU QUOTIDIEN (propositions 41 et 42)

Spinoza n'a pas voulu terminer son ouvrage par ces considérations exaltées et, au sens propre du terme, enthousiastes, qui confèrent à son entreprise un caractère exceptionnel, à la limite des dispositions définissant la nature humaine ainsi exploitées à leur maximum. C'est pourquoi l'*Éthique* s'achève par deux propositions dont le style d'exposition tranche nettement avec ce qui précède : elles envisagent le problème de la libération humaine en le ramenant au point de vue concret de l'existence courante, à travers des considérations pratiques d'intérêt général et pouvant être directement appliquées aux difficultés quotidiennes de la vie. Ceci confirme que l'intention de Spinoza est de dégager les conditions d'une éthique valable pour tous dans les limites propres à la nature humaine et à la nature de chaque individu, et non d'énoncer les règles absolument rigides d'une éthique du surhomme, qui, par définition, ne pourraient être exclusivement valables que pour quelques-uns.

La proposition 41 envisage le cas de ceux qui n'ont aucune connaissance du fait que leur âme est éternelle, parce que la part la plus parfaite d'eux-mêmes, l'intellect, reste inexploitée. Ceux-ci sont proprement les « ignorants » (*ignari*), suivant l'expression qui sera utilisée dans le scolie de la proposition 42. Faut-il dire que, du fait de leur

incapacité à participer de l'amour intellectuel de Dieu par la pratique de la connaissance vraie élevée jusqu'à la science intuitive, ces individus sont rejetés définitivement dans l'état de servitude en l'absence de toute perspective de libération? Spinoza explique au contraire que, dans ce cas, l'observation de la « vertu » (*virtus*) et d'une « droite règle de vie » (*recte vivendi ratio*), empreinte de « courage » (*animositas*)¹ et de « générosité » (*generositas*), appuyée sur les enseignements de la religion et sur « le souci des autres » (*pietas*), doit primer avant tout : comme l'ont montré les propositions 22 et 24 du *de Servitude*, cet effort, « qui a pour fondement le fait de chercher son intérêt » (*fundamentum est suum utile quaerere*), est spontanément inspiré par une intention rationnelle dans son principe, même si elle n'est pas directement perçue comme telle, intention qui définit la recherche de « l'utile (ou l'intérêt) propre » (*proprium utile*). Et ainsi, pour reprendre la formule qui apparaît dans la démonstration de la proposition 24 du *de Servitude*, « agir par vertu n'est rien d'autre en nous qu'agir, vivre et conserver son être sous la conduite de la raison » (*ex virtute agere nihil aliud in nobis est quam ex ductu rationis agere, vivere, suum esse conservare*).

Est ainsi rappelée l'exigence, qui passe finalement avant tout, de se plier à une règle de vie raisonnable, sinon à proprement parler rationnelle, c'est-à-dire subordonnée à la complète mise en œuvre du pouvoir de l'intellect. Cette nécessité primordiale avait été déjà affirmée dans le scolie de la proposition 10 du *de Libertate*, où la double référence au principe du courage et de la générosité avait été également

1. Cette notion a été définie de la manière suivante dans le scolie de la proposition 59 du *de Affectibus* : « Par courage, je comprends le désir par lequel chacun s'efforce de conserver son être en vertu du seul décret de la raison » (*per animositatem intellico cupiditatem qua unusquisque conatur suum esse ex solo rationis dictamine conservare*). Selon la proposition 69 du *de Servitude*, cette disposition s'oppose à « l'audace » (*audacia*) par laquelle l'individu s'efforce au contraire, de manière nécessairement déraisonnable, de forcer les limites de son propre *conatus* : un tel comportement, qui s'explique en dernière instance par le refus d'être soi-même, est naturellement exposé à se renverser en son contraire ; à la différence du vrai courage, il est une manifestation de la « crainte » (*metus*).

introduite. C'est donc que l'accès aux formes les plus élevées de la béatitude et de la liberté, ménagé par la pratique de la connaissance du troisième genre et de l'amour intellectuel de Dieu, n'ôte rien à la valeur de ce principe¹, qui reste préalable à tout projet de libération éthique, et s'applique ainsi également à tous : aux sages, c'est-à-dire à ceux qui mettent le mieux en valeur la puissance rationnelle de comprendre qui est en eux, comme aux ignorants, qui sont ceux qui disposent de cette puissance sans avoir les moyens de l'exploiter. Les formes d'exercice de l'intellect par lesquelles l'âme se révèle à elle-même comme éternelle s'ajoutent à la pratique de vie réglée dont l'exposition avait été au centre de la thérapie affective présentée dans le premier développement du *de Libertate* : elles permettent d'aller plus loin dans le même sens, qui consiste, pour chacun, à aller le plus loin qu'il le peut dans l'effectuation de sa nature, donc d'agir, de vivre et de conserver son être autant que le lui permet sa propre « vertu ». Il est clair que, en avançant à nouveau cette thèse pour finir, Spinoza a voulu faire comprendre que les normes éthiques introduites dans le second développement du *de Libertate*, autour du thème de l'éternité de l'âme, n'invalident en rien celles qui avaient été exposées auparavant, dans le contexte de l'existence temporelle où l'imagination entrave le fonctionnement de l'intellect.

Dans le scolie de la proposition 41, dont la lecture ne présente pas de difficulté particulière, Spinoza explique en conséquence que, contrairement à ce qu'estime la « conviction vulgaire commune » (*communis vulgi persuasio*), il ne peut y avoir aucune rupture entre les figures de la liberté correspondant à la vie de l'âme « durant le corps » et celles correspondant à sa vie éternelle ; et il serait absurde en conséquence de les opposer entre elles, comme si l'obtention des unes dépendait du fait de renoncer aux autres, et réciproquement : car c'est

1. Ce principe est ici désigné par la formule : « les préceptes de la raison » (*praecepta rationis*). Le terme « précepte » est à entendre au sens d'une règle adoptée une fois pour toutes par principe, à la manière de celles qui constituent la morale provisoire exposée par Descartes dans la seconde partie du *Discours de la Méthode*.

ensemble, et solidairement, qu'elles définissent la perspective éthique de libération offerte à la nature de l'homme. La spéculation, balancée entre l'espoir et la crainte, qui joue l'une contre l'autre ces deux formes de la liberté, en en faisant la monnaie d'un possible échange, donnant donnant, est motivée par la peur de la mort qui est au fond une peur de la vie elle-même, et une sous-estimation de tout ce qu'elle peut nous apporter sur le plan du bonheur et de la réelle indépendance : c'est donc dans cette vie, et non dans les valeurs d'un hypothétique au-delà, que nous devons placer intégralement notre confiance. A ceci, on peut ajouter la considération suivante : le problème éthique fondamental demeure jusqu'au bout de savoir comment vivre, au sens plein du terme, en se délivrant de toutes les figures possibles de la crainte (crainte d'agir, crainte de penser, crainte d'aimer...) ; ceci est le fond même de la notion d'*acquiescentia* que nous avons rencontrée à toutes les étapes du processus de libération. A l'opposé des prescriptions d'une morale du renoncement, qui n'est qu'une stérile rumination de l'impuissance humaine, la philosophie de Spinoza pose qu'être libre, c'est d'abord avoir le courage de vivre et d'agir, « sous la conduite de la raison » (*ex ductu rationis*), au présent et pour l'éternité, c'est-à-dire pour une éternité qui ne peut être que présente, puisqu'elle est ce qui, de l'intérieur d'elle-même, détermine le plus profondément, dans sa singularité même, notre nature, en rapport avec la puissance d'être qui est en elle et qui, en dernière instance, se révèle être, non d'elle seule, mais de Dieu dont elle partage ainsi l'infinité et l'éternité.

C'est donc dans cette vie, et non dans une autre, que la vertu doit être pratiquée, pour elle-même, et pour les bénéfiques qui dérivent directement de son propre exercice. Ce thème est exploité dans la proposition 42 sur laquelle se termine toute l'*Éthique* : c'est sur ce point que Spinoza a voulu conclure.

Omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt : « Toutes les choses dignes d'attention sont aussi difficiles que rares » (fin du scolie de la proposition 42). Par ces mots s'achève l'*Éthique* de Spinoza, dont semble ainsi se dégager cette ultime leçon : les choses qui valent véritablement la peine

qu'on se donne en vue de les acquérir sont précisément inséparables de cette difficulté qui fait tout leur prix, car leur importance découle de leur exceptionnelle rareté. C'est pourquoi la « voie » (*via*) de la libération, telle que l'indique la vraie philosophie, est, dit encore Spinoza, « extrêmement ardue » (*perardua*), ce qui ne signifie pas pourtant qu'elle soit impossible à découvrir : mais pour y parvenir, il faut s'en donner les moyens, c'est-à-dire accomplir un effort considérable, en suivant le processus dont l'ouvrage de Spinoza décrit les successives étapes, afin de parvenir enfin à la béatitude suprême. Il semble donc que la « vertu » (*virtus*) dont l'éthique philosophique définit le concept soit indissociable d'une ascèse, qui isole le « sage » (*sapiens*) en le faisant vivre, selon des conditions par définition exceptionnelles, complètement à part des autres hommes, les « ignorants » (*ignari*) que leur faiblesse condamne au contraire à choisir la voie de la facilité, qui les maintient dans leur état de servitude. Cette conception ségrégative et ascétique de l'éthique est-elle bien celle que Spinoza défend ?

Considérons d'abord le premier des thèmes qui viennent d'être abordés : celui du caractère ségrégatif de l'Éthique, qui semble conférer à la sagesse philosophique une valeur élitiste ou élitaire, essentiellement réservée à quelques-uns. Ce thème est surtout traité dans le scolie de la proposition 42, où Spinoza insiste particulièrement sur les traits qui différencient la vie du sage de celle de l'ignorant. D'abord, écrit Spinoza, le sage, à la différence de l'ignorant, est « conscient (*consciens*) de lui-même, de Dieu et des choses ». Remarquons d'emblée que cette conscience, quels qu'en soient les moyens, prend une forme universelle : le sage n'est pas conscient de « soi », au sens d'une individualité séparée, qui se satisferait de la contemplation de sa propre excellence ; mais il prend conscience de soi parce qu'il découvre qu'il n'a précisément pas une existence indépendante de celle de la totalité à laquelle il appartient, c'est-à-dire l'ensemble de tous les êtres, auquel on sait que Spinoza donne indifféremment les noms de « Nature » ou de « Dieu ». Le sage est celui qui a compris, au sens fort de cette expression, qu'il est une « partie de la nature » (*pars naturae*), c'est-à-dire une « chose » à côté de toutes les autres : et il ne distingue pas la conscience réflexive

qu'il a de soi-même de la communication qu'il établit avec tous les autres éléments de la réalité, à laquelle il s'intègre aussi parfaitement que possible. L'ignorant, au contraire, n'est pas conscient de cette essentielle appartenance, parce qu'il privilégie les aspects strictement individuels de son existence, qui l'asservissent à ses « appétits sensuels » (*libidines*). Il serait donc bien étonnant que la notion de « conscience », ici mise en valeur par Spinoza, ait pour fonction d'établir une complète séparation entre la vie du sage et celle des autres hommes, puisque sa définition implique l'idée d'une union aussi étroite que possible avec tous les êtres.

D'autre part, la vie du sage se caractérise par l'état d'apaisement, de sérénité, de confiance, d'assurance et de calme (toutes ces idées sont exprimées à travers la notion d'*acquiescentia*) qu'elle procure : alors que l'ignorant « est agité » (*agitatur*) en permanence par une multitude d'incitations externes qui l'empêchent de jamais trouver le repos. Remarquons en passant que cette analyse n'est pas sans analogie avec celle que Pascal consacre au « divertissement ». Alors que la plupart des hommes s'oublient eux-mêmes parce qu'ils sont constamment sollicités de l'extérieur, le sage se satisfait de ce qu'il est, parce qu'il a compris qu'il est vain de chercher ailleurs, dans de faux biens, les objets qui pourraient le contenter : c'est pourquoi, écrit Spinoza, « son esprit n'est presque jamais troublé » (*vix animo movetur*). Notons, dans cette dernière formule, la nuance introduite par le « presque jamais » (*vix*) : le repos dont jouit le sage ne s'oppose pas radicalement à l'agitation dans laquelle l'ignorant se laisse entraîner ; mais il résulte d'un contrôle, d'une régulation, qui éliminent progressivement les causes de préoccupation et de souci, sans toutefois les faire disparaître définitivement. Le sage, tel que Spinoza le décrit, n'est pas d'une autre nature que les autres hommes.

Ces caractères, conscience et calme souverain, se résument dans un dernier trait qui les explique : le sage, écrit Spinoza, est celui qui adopte à l'égard de tous les problèmes de la vie une attitude essentiellement active. Il ne se laisse pas conduire par le flux des événements, comme si ceux-ci constituaient une aveugle fatalité : mais, du fait qu'il

parvient à en comprendre la nécessité, en les considérant selon leur genèse effective à partir de leurs causes, il les accepte tels qu'ils se produisent, dans la mesure où ils ne dépendent pas de son bon vouloir, sans se laisser dominer par eux. L'ignorant reste passif au contraire à l'égard de toutes les choses qu'il ne comprend pas, parce qu'il cherche seulement à les interpréter en fonction de ses propres intérêts particuliers, ce qui le conduit à s'enfermer dans d'insolubles contradictions. Mais jusqu'à quel point l'activité du sage s'oppose-t-elle à la passivité de l'ignorant ? Être actif c'est, le terme même l'indique, être agissant. Or sur quoi le sage agit-il ? Non sur telle ou telle chose extérieure, comme si elle avait vraiment valeur en soi, mais sur lui-même, dans la mesure où il découvre dans l'usage de son propre intellect la faculté de détachement qui lui restitue la maîtrise de soi. Or ceci évoque en apparence un idéal ascétique, proche de celui des Stoïciens, dont Spinoza s'était pourtant expressément démarqué dès la Préface de la cinquième partie de l'*Éthique*. Il nous reste donc à présent à expliquer en quoi la disposition active du sage se distingue essentiellement d'une ascèse négative ; c'est ce que va permettre de comprendre l'étude du contenu de la proposition 42, que nous avons seulement abordée jusqu'ici par le biais du scolie qui l'accompagne.

La béatitude que procure la sagesse est liée au contrôle que nous exerçons sur nos appétits sensuels : l'une ne va pas sans l'autre. Il semble que, par cette liaison, Spinoza renoue avec une conception très traditionnelle de la sagesse, qui présente celle-ci comme une attitude de retrait et de renoncement. Pourtant cette conception semble aussi en opposition avec l'idée professée par Spinoza d'une sagesse active, qui exclut que cette démarche soit présentée de manière seulement restrictive ou négative. Comment sortir de cette contradiction ? Pour résoudre ce problème, il faut revenir une fois encore sur le sens très particulier que Spinoza confère à la notion de « vertu » (*virtus*). Celle-ci est précisément pour lui la faculté active par excellence : c'est pourquoi, lorsque ce thème a été introduit dans la quatrième partie de l'*Éthique*, il a été associé aux idées d'utilité et d'intérêt. Le sage n'est pas « vertueux », au sens très particulier que Spinoza donne à ce terme,

parce qu'il se désintéresserait du monde et des autres hommes : bien au contraire, il est celui qui a réalisé que son « utile propre » (*proprium utile*) consiste seulement à vivre en Dieu, c'est-à-dire en accord avec toutes les autres parties composantes de la nature des choses, au nombre desquelles les autres hommes. C'est sur ce principe que se fonde le rapport, essentiel chez Spinoza, entre l'éthique et la politique. La vertu n'est donc pas une qualité abstraite et théorique, qui se penserait d'abord en termes de refus et d'abstinence : mais elle correspond à un mouvement expansif, qui se décrit d'abord en termes d'épanouissement, et non de restriction ou d'abandon. Spinoza est loin d'opposer, comme on l'a fait si souvent, la sagesse et le plaisir : et c'est ce qu'évoque l'utilisation, dans l'énoncé de la proposition 42, du terme « jouir » (*gaudere*), directement associé à l'idée de béatitude, qui semble ici résonner comme une réminiscence épicurienne.

Il faut alors se demander quelle sorte de « jouissance » procure la vertu : il est clair que celle-ci ne peut se confondre avec les plaisirs ordinaires qui préoccupent tous les ignorants, au point de les perdre, c'est-à-dire de les égarer en les faisant s'échapper à eux-mêmes. La vertu, pense Spinoza, procure une jouissance spécifique qui est la « béatitude » (*beatitudo*) : la démonstration de la proposition 42 précise que cette jouissance se rapporte à l'âme en tant qu'elle est active, et ceci parce qu'elle pratique l'amour de Dieu (*amor erga Deum*, selon la formule utilisée ici en référence explicite à la proposition 36 qui parlait du *mentis amor intellectualis erga Deum*). Spinoza rappelle encore que cet amour, qui est un affect au plein sens du terme, résulte de la connaissance du troisième genre, c'est-à-dire de la saisie intuitive des essences singulières, qui libère l'âme de la considération de la durée, et donc de la crainte des événements qui s'y produisent de manière apparemment contingente. Dans l'ensemble des propositions qui constituent le second grand développement de la cinquième partie de l'*Éthique* (propositions 21 à 42), Spinoza a expliqué en effet que la béatitude consiste d'abord à voir les choses *sub specie aeternitatis*, sous le point de vue de l'éternité : c'est précisément cela qui délivre le sage des soucis temporels qui assiégent les autres hommes et les plongent

dans l'état de servitude. La sagesse consiste ainsi à voir toutes choses comme Dieu lui-même les considère : l'*amor erga Deum* est aussi *amor Dei*, c'est-à-dire l'amour que Dieu a de soi, par l'intermédiaire des choses qui le constituent. Il faut insister sur le fait que cet amour, qui est lui-même éternel, à la différence de toutes les autres passions humaines sans exception, est selon Spinoza lié à la connaissance, c'est-à-dire au fait de « comprendre » (*intelligere*), au sens fort de ce terme. Comprendre, c'est rentrer dans les choses pour les voir de l'intérieur, comme elles se font à partir de leur cause qui est Dieu lui-même. Rappelons que le Dieu dont parle Spinoza n'a rien à voir avec celui des théologies créationnistes : il n'est ni une personne, ni même un seul être, mais ce qui, dans toutes les choses, constitue leur « substance » même. L'amour intellectuel de Dieu coïncide donc avec cette perspective synthétique qui permet d'appréhender la réalité tout entière, non dans une sorte de regard surplombant, mais par une vue intime qui la révèle en profondeur. Il est clair à partir de là que la béatitude résultant de cet amour doit se décrire en termes d'adhésion et non de rejet : elle consiste à accepter les choses telles qu'elles sont, non d'après leur apparence contingente, mais selon la nécessité de leur réalité essentielle.

On peut toutefois se demander si cette adhésion ne demeure pas purement théorique. On a souvent reproché à Spinoza l'orientation « intellectualiste » de son éthique, qui semble vouloir résoudre tous les problèmes de la vie par voie de démonstrations, comme si tous ces problèmes pouvaient être traités à la manière de questions géométriques. N'en revient-on pas alors au modèle d'une sagesse purement contemplative, dont la dimension pratique, et surtout « active », reste problématique ? Remarquons d'abord que cette objection ne tient pas compte de la distinction faite par Spinoza entre la connaissance du second genre, qui procède par abstraction à partir de notions communes, et celle du troisième genre, qui envisage au contraire les choses dans leurs essences singulières : même si ces essences sont éternelles, parce qu'elles ne sont pas altérées par des circonstances temporelles, elles n'en sont pas moins, dans leur rapport intrinsèque à elles-mêmes,

actives et réelles. Le sage n'est donc pas pour Spinoza celui qui se réconcilie avec la réalité seulement en théorie : mais, parce qu'il a su trouver dans l'ordre de cette réalité la place qui est la sienne, il envisage positivement, sereinement, tout ce qui arrive, et tout ce qui lui arrive, sans que rien puisse entamer la jouissance de sa béatitude.

La sagesse dont parle Spinoza est donc aussi un engagement : elle suppose, non un abandon du monde et de ses tentations, mais au contraire l'établissement d'un nouveau rapport au monde, actif et positif, qui conduit à vivre en lui et avec lui, d'une manière qui ne concerne pas seulement la connaissance théorique mais aussi l'affectivité, finalement réconciliées dans la connaissance du troisième genre. Reste alors à comprendre en quoi cet investissement et cet engagement, sans supprimer l'affectivité, la dépassionnent, c'est-à-dire littéralement la dépouillent de ses aspects passifs, dans le cadre d'une démarche que Spinoza semble aussi présenter en termes restrictifs, lorsqu'il parle du contrôle que le sage exerce sur ses appétits sensuels. « Contrôler les appétits sensuels » (*coercere libidines*), ce n'est pas, il faut le remarquer pour commencer, supprimer les appétits eux-mêmes, mais ce qu'il y a de mauvais, ou de nuisible, en eux. Spinoza a expliqué dans la troisième partie de l'*Éthique* que l'homme est un être de désir : c'est-à-dire que sa vie est impensable sans le désir, qui exprime ce qu'il a de plus profond en lui, la tendance de son *conatus*, c'est-à-dire sa puissance d'être et d'agir. La sagesse dont parle Spinoza ne peut donc se fixer pour but d'annihiler, de « tuer », ce qui est vivant en l'homme : et c'est pourquoi elle est elle-même un affect, comme nous venons de l'expliquer. En quoi l'affect actif qui accompagne la sagesse permet-il d'établir un contrôle sur les passions, de manière à les dominer, à les maîtriser, et à arracher celui qui les éprouve à la servitude ? Indiquons d'abord que, pour Spinoza, le fait de contrôler ses passions n'a pas en soi une valeur éthique indépendante, et même que, considéré isolément et de manière restrictive, il risque fort de rester un objectif sans contenu, un vœu pieux. Selon la formule qui revient à plusieurs reprises dans la quatrième partie de l'*Éthique*, *video meliora proboque deterioraque sequor* : en fixant à la vie humaine un idéal de rec-

titude incarné dans les règles d'une moralité extérieure, répressive et toute d'apparences, on exprime en fait l'ignorance des conditions réelles et concrètes selon lesquelles elle se déroule, et on s'ôte par là même les moyens d'en améliorer les conditions. Il serait vain de chercher à supprimer les passions, mais il est raisonnable d'entreprendre de les transformer, c'est-à-dire d'éliminer ce qui en elles est passif. Plutôt que de soumettre la vie affective à un règlement extérieur, il s'agit donc, selon Spinoza, de lui appliquer le principe d'une régulation interne. Quel est le moyen de cette régulation ? C'est la compréhension intuitive de l'ordre des choses et de leur nécessité, qui conduit à réagir à tous les événements avec calme et sérénité, dans le cadre d'une conduite affective dépassionnée, dont les comportements conjuguent la conscience et la puissance. Spinoza écrit dans la démonstration de la proposition 42 : « Plus l'âme comprend, plus grande est sa puissance sur les affects » (*plus intelligit, hoc est majorem in affectus habet potentiam*). Cette formule décrit un mouvement tendanciel, un processus dynamique, qui, loin d'introduire une discontinuité dans le déroulement de la vie affective, en la faisant passer d'un seul coup d'un état absolument passif à un état absolument actif, en aménage progressivement le cours, de manière à transformer celui-ci de l'intérieur. C'est pourquoi Spinoza décrit la sagesse de ce comportement éthique en termes positifs : il ne s'agit en aucun cas d'un dressage ou d'une discipline abstraite et négative, mais d'un exercice soutenu et continué, qui installe peu à peu de nouvelles habitudes de vie, par lesquelles la dimension active finit par l'emporter sur la dimension passive des comportements.

C'est ce qui amène Spinoza à renverser le rapport traditionnellement établi entre la vertu et les bénéfices qu'on peut en attendre. Comme le dit l'énoncé de la proposition 42, la sagesse ne consiste pas dans l'exercice d'une vertu austère et négative, qui, par le sacrifice que nous ferions de notre vie affective, nous autoriserait à prétendre, à terme, c'est-à-dire après notre mort corporelle, à la béatitude, celle-ci se présentant ainsi comme le prix, ou la récompense, de notre renoncement en cette vie. Aussi bien, Spinoza a-t-il démontré dans la pro-

position 19 de cette partie V de l'*Éthique* que « qui aime Dieu ne peut faire effort pour que Dieu l'aime en retour » : l'idée d'une récompense, développée dans une perspective de commerce et d'échange, est aliénante dans son principe. Mais il faut dire, en sens exactement inverse, que la vertu du sage coïncide avec la jouissance actuelle, et non future, de la béatitude, et que c'est pour cette raison précisément que cette jouissance agit, au sens fort du terme, sur la vie affective, en la modifiant de l'intérieur, et en créant les conditions d'une régulation des affects. La béatitude et la vertu sont donc deux noms différents pour une seule et même chose : la béatitude se confond avec l'exercice effectif de la vertu, qui libère progressivement l'âme de toutes les entraves empêchant le plein épanouissement de sa puissance immanente.

Cette identité de la béatitude et de la vertu éclaire définitivement le sens dans lequel Spinoza utilise la notion d'éternité. Cette éternité n'a rien à voir avec l'immortalité dont parlent les morales et les religions traditionnelles : elle ne décrit pas un état possible ; et donc rejeté du côté d'un avenir idéal, mais elle correspond à la pratique effective, ici et maintenant, de cette vertu libératrice qui est identique à la jouissance actuelle que procure la béatitude. Et c'est ainsi que « nous expérimentons et nous sentons (au présent) que nous sommes (toujours au présent) éternels » (scolie de la proposition 23). Car la vertu authentique n'est pas celle qui soumet nos conduites à des fins extérieures, dans l'attente d'une récompense finale, qui nous dédommagerait de nos sacrifices ; mais elle n'est rien d'autre que la vie elle-même, en tant que celle-ci est rapportée à ses causes adéquates, qui lui fixent une orientation nécessairement conforme à son essence.

Les choses vraiment dignes d'attention, et il est clair que Spinoza pense ici aussi, et peut-être surtout, à l'exercice de la pensée philosophique, sont aussi difficiles que rares. Mais il est manifeste à présent que cette difficulté et cette rareté ne doivent pas être pensées de manière négative, comme si elles impliquaient une restriction et une sélection. Les enjeux de la réflexion philosophique concernent tous les hommes sans exception, et ils les concernent dans tous les aspects de

leur existence, qu'ils les amènent à assumer de manière active, en écartant progressivement les aspects négatifs. Si Spinoza a tenu à établir un lien privilégié entre la philosophie et l'éthique, comme l'indique le titre même de son principal ouvrage, ce n'est donc pas pour ramener cette dernière à une pure ascèse intellectuelle, mais c'est pour en faire une exaltation des valeurs positives de la vie, considérée dans l'ensemble de ses aspects effectifs et présents.

Appendice Une carte de l'*Éthique*

Éthique, partie I (*de Deo*) La nature des choses

8 définitions (cause de soi, chose finie en son genre, substance, attribut, mode, Dieu, chose libre/chose contrainte, éternité).
7 axiomes (de réalité, de causalité, de vérité, de facticité).

1 | EN DIEU (IN DEO) (*Propositions 1 à 15*)

a / Des choses à Dieu

Proposition 1 (primauté/priorité de la substance par rapport à ses affections).
Propositions 2, 3 et 4 (irréductibilité respective des divers genres d'être tels qu'ils se présentent à travers les attributs de substance).
Propositions 5, 6 et son corollaire (autonomie absolue de la substance, établie par la voie négative, à partir de l'hypothèse d'une pluralité de substances).

Propositions 7, 8 et son scolie 1 (caractères positifs de la substance considérée en général : son existence nécessaire qui coïncide avec son infinité).

Scolie 2 de la proposition 8 (absurdité et confusion des représentations traditionnelles de la substance qui s'appuient sur les mécanismes de l'imagination — nécessité de penser la réalité de la substance en elle-même, indépendamment de la référence à telle ou telle existence particulière).

Propositions 9, 10 et scolie (intégration à la substance de la diversité des genres d'être ou attributs : la substance est ainsi tendanciellement conçue comme l'être présentant un maximum de réalité, c'est-à-dire Dieu).

b / Dieu

Proposition 11, avec ses trois démonstrations et son scolie (nécessité de l'existence de Dieu en tant que substance et comme être absolument infini).

Propositions 12, 13 et son corollaire (indivisibilité de la substance considérée indifféremment sous tel ou tel de ses attributs, et en particulier comme substance corporelle).

Proposition 14 et ses deux corollaires (unicité de la substance, d'où il se conclut qu'il n'y a d'autre substance que Dieu).

Proposition 15 (bilan de l'ensemble de ce développement : tout ce qui est en Dieu).

Scolie de la proposition 15 (rien de ce qui est ne pouvant être nié de la substance divine, les arguments de ceux qui considèrent la substance corporelle comme indigne de celle-ci sont nécessairement erronés).

2 | A PARTIR DE DIEU (A DEO) (Propositions 16 à 36)

a / La nature naturante

Propositions 16 (trois corollaires), 17 (deux corollaires) et 18 (caractères généraux de l'agir divin, qui se ramène, en vertu de la nécessité de la

nature de Dieu, à l'action d'une cause efficiente, qui est également cause nécessaire, cause première, cause libre et cause permanente ou demeurante et obéit au principe de la cause ou raison).

Scolie de la proposition 17 (en quel sens Dieu n'est pas cause libre : celui d'une arbitraire toute-puissance tenant aux caractères de l'intellect et de la volonté tels qu'ils seraient en Dieu, à la fois comme en nous et différant éminemment en nature de ce qu'ils sont en nous).

Propositions 19, 20 et ses deux corollaires (éternité et immutabilité de l'agir divin).

b / La nature naturée

1. La réalité modale considérée au point de vue de l'infini :
la doctrine des modes infinis

Propositions 21, 22 et 23 (les formes de l'action absolue de la substance, telle qu'elle s'effectue pour chacun de ses attributs, en sorte que, immédiatement et médiatement, l'infini ne produit que de l'infini, sans transition possible de l'infini au fini).

2. La réalité modale considérée au point de vue du fini

Propositions 24, 25 et leurs corollaires (comment existent les choses finies, de manière telle qu'elles dépendent complètement de Dieu, au point de vue de leur essence aussi bien qu'à celui de leur existence, qui sont dissociées).

Propositions 26 et 27 (comment opèrent les choses finies, également de manière telle qu'elles y sont complètement déterminées à partir de Dieu).

Proposition 28 et son scolie (détermination réciproque des choses finies, qui les enchaîne nécessairement les unes aux autres, et ceci à l'infini).

Proposition 29 et son scolie (complète solidarité des éléments constitutifs de la réalité modale, dans laquelle il n'y a place pour nulle contingence).

*c / Identité de la nature naturante et de la nature naturée :
nécessité absolue de l'action divine
qui n'aurait pu être autre qu'elle n'est*

1. Spontanéité absolue de l'action divine, qui n'est ni réfléchie et préméditée ni décidée en vertu d'un choix arbitraire

Propositions 30, 31 et son scolie (Dieu ne réfléchit pas avant d'agir, parce que l'intellect, nécessairement en acte, qu'il soit fini ou infini, est une modalité et non une condition de son action).

Proposition 32 et ses deux corollaires (Dieu n'est pas cause libre de son action en ce sens que son action serait volontaire et résulterait d'un choix indéterminé).

2. Perfection absolue de l'action divine, qui se déroule suivant sa propre nécessité intrinsèque

Proposition 33 et son premier scolie (prédétermination de l'ordre des choses qui n'auraient pu être autres que Dieu les a faites).

Scolie 2 de la proposition 33 (en quoi Dieu est, comme on l'appelle, l'Être souverainement parfait : parce qu'il détermine l'être de toutes les choses selon la nécessité de sa propre nature, et non en vertu d'un libre décret de sa volonté, ni non plus, ce qui serait plus absurde encore, parce qu'il aurait œuvré à la manière d'un démiurge, en se pliant à la forme préétablie d'un modèle idéal représenté préalablement dans son intellect).

Propositions 34 et 35 (identité complète en Dieu de la puissance et de l'essence, la première ne pouvant être pensée par rapport à la seconde en excès ou en défaut).

Proposition 36 (rappel final du principe de la cause ou raison, tel qu'il dérive de la nature même de Dieu, et dont participent toutes choses sans exception).

Appendice (genèse critique de l'illusion finaliste et des représentations inadéquates de l'ordre des choses qui l'accompagnent).

Ethique, partie II (de Mente) L'âme et le corps

- 7 définitions portant sur les choses singulières (idées et corps).
- 5 axiomes décrivant les principales caractéristiques de l'essence humaine.

1 | LA NATURE DE L'ÂME EXPLIQUÉE
A PARTIR DE SON ORIGINE,
QUI EST LA PENSÉE COMME ATTRIBUT DE DIEU
(Propositions 1 à 13)

a / La pensée (et l'étendue)

Propositions 1 (avec son scolie) et 2 (caractère substantiel de la pensée et de l'étendue, qui doivent être comprises, chacune en elle-même, comme des attributs de Dieu, les deux seuls que nous connaissons)

*b / L'intellect infini, effet de la puissance infinie
de penser qui est en Dieu*

Propositions 3 (avec son scolie) et 4 (l'intellect divin, par lequel Dieu a l'idée de son essence et de toutes les choses qui en suivent nécessairement, est l'effet unique et exclusif de la puissance infinie de penser qui est en lui — ce qui exclut la représentation traditionnelle de Dieu comme un monarque dont la volonté absolue s'exerce sur toutes choses; est aussi invalidée par là l'idée d'une antériorité de l'intelligence sur l'action divine).

c / L'ordre des idées

Proposition 5 (c'est uniquement en tant qu'il est chose pensante que Dieu produit des idées qui sont toutes comprises dans l'idée qu'il forme de lui-même : ces idées, considérées en tant que telles ne

dépendent donc pas des objets qu'elles représentent, mais ont une réalité par elles-mêmes ; en tant qu'elles sont des idées, elles sont aussi des choses).

Proposition 6 (avec son corollaire) (plus généralement, tous les modes des attributs de Dieu sont déterminés à être ce qu'ils sont à partir de l'attribut dont ils dépendent exclusivement : les idées comme des affections de la pensée, les corps comme des affections de l'étendue, etc. En conséquence, ne sont comprises dans l'intellect infini de Dieu que les idées exclusivement, et rien d'autre).

Proposition 7 (avec son corollaire et son scolie) (n'y ayant pour toutes les choses qu'un seul système d'ordre et d'enchaînement, qui dérive du principe de la nécessité causale, ce système vaut identiquement pour les idées qui, dans le genre d'être auquel elles appartiennent, la pensée, sont des choses comme les autres. En conséquence, le fait pour les idées d'être en conformité avec des objets est une expression particulière de cette identité causale qui s'applique d'abord à leur système global considéré en totalité : ceci vaut également pour la corrélation entre certains corps et certaines idées, comme par exemple entre un cercle et l'idée de ce cercle).

d / La production des idées proprement dites

Proposition 8 (avec son corollaire et son scolie) (les idées, en tant qu'elles se rapportent à des essences de choses singulières, sont contenues dans l'intellect infini de Dieu, c'est-à-dire qu'elles se comprennent directement à partir de lui, sans référence à d'autres causes, exactement comme les propriétés d'une figure géométrique se concluent de la définition de cette figure sans qu'il soit besoin de faire intervenir la considération d'autres causes extérieures à cette définition).

Proposition 9 (avec son corollaire) (les idées, en tant qu'elles se rapportent à des choses singulières existant en acte, sont également produites par Dieu en tant qu'il est chose pensante, mais elles le sont

relativement et non absolument. Ceci signifie que Dieu ne connaît les choses singulières existant en acte que par l'intermédiaire de modes de penser singuliers qui sont les idées de ces choses, et que ces idées, comme les choses dont elles sont les idées, sont limitées par d'autres idées de choses singulières, dans le cadre de l'enchaînement global, par définition indéfini, qui lie réciproquement entre elles les idées finies de choses finies).

e / L'âme humaine, idée d'une chose singulière existant en acte qui est le corps

Proposition 10 (avec son scolie, son corollaire et le scolie du corollaire) (il n'y a rien dans la nature de l'homme qui le situe à part de l'ordre commun à toutes les choses : son être n'est pas celui d'une substance mais celui d'un mode fini de la substance ; c'est-à-dire qu'il est une chose singulière parmi les autres, soumis comme tel aux mêmes nécessités).

Proposition 11 (avec son corollaire et son scolie) (l'âme humaine est constituée prioritairement par une idée qui est idée d'une chose singulière existant en acte ; en tant que telle, elle est partie de l'intellect infini de Dieu, ce qui suffit à expliquer la connaissance qui est en elle de tout ce qu'elle peut connaître, quelle que soit la manière dont elle le connaît).

Propositions 12 (avec son scolie) et 13 (avec son corollaire et son scolie) (la chose qui donne son objet à l'idée constituant l'âme humaine est le corps, tel que celle-ci le perçoit par l'intermédiaire des idées de ses modifications qui sont en Dieu. L'union de l'âme et du corps, qui constitue exclusivement la réalité humaine, ainsi que l'enseigne l'expérience, dépend donc de la corrélation de tous les modes de la pensée produits par Dieu en tant qu'il est chose pensante et de tous les modes de l'étendue produits par Dieu en tant qu'il est chose étendue, corrélation dont elle n'est qu'un aspect particulier).

2 | LA NATURE DU CORPS ET CELLE DU CORPS HUMAIN
EN PARTICULIER, EXPLIQUÉES À PARTIR
DES DÉTERMINATIONS PROPRES DE L'ÉTENDUE
(un abrégé de physique et de physiologie)

(Axiomes, lemmes, définition et postulats intercalés entre les propositions 13 et 14).

a / Des corps aux individus

1. La perspective des corps les plus simples, déterminés par les seules lois du mouvement

Axiomes 1 et 2 (tous les corps, en tant qu'ils sont des déterminations de l'étendue, sont soumis au principe général du mouvement et du repos).

Lemmes 1, 2 et 3 (corollaire) (les corps, qui sont des modes finis de l'étendue, se distinguent seulement, en degré et non en nature, par la proportion de mouvement dont ils sont animés ; ils sont ainsi susceptibles d'une évaluation quantitative commune ; leurs mouvements respectifs, qui n'ont pas leur principe en eux-mêmes, sont soumis à la règle d'enchaînement réciproque selon laquelle tous les modes finis de l'étendue dépendent les uns des autres, et ceci à l'infini).

Axiomes 1a et 2a (le mouvement des corps et la manière dont celui-ci est modifié s'expliquent à partir de la relation réciproque entre les corps en mouvement ; ceux-ci s'affectent les uns les autres, suivant une relation action/réaction dont la proportion est soumise à une loi quantitative précise, comme c'est le cas en particulier lorsqu'un corps en mouvement rencontre un corps au repos : il y a alors égalité entre l'action et la réaction, cette égalité prenant la forme de l'égalité entre l'angle d'incidence et l'angle de réflexion).

2. La perspective des corps composés : les figures de l'individualisation

Définition (les corps composés, ou individus, sont des complexes de corps qu'une contrainte exercée de l'extérieur maintient appliqués les uns aux autres, ou oblige à maintenir une corrélation constante entre leurs mouvements respectifs. Ces configurations, qui sont les formes concrètes de l'existence corporelle, sont elles-mêmes des corps soumis aux mêmes lois du mouvement que les corps simples, mais dans des conditions telles qu'elles appliquent ces lois selon des modalités à chaque fois spécifiques, en rapport avec la nature propre de leur organisation).

Axiome 3 (la stabilité de ces combinaisons dépend de la surface de contact entre leurs parties composantes : c'est ce qui permet de distinguer les corps durs, les corps mous et les corps fluides).

Lemmes 4, 5, 6 et 7 (pour qu'un individu garde sa nature, c'est-à-dire sa forme ou sa figure, il suffit que soit maintenu le rapport entre ses éléments constituants).

Scolie (ces principes de composition et de conservation s'appliquent à toutes les formes de l'existence individualisée, quel que soit le degré de complication de leur constitution. À la limite, c'est la nature entière qui peut être considérée comme un seul individu, dont les corps sont les parties, et qui maintient sa configuration globale malgré les mouvements dont les corps sont constamment animés et les incessantes modifications que provoquent les interactions de ces mouvements).

b / Le corps humain

Postulats 1 à 6 (complexité de l'organisation corporelle qui réunit plusieurs formes différentes d'existence individualisée, par l'intermédiaire desquelles elle est mise en situation permanente d'échanges réciproques vis-à-vis des corps extérieurs, dont elle reçoit de éléments de subsistance et d'information, et sur lesquels elle agit en modifiant leur disposition).

3 | CE QUE PEUT L'ÂME HUMAINE EN VERTU DE SA NATURE :
LES LOIS DE SON FONCTIONNEMENT ET LES TROIS GENRES
DE CONNAISSANCE (Propositions 14 à 47)

*a / La perception des choses extérieures et l'imagination,
formes spontanées de la connaissance*

1. Genèse et mécanismes de la perception, qui produit seulement
des représentations imaginaires

Propositions 14 et 15 (l'âme humaine, qui est composée exactement
comme le corps humain est lui-même composé, est modifiée en
permanence, à mesure que le corps humain, par l'intermédiaire de
ses parties composantes, est affecté par des corps extérieurs).

Proposition 16 (corollaires 1 et 2) (l'âme humaine forme les idées des
affections du corps au fur et à mesure que celles-ci se produisent
dans les parties du corps, et par les idées de ces affections elle per-
çoit simultanément le corps humain qui est affecté et le corps exté-
rieur par lequel il est affecté, sans démêler ce qui relève de la
nature de l'un et de l'autre).

Proposition 17 (corollaire et scolie) (la perception des corps extérieurs,
telle qu'elle est donnée dans l'âme par l'idée d'une affection du
corps, s'accompagne spontanément d'un jugement d'existence
concernant l'objet de cette idée, jugement par lequel cet objet est
implicitement affirmé comme présent, même si réellement il est
absent. La représentation spontanée que nous avons des choses, en
tant que par cette représentation nous les posons comme réelle-
ment existantes indépendamment de notre propre nature, est donc
fondamentalement imaginaire, le fait d'imaginer des choses
comme présentes ou existantes même si elles ne le sont pas ne rele-
vant pas pour autant d'une pathologie de la vie mentale, puisqu'il
correspond au fonctionnement normal de l'âme humaine).

Proposition 18 (et scolie) (l'âme ne forme pas seulement les idées d'af-
fections du corps liées à l'action exercée sur lui par un seul corps

extérieur ; mais elle associe spontanément des représentations enve-
loppant simultanément la nature de plusieurs choses différentes :
ainsi s'expliquent en particulier les phénomènes de la mémoire et
les automatismes liés à la pratique du langage).

Proposition 19 (l'âme humaine, qui ne connaît les corps extérieurs que
pour autant que ceux-ci sont en relation avec le corps dont elle est
elle-même l'idée, réciproquement ne connaît ce corps, c'est-à-dire
n'est en mesure d'affirmer qu'il existe réellement en acte, que pour
autant qu'il est lui-même en relation avec des corps extérieurs qui
l'affectent).

Propositions 20, 21 (scolie), 22 et 23 (genèse de la conscience, qui est la
connaissance spontanée, donc imaginaire, que l'âme a d'elle-
même, associée au fait qu'elle est idée du corps. Selon cette per-
spective, l'âme est objet, et en aucun cas « sujet », de la connais-
sance qu'elle a d'elle-même, qui se développe en même temps
qu'elle mais sur un tout autre plan, en tant qu'idée d'idée).

2. Les idées spontanées que nous formons des choses, en les perce-
vant par l'intermédiaire de représentations imaginaires, sont
toutes inadéquates

Propositions 24, 25, 26 (corollaire), 27, 28 (scolie) et 29 (corollaire et
scolie) (confusion de la connaissance immédiate que l'âme
humaine a des corps extérieurs, du corps propre et d'elle-même).

Propositions 30 et 31 (corollaire) (incapacité de l'âme humaine à se
représenter immédiatement les choses autrement que comme
contingentes, c'est-à-dire en tant qu'elles existent dans la durée).

*b / Vers la connaissance rationnelle :
de l'erreur à la vérité*

1. L'erreur

Propositions 32, 33 et 34 (les idées, en tant qu'elles se produisent néces-
sairement dans l'intellect infini à partir de Dieu considéré comme

chose pensante, sont toutes vraies en elles-mêmes, même celles qui sont fausses en nous).

Proposition 35 (et scolie) (la fausseté, qui se ramène à une privation de connaissance, n'est pas extérieure au principe de la connaissance, mais continue à relever de celui-ci : elle ne doit donc pas être interprétée comme une absence pure et simple de connaissance, ou ignorance absolue).

Proposition 36 (il y a une logique de l'erreur, qui n'est pas distincte de celle de la vérité).

2. Les notions communes

Propositions 37, 38 (corollaire) et 39 (corollaire) (genèse de la pensée rationnelle, dégagée de la particularité de l'expérience et des conditions de la durée).

3. Les genres de connaissance

Propositions 40 (scolies 1 et 2), 41, 42 et 43 (scolie) (détermination intrinsèque de l'idée adéquate telle qu'elle se produit nécessairement dans l'intellect infini à partir de Dieu considéré comme chose pensante, donc indépendamment de sa relation particulière à l'objet dont elle est idée; d'où se déduit nécessairement son caractère de vérité, sans référence à aucun critère extérieur. Cette détermination intrinsèque peut elle-même prendre deux formes rationnelles différentes : soit qu'elle considère l'idée dans son rapport à d'autres idées, donc déductivement, soit qu'elle la considère en elle-même, donc intuitivement).

4. La connaissance adéquate

Propositions 44 (corollaire 1, scolie, corollaire 2), 45 (scolie), 46 et 47 (scolie) (dans la mesure où elle forme des idées adéquates, l'âme connaît les choses au point de vue de la nécessité et de l'éternité, donc absolument telles qu'elles sont en soi, comme Dieu lui-même les connaît).

4 | L'INTELLECT ET LA VOLONTÉ (Propositions 48 et 49)

Propositions 48 (corollaire) et 49 (corollaire et scolie) (la volonté ne constitue pas une faculté distincte de l'âme, dans le fonctionnement de laquelle elle est identique à l'intellect).

Fin du scolie de la proposition 49 (récapitulation des principaux enseignements de toute cette partie de l'Ethique).

Ethique, partie III (de Affectibus) La vie affective

Préambule (l'affectivité est un phénomène complètement naturel qui, de la même manière que tous les autres phénomènes naturels, doit être expliqué par ses causes).

3 définitions (cause adéquate / cause inadéquate, actif / passif, affect).

2 postulats (concernant le pouvoir qu'a le corps d'être affecté, de former et de retenir des images des autres corps avec lesquels il est ainsi en relation).

1 | LES BASES NATURELLES DE L'AFFECTIVITÉ (Propositions 1 à 11)

a / Activité et passivité

Proposition 1 (et corollaire) (c'est le fait de former des idées adéquates ou inadéquates qui rend l'âme active ou passive).

Proposition 2 (et scolie) (le fait que l'âme soit active ou passive s'explique par des déterminations strictement mentales, indépendam-

ment de toute intervention du corps, qui est lui-même déterminé au mouvement et au repos par d'autres corps).

Proposition 3 (et scolie) (en conséquence, la vie de l'âme s'explique entièrement par la nature des idées qui se forment en elle).

b / Le conatus

Propositions 4 et 5 (rien n'est donné dans la nature d'une chose ou d'un « sujet » par quoi ceux-ci doivent être détruits, cette destruction, si elle se produit, ne pouvant s'expliquer que par l'intervention d'une ou de plusieurs causes extérieures).

Propositions 6 et 7 (il appartient à l'essence actuelle de toute chose de s'efforcer à persévérer dans son être, autant qu'il est en elle de le faire).

Proposition 8 (cet effort, dans la mesure où il est déterminé par la seule nature de la chose, se prolonge indéfiniment dans la durée).

c / Les affects primaires

Proposition 9 (et scolie) (appétits, volitions, désirs sont des manifestations immédiates du *conatus*).

Proposition 10 (l'âme ne peut rien vouloir ou désirer qui soit contraire aux appétits du corps).

Proposition 11 (et scolie) (joie et tristesse traduisent mentalement les variations de l'expression du *conatus*, liées aux contraintes subies par le corps du fait de ses relations avec d'autres corps).

2 | LE LABYRINTHE DE LA VIE AFFECTIVE (Propositions 12 à 57)

a / La fixation imaginaire du désir

Propositions 12 et 13 (corollaire et scolie) (amour et haine correspondent à la joie et à la tristesse accidentellement associées à la représentation de causes extérieures).

b / La formation des complexes objectaux

Propositions 14 et 15 (corollaire et scolie) (la fixation accidentelle du désir sur tel ou tel objet déterminé s'explique par les mécanismes de l'association).

Proposition 16 (cette fixation peut être déplacée sur d'autres objets par le mécanisme du transfert).

Proposition 17 (et scolie) (la *fluctuatio animi*, ou état d'ambivalence affective résultant de la combinaison des mécanismes précédents de l'association et du transfert).

Proposition 18 (scolies 1 et 2) (espoir et crainte sont de l'amour et de la haine rapportés à des choses passées ou futures).

Propositions 19 et 20 (la tendance naturelle de l'affect est de désirer que ce qu'il aime soit conservé et que ce qu'il hait soit détruit — transition vers les complexes interpersonnels).

c / Formation et développement des complexes interpersonnels

1. Le mimétisme affectif (qui fait désirer en même temps pour soi et pour les autres)

Propositions 21 et 23 (scolie) (la contagion affective : amour et haine sont multipliés par le fait d'être rapportés à des « choses » susceptibles d'être elles-mêmes affectées de joie et de tristesse, donc à des personnes : on peut être joyeux ou triste en proportion de la joie ou de la tristesse imputées imaginativement à autrui).

Propositions 22 (scolie) et 24 (scolie) (les transferts affectifs : lorsque la joie ou la tristesse imputées imaginativement à autrui sont rapportées à une tierce personne considérée imaginativement comme étant la cause de cette joie ou de cette tristesse, cette tierce personne devient à son tour objet d'amour ou de haine).

Propositions 25 et 26 (scolie) (l'implication imaginaire de l'autre dans la constitution de l'affect ; son rôle dans la mise en place d'un sys-

tème de valeurs vitales associant des représentations imaginaires à des schèmes comportementaux).

Proposition 27 (scolie, corollaires 1, 2, 3, scolie) (le mimétisme affectif proprement dit, ou partage des sentiments, qui, même dans le cas où des personnes ne sont pas attachées au départ par un lien affectif, établit automatiquement une communication entre les affects éprouvés par ces personnes).

Propositions 28, 29 (scolie) et 30 (scolie) (l'amplification ou multiplication de l'affect par la considération imaginaire du jugement d'autrui).

2. Les jeux de l'amour et de la haine

Propositions 31 (corollaire et scolie) et 32 (scolie) (chacun fait tout ce qu'il peut pour que les autres aiment ce qu'il aime, et lui-même aime ce qu'ils aiment — cas exemplaire des enfants qui rient parce qu'ils voient rire).

Propositions 33 et 34 (le désir de réciprocité qui, fait que l'on n'aime que parce qu'on veut être aimé).

Proposition 35 (scolie) (la jalousie, cas-type de passion triste, qui pousse à haïr ce qu'on aime parce qu'on l'imagine aimé par un autre que soi).

Proposition 36 (corollaire et scolie) (le désir de perpétuer les rapports affectifs dans le passé et dans le futur, et son corrélat : la frustration).

Propositions 37 et 38 (l'intensification des affects qui est liée à leur ambivalence).

Propositions 39, 40 (scolie, corollaires 1 et 2, scolie) et 41 (scolie, corollaire, scolie) (l'agressivité, liée au développement spontané de la vie affective, n'est limitée que par la représentation d'un mal plus grand — ambivalence de l'amour qui est, dans sa genèse même, associé à la haine — exemples : la peur, la colère, la vengeance, la cruauté).

Propositions 42, 43 et 44 (scolie) (instabilité des rapports affectifs — exemples : la déception amoureuse, ou inversement la conversion de la haine en amour).

Propositions 45, 46 et 47 (scolie) (transfert imaginaire de l'affect sur des groupes d'individus ; joie ambivalente qui naît, dans ce cas, de la haine — exemples : nationalisme et racisme).

Propositions 48 et 49 (scolie) (intensité des affects interpersonnels).

3. Caractères généraux des complexes affectifs

Propositions 50 (scolie) et 51 (scolie) (incertitude et variations d'intensité de la vie affective).

Propositions 52 (scolie), 53 (corollaire), 54 et 55 (corollaire, scolie, corollaire, scolie) (tendance générale à laquelle est soumise la vie affective dans son ensemble : éprouver un maximum de joie liée à l'exaltation de la puissance d'agir de l'âme).

Propositions 56 (scolie) et 57 (scolie) (variabilité des affects et de leurs combinaisons en complexes affectifs qui peuvent, suivant les individus et selon les circonstances, prendre n'importe quelle forme et se fixer sur n'importe quel objet).

3 | LES AFFECTS ACTIFS (Propositions 58 et 59)

Propositions 58 et 59 (scolie) (l'âme, en tant qu'elle forme des idées adéquates, est entraînée par des affects qui ne sont pas des passions, et néanmoins se ramènent au désir et à la joie).

4 | RÉCAPITULATION GÉNÉRALE. CATALOGUE RAISONNÉ DES AFFECTS

Définitions 1 à 48 : 1. désir, 2. joie, 3. tristesse, 4. étonnement, 5. mépris, 6. amour, 7. haine, 8. inclination, 9. aversion, 10. ferveur, 11. dérision, 12. espoir, 13. crainte, 14. sécurité, 15. désespoir, 16. épanouissement, 17. resserrement de conscience, 18. commisération, 19. faveur, 20. indignation, 21. surestime, 22. mésestime, 23. envie, 24. miséricorde, 25. assurance (ou

confiance) en soi-même, 26. humilité, 27. repentir, 28. orgueil, 29. mésestime de soi, 30. gloire, 31. honte, 32. frustration, 33. émulation, 34. gratitude, 35. bienveillance, 36. colère, 37. vengeance, 38. cruauté, 39. peur, 40. audace, 41. pusillanimité, 42. consternation, 43. modestie, 44. ambition, 45. gourmandise, 46. ivrognerie, 47. avarice, 48. lubricité.

Définition générale des affects (qui exprime leur commune subordination à la loi du désir modulée sous toutes les formes possibles).

Ethique, partie IV (de Servitude)
L'existence humaine et ses conflits

Préface (cela n'a aucun sens de parler de bien et de mal, de perfection et d'imperfection en soi ; pourtant, il est possible de restituer un sens à ces notions, en en restreignant l'usage, et en nous les appliquant à nous-mêmes, en vue de préciser un modèle de vie qui, au moins sous une forme approchée, serve de guide à la conduite humaine).

8 définitions (bon, mauvais ; contingent, possible ; affects opposés ; affects orientés vers le présent, le futur ou le passé ; fin, au sens non d'une finalité ontologique mais d'un objectif pratique ; vertu et puissance).

1 axiome (la puissance d'une chose singulière quelconque est toujours limitée par celle d'une autre).

1 | LA CONDITION HUMAINE (*Propositions 1 à 37*)

a / La servitude passionnelle

Proposition 1 (scolie) (puissance propre des représentations imaginaires qui résistent à la manifestation du vrai).

Propositions 2, 3 et 4 (corollaire) (l'homme, en tant que partie de la nature, est limité dans l'expression de sa puissance d'être et d'agir par l'intervention des choses extérieures).

Propositions 5, 6 et 7 (corollaire) (les affects se développent en nous comme des forces étrangères que nous subissons et qui nous aliènent : ils prennent alors la forme de « passions », à l'égard desquelles nous sommes passifs, donc impuissants).

Proposition 8 (la connaissance spontanée que nous avons du bien et du mal se ramène à la conscience des affects de joie et de tristesse qui accompagnent la manifestation de la force aliénante des passions).

Propositions 9 (scolie, corollaire), 10 (scolie), 11, 12 (corollaire) et 13 (les passions déchaînées s'affrontent en nous selon le seul jeu des rapports de forces : l'emportent toujours celles qui développent la plus grande intensité).

Propositions 14, 15, 16 et 17 (scolie) (face aux passions, la raison est impuissante, car les affects auxquels elle s'associe immédiatement sont par eux-même de faible intensité, et prennent spontanément la forme de passions tristes : *video meliora proboque, deterioraque sequor*).

Proposition 18 (en tout état de cause, quel que soit son contenu, un désir associé à un sentiment de joie est plus fort qu'un désir associé à un sentiment de tristesse).

Scolie de la proposition 18 (énonce par anticipation, en vue d'échapper à l'accusation d'immoralisme, un commandement de la raison : bien que la raison ne puisse rien exiger qui aille contre la nature, et doive reconnaître en conséquence que le fondement de toute morale est l'intérêt, elle doit par-dessus tout prescrire la réconciliation de l'intérêt personnel et de l'intérêt collectif).

b / Le fondement naturel de la vertu, définie à partir de l'intérêt vital comme recherche de l'utile

Proposition 19 (chacun désire et agit en fonction de son intérêt qui constitue la loi de sa nature).

Propositions 20 (scolie), 21 et 22 (corollaire) (la vertu est la fonction vitale qui pousse chacun à réaliser sa puissance au maximum, et rien d'autre : le *conatus* donne son fondement à la morale, qui a pour objectif la béatitude, au sens du bien-être et du bien-vivre).

Propositions 23 et 24 (toutefois, agir absolument par vertu nécessite que nous sachions ce qui nous est effectivement utile, donc que nous agissions sous la conduite de la raison).

Proposition 25 (chacun agit toujours pour soi-même, que ce soit ou non en connaissance de cause).

Propositions 26, 27 et 28 (l'âme est animée par un intérêt qui définit sa puissance propre et constitue sa vertu suprême : connaître adéquatement un maximum de choses ; en ce sens, ce qui représente pour elle la béatitude par excellence c'est de connaître toutes choses absolument, c'est-à-dire de connaître Dieu).

c / De l'utile propre à l'utile commun : genèse de la socialité

Propositions 29, 30 et 31 (corollaire) (ce qui est le plus utile à l'homme, c'est ce qui, ayant quelque chose en commun avec lui, s'accorde le mieux avec sa nature).

Propositions 32 (scolie), 33 et 34 (scolie) (dans la mesure où les hommes sont soumis à leurs passions, ils sont exposés en permanence à entrer en conflit les uns avec les autres).

Proposition 35 (corollaires 1 et 2, scolie) (si les hommes vivaient sous la conduite de la raison, ils ne pourraient que s'accorder en tout ; mais il ne faut pas se faire d'illusions : l'homme n'est pas un Dieu pour l'homme, mais tout au plus un animal social).

Propositions 36 (scolie) et 37 (démonstrations 1 et 2, scolies 1 et 2) (la société rationnelle étant un idéal, il faut renoncer à fonder la société en raison, et déterminer les conditions d'un compromis raisonnable en vertu duquel les hommes, sans sortir de l'état de nature, peuvent se civiliser, c'est-à-dire vivre en sécurité et se rendre des services les uns aux autres).

2 | DE LA SERVITUDE A LA LIBERTÉ (Propositions 38 à 73)

a / Typologie rationnelle des passions, sériées en fonction de leur utilité, c'est-à-dire du degré de joie et de tristesse qu'on peut escompter en tirer

Propositions 38, 39 (scolie) et 40 (est utile à l'homme ce qui lui permet d'accroître sa puissance, de maintenir l'intégrité de son organisation individuelle, de vivre en paix avec ses semblables dans le cadre d'une société commune).

Propositions 41, 42, 43, 44 (scolie), 45 (scolie, corollaires 1 et 2, scolie), 46 (scolie), 47 (scolie), 48, 49, 50 (corollaire, scolie), 51 (démonstrations 1 et 2, scolie), 52 (scolie), 53, 54 (scolie), 55, 56 (corollaire, scolie), 57 (scolie) et 58 (scolie) (examen comparé des différentes conduites passionnelles, considérées selon leur utilité, nécessaire ou éventuelle, directe ou indirecte, leur inutilité ou leur nocivité, nécessaire ou éventuelle, directe ou indirecte : joie et tristesse, gaieté et mélancolie, chatouillement et douleur, amour et haine, espoir et crainte, surestime et mésestime, commisération, faveur et indignation, assurance en soi-même et humilité, repentir, orgueil et mésestime de soi, flatterie, gloire et bonté).

b / Intervention de la raison dans le déroulement de la vie affective

Proposition 59 (démonstrations 1 et 2, scolie) (la dérivation rationnelle des affects permet de reprendre ceux-ci à leur origine, en en infléchissant les motivations).

Propositions 60 (scolie) et 61 (cette dérivation rationnelle fait passer l'intérêt de l'individu intégral avant celui qui s'attache à telle ou telle de ses parties constituantes : elle permet ainsi de mesurer ce que les désirs peuvent spontanément comporter d'excessif).

Proposition 62 (scolie) (cette dérivation amène également à considérer les choses sous le point de vue de la nécessité, comme si elles étaient éternelles, en traitant à égalité les choses présentes et absentes, ou passées et futures).

Propositions 63 (scolie, corollaire, scolie) et 64 (corollaire) (cette dérivation rationnelle permet enfin de prendre les choses de manière positive, sans haine et sans crainte : alors le mal peut être considéré comme tel en fonction du bien, et non l'inverse).

Propositions 65 (corollaire) et 66 (corollaire, scolie) (ceci ouvre la perspective d'une réévaluation globale de toutes nos conduites, en vue non de faire prévaloir abstraitement et absolument le bien sur le mal, mais de faire prévaloir relativement un plus grand bien sur un plus grand mal, et de manière à ce que nous raisonnions également sur nos actions en prenant en compte toutes leurs conséquences, et non seulement d'après certains de leurs effets immédiats).

c / La vie des hommes libres

Propositions 67, 68 (scolie) et 69 (corollaire, scolie) (l'homme libre voit toujours les choses d'un point de vue positif, ne pense qu'à la vie et jamais à la mort, ne croit pas qu'il y ait de bien ou de mal en soi, s'évertue à surmonter les obstacles plutôt qu'à en triompher de manière agressive et inutilement ostentatoire).

Propositions 70 (scolie) et 71 (scolie) (sans leur vouloir aucun mal, l'homme libre n'attend rien des ignorants, et ne place sa confiance que dans ceux qu'il reconnaît également comme des hommes libres ; ceci, en respectant dans tous les cas les règles communes de la politesse et de l'honnêteté).

Propositions 72 (scolie) et 73 (scolie) (cependant, l'homme libre reconnaît une importance fondamentale aux valeurs sociales, ce dont il donne témoignage par une bonne foi sans compromis ; loin de s'isoler de la collectivité, il estime que, sans elle et en dehors d'elle, sa liberté n'aurait aucun contenu).

Appendice (32 courts chapitres qui récapitulent l'ensemble de la matière traitée dans la partie IV de l'Ethique en l'allégeant des contraintes imposées par l'ordre démonstratif).

Ethique, partie V (de Libertate) Les voies de la libération

Préface (on s'engage à présent sur la voie d'une libération, dont la condition est un contrôle rationnel de la vie affective, le jeu désordonné de celle-ci étant la cause de la servitude humaine ; il faut toutefois renoncer à prétendre que la raison pourrait exercer un pouvoir absolu sur les affects par l'entremise de la volonté, comme les philosophes stoïciens et Descartes l'ont, à tort, estimé possible).

2 axiomes (sur la résolution de l'opposition entre des actions qui s'exercent dans un même sujet ; sur la détermination de la puissance d'un effet à partir de celle de sa cause).

1 | LES REMÈDES AUX AFFECTS (*Propositions 1 à 20*)

a / Une thérapie psychophysiologique

Proposition 1 (tous les événements de la vie de l'âme ont leur équivalent dans celle du corps, et réciproquement, sans qu'on puisse dire que l'âme agit sur le corps ou le corps sur l'âme).

Propositions 2, 3 (corollaire) et 4 (corollaire, scolie) (il faut d'abord se donner les moyens d'une réappropriation des affects, en les détachant progressivement de la représentation de choses extérieures, en vue de les dépassionner, et en ayant une connaissance aussi lucide que possible des mécanismes de leur production et de celle

des affections corporelles auxquelles ils correspondent ; ceci est la condition préalable d'une conversion rationnelle de ces affects).

Propositions 5, 6 (scolie), 7, 8 et 9 (où est exposée une nouvelle manière d'imaginer, qui consiste à fixer progressivement l'imagination non sur telle ou telle chose en particulier, comme si ces choses possédaient une valeur indépendante, mais sur des choses considérées de manière générale et selon des rapports de nécessité ; cet exercice, qui demande du temps et de la peine, doit procurer une vue plus large et plus libre sur la réalité, indispensable à la conduite droite de la vie).

Propositions 10 (scolie) (le corps est complètement impliqué dans ces procédures qui le conduisent à lier entre elles ses propres affections « selon un ordre allant dans le sens de l'intellect », donc en suivant un régime actif, positif et expansif).

b / Un nouvel art d'aimer :

l'amour qui a Dieu pour objet (amor erga Deum)

Propositions 11, 12, 13 et 14 (l'imagination, vivifiée par les précédents exercices, est portée jusqu'au point où elle peut associer toutes les idées des images de choses données par les affections du corps à l'idée de Dieu, qui est celle qui permet de réunir entre elles le plus de choses possibles).

Propositions 15, 16, 17 (corollaire), 18 (corollaire, scolie) et 19 (l'affectivité est ainsi amenée à se fixer sur l'objet qui a une valeur non particulière mais universelle, parce qu'il comprend le plus d'objets possibles : l'amour que nous portons à Dieu, en suivant cette voie, est le plus fort de tous les affects ; il procure une joie sans mélange, parce qu'il est un amour qui ne peut se renverser en haine, et n'appelle non plus aucune réciprocité : aimer Dieu d'un amour authentique, c'est l'aimer pour lui-même, et non pour les bienfaits qu'il pourrait rendre en échange de l'amour qu'on lui porte).

Proposition 20 (scolie) (cet amour détache progressivement l'individu de lui-même, dans la mesure où il inclut la considération du plus

grand nombre possible d'individus de même nature ; il représente ainsi le plus haut point auquel peut s'élever l'imagination lorsque, servie par la raison, elle tend à restituer leur pleine puissance à l'âme et au corps).

2 | LA BÉATITUDE SUPRÊME (Propositions 21 à 42)

a / La science intuitive et le point de vue de l'éternité

Propositions 21, 22 et 23 (scolie) (l'âme voit les choses comme éternelles, et ainsi accède elle-même à l'éternité, dans la mesure où elle cesse de les considérer en rapport avec l'existence actuelle du corps dont elle est l'idée, mais les rapporte à l'essence du corps, dont l'idée est éternelle).

Propositions 24 et 25 (pour accéder à cette éternité, l'âme doit pratiquer la connaissance du troisième genre, ou connaissance de Dieu, qui fait directement appréhender les choses telles qu'elles sont produites par Dieu).

Propositions 26 et 27 (cette connaissance du troisième genre correspond dans l'âme à un désir s'accompagnant d'un affect spécifique : la sérénité).

Propositions 28, 29, 30 et 31 (scolie) (la connaissance du troisième genre a son principe dans l'âme elle-même, qui en constitue la cause adéquate, dans la mesure où elle exprime à travers cette connaissance toute sa puissance : c'est ainsi qu'elle s'élève à la connaissance de Dieu, à partir de laquelle elle se conçoit elle-même en retour).

b / L'amour intellectuel de Dieu (amor intellectualis Dei)

Proposition 32 (corollaire) (l'amour intellectuel de Dieu est un affect complètement dépassionné, qui ne fait aucune référence aux repères temporels sur lesquels se règle l'imagination).

Introduction à l'Éthique : les voies de la libération

Propositions 33 (scolie) et 34 (corollaire, scolie) (cet affect est éternel, sans commencement ni fin, et n'est attaché à aucun événement particulier).

Propositions 35 et 36 (corollaire, scolie) (l'amour intellectuel de Dieu est l'amour par lequel Dieu, s'aimant lui-même, aime aussi les hommes en soi ; cet amour procure ainsi le plus haut degré de béatitude et de liberté auquel nous puissions prétendre).

Proposition 37 (c'est un affect complètement positif qui ne peut être limité par aucun autre affect, ni retourné en son contraire).

c / La libération de l'âme

Proposition 38 (scolie) (le fait d'accéder à cette forme d'amour place l'âme dans une disposition essentiellement active, qui fait complètement disparaître la crainte de la mort).

Proposition 39 (scolie) (dans ce processus de libération, le corps n'est pas laissé de côté, car ses aptitudes sont du même coup développées au maximum, ce qui est la condition pour que l'âme accède à la part d'éternité qui lui revient).

Proposition 40 (corollaire, scolie) (le fait de se savoir éternelle rend l'âme active autant qu'elle peut l'être, et développe ce qu'il y a de plus parfait en elle).

d / L'éthique au quotidien

Proposition 41 (scolie) (en l'absence de cet état de perfection, il reste toujours possible d'adopter, suivant l'imagination et l'opinion commune, une règle de vie honnête et généreuse, qui rapproche de la vraie liberté en diminuant les causes de la servitude humaine).

Proposition 42 (scolie) (la vertu est récompensée par sa pratique même, qui est inséparable de la béatitude que nous fait éprouver l'expression maximale de notre puissance d'être de penser et d'agir).

Imprimé en France
Imprimerie des Presses Universitaires de France
73, avenue Ronsard, 41100 Vendôme
Octobre 1994 — N° 40 835