



Daniel Pimbé

Spinoza

Collection dirigée par Laurence Hansen-Løve

Edition numérique : Pierre Hidalgo



La Gaya Scienza, © octobre 2011

Table des matières

Introduction : biographie	5
Un philosophe en exil	5
Pour l'indépendance de la philosophie	7
Chapitre 1 : La connaissance humaine	10
La force du préjugé	10
L'idée fausse.....	14
L'idée vraie.....	16
La connaissance du premier genre : l'imagination	18
La connaissance du deuxième genre : la raison.....	22
La connaissance du troisième genre : la science intuitive	24
Indications de lecture	27
Chapitre 2 : Dieu et l'homme	28
La substance unique	28
Quelques erreurs sur Dieu	34
L'essence et l'existence des choses singulières	37
Le parallélisme entre les attributs de Dieu	40
Le corps humain et l'âme humaine.....	43
Indications de lecture	48
Chapitre 3 : La servitude passionnelle	49

« Persévérer dans son être »	49
Le désir.....	52
Les passions	55
Les hommes naturellement ennemis les uns des autres	58
La critique du moralisme	60
Le problème de l'éthique.....	64
Indications de lecture	69
Chapitre 4 : Ethique et politique	70
Justification de la politique.....	70
L'identité du droit et de la puissance	72
La puissance du nombre	76
Les limites du pouvoir politique	79
Le meilleur régime politique.....	82
Les formes de gouvernement.....	84
Indications de lecture	89
Chapitre 5 : La libération.....	90
La conversion des passions en actions.....	90
Impuissance et puissance de la raison.....	93
Le remède aux affections : l'amour de Dieu.....	97
L'éternité de l'âme.....	101
L'amour intellectuel de Dieu.....	104
Le salut : liberté et béatitude	107

Indications de lecture	111
Conclusion	113
Bibliographie	115
À propos de cette édition électronique.....	117

Introduction : biographie

Un philosophe en exil

Spinoza naît à Amsterdam le 24 novembre 1632, dans une famille juive venue du Portugal jusqu'aux Pays-Bas pour y jouir de la liberté religieuse garantie en 1579 par l'Union d'Utrecht. Son grand-père, Baruch Michael, est le chef de la communauté séfarade d'Amsterdam ; son père, Michael, est directeur de l'école juive de cette ville. Prénommé Baruch (« béni » en hébreu), le jeune garçon sera appelé plus tard Benedictus (Benoît) dans les documents latins et officiels.

Outre l'instruction essentiellement religieuse qu'il reçoit à l'école hébraïque de la communauté, Spinoza apprend l'espagnol et le hollandais auprès de son père, qui souhaite le préparer à la carrière des affaires. Plus tard, il est initié aux mathématiques, à la physique et à la philosophie par Van den Enden, un ancien jésuite libre penseur qui avait ouvert une école à Amsterdam (d'où il sera chassé plus tard pour athéisme) : c'est Van den Enden, probablement, qui fait découvrir à Spinoza la philosophie nouvelle, celle de Descartes.

Conduit par ses études scientifiques et ses lectures à douter de ce que les rabbins lui ont enseigné, Spinoza tient publiquement des propos contraires à l'orthodoxie juive.

Les rabbins le convoquent et tentent de ramener à la religion leur élève le plus brillant. Intransigeant, Spinoza refuse tout ce qu'on lui propose. Le 24 juillet 1656, il est solennellement excommunié et, peu de temps après, condamné à un exil de quelques mois. Il s'installe à Ouwerkerk, dans la banlieue d'Amsterdam. Il s'éloignera encore en 1660, pour aller vivre à Rijnsburg, près de Leyde.

À la mort de son père, en 1654, Spinoza a laissé à ses sœurs sa part d'héritage. Il gagne sa vie en polissant des lentilles destinées à la fabrication de lunettes d'approche et de microscopes. Un cercle d'amis fidèles se forme autour de lui : Louis Meyer, Simon de Vries, Jean Rieuwertz, Pierre Balling, Johan Brouwmeester.

C'est à Rijnsburg que Spinoza écrit son *Court traité sur Dieu, l'homme et la santé de son âme*, dont le manuscrit ne sera découvert qu'en 1853. Cet ouvrage offre une première ébauche des thèses qui seront développées plus tard dans l'*Éthique* : position de Dieu comme substance unique, distinction des genres de la connaissance humaine, théorie de l'amour de Dieu. En 1661, Spinoza commence à rédiger son *Traité de la réforme de l'entendement*, qu'il laissera inachevé : il y expose sa conception de la vérité et de l'erreur, ainsi que sa méthode réflexive. En 1663, sur la sollicitation de ses amis, et grâce à leur aide financière, Spinoza publie les *Principes de la philosophie de René Descartes* et les *Pensées métaphysiques*. À la même époque, il commence à travailler à ce qui deviendra l'*Éthique*.

En 1663, Spinoza va s'établir à Voorburg, près de La Haye. Il y reste jusqu'en 1670, date à laquelle il s'installe à La Haye, dans la maison où il demeurera jusqu'à la fin de sa vie.

Pour l'indépendance de la philosophie

Les Pays-Bas connaissent alors une période de troubles intenses. En pleine guerre défensive contre les armées de Louis XIV, une lutte violente, à la fois sociale, religieuse et politique, oppose les « remontrants », partisans de la tolérance et de la séparation de l'Église et de l'Etat, aux calvinistes orthodoxes (ou « gomaristes »), qui réclament de l'État une stricte surveillance des hérésies. L'agitation populaire des gomaristes est entretenue par le parti monarchiste du prince d'Orange, cherchant à renverser le pouvoir républicain du « Grand Pensionnaire » Jean de Witt.

Favorable au Grand Pensionnaire, Spinoza rédige en 1665 un *Traité théologico-politique* qui ouvre en quelque sorte l'ère des Lumières. Revendiquant l'indépendance absolue de la philosophie, fondée sur la raison et cherchant la vérité, par rapport à la foi, qui ne vise qu'à l'obéissance et à la piété, il entreprend un libre examen de la Bible. La *préface* du traité dénonce l'exploitation politique de la superstition religieuse et les ravages de l'intolérance, et son *chapitre 20*, en guise de conclusion, justifie le principe de la liberté de pensée. Résolument hostiles au parti monarchiste et à la propagande des pasteurs calvinistes, ces thèses font scandale et valent à Spi-

noza une réputation d'athéisme qui accompagnera son nom jusqu'au XIX^e siècle.

C'est en 1675 que Spinoza achève son chef-d'œuvre, l'*Éthique*, sur lequel il travaille depuis plus de dix ans : il y développe le principe essentiel de sa philosophie, la libération de l'homme par la connaissance. Bien avant cette date, des copies partielles ont déjà circulé dans le cercle des amis et des disciples, entraînant des demandes d'éclaircissement et parfois des changements importants. Sur le point de faire imprimer l'ouvrage, Spinoza y renonce, craignant les embûches que lui tendraient les théologiens. Le manuscrit de l'*Éthique* n'en sera pas moins connu en dehors du cercle des amis : par exemple de Leibniz, qui rend visite à Spinoza en 1676.

À la fin de sa vie, Spinoza entreprend de reformuler sa philosophie politique par rapport à ce qu'il avait déjà proposé dans le *Traité théologico-politique*. La tuberculose dont il est atteint ne lui laisse pas le temps de dépasser le début du chapitre XI de son *Traité politique*. Il meurt le 21 février 1677.

Pour cette présentation d'ensemble de la philosophie de Spinoza, nous nous efforçons de suivre et d'analyser les démonstrations de l'*Éthique*. Le *Court traité* et le *Traité de la réforme de l'entendement* ne sont en effet que des ébauches partielles d'un projet que seule l'*Éthique* développe intégralement : la libération de l'homme par la connaissance, qui est sa véritable puissance. Les traités politiques eux-mêmes ne peuvent être correctement compris

qu'en fonction de ce projet ; seul le chapitre 4 de cet ouvrage porte donc sur le *Traité politique*.

Nous nous référons aux *Œuvres* de Spinoza, traduites par Charles Appuhn et publiées aux éditions GF-Flammarion. Cette édition comprend quatre volumes. Le premier contient le *Court traité*, le *Traité de la réforme de l'entendement*, les *Principes de la philosophie de Descartes* et les *Pensées métaphysiques* ; le deuxième le *Traité théologico-politique* ; le troisième l'*Éthique* ; le quatrième le *Traité politique*, ainsi que les *Lettres* adressées par Spinoza à ses correspondants sur divers sujets philosophiques. Pour chaque citation ou référence, nous indiquons le tome (en chiffres romains) et la page.

Chapitre 1 : La connaissance humaine

Ce premier chapitre étudie la théorie de la connaissance de Spinoza, afin d'aider à la compréhension de l'ordre géométrique suivi dans l'*Éthique*. Son objectif principal est d'expliquer la distinction faite par Spinoza entre trois genres de la connaissance humaine (§ 4,5 et 6). Au préalable, une analyse du préjugé répandu parmi les hommes (§1) permet de comprendre ce que sont une idée fautive (§ 2) et une idée vraie (§ 3).

La force du préjugé

Dans l'*Éthique*, Spinoza montre que seule la connaissance vraie de Dieu donne à l'homme une connaissance vraie de lui-même et de sa vie affective, le délivre de la servitude où le tiennent ses passions et lui permet d'atteindre la véritable liberté. Les cinq parties de l'ouvrage correspondent aux étapes de cette libération par la connaissance.

L'*Éthique* est « démontrée suivant l'ordre géométrique ». Chacune des parties de l'ouvrage commence par une série de *définitions* et *d'axiomes* (ou *postulats*), et consiste en un ensemble de *propositions* numérotées et explicitement démontrées à partir de ces définitions et

axiomes, ou des propositions antérieures. Les seuls passages qui semblent échapper à l'ordre géométrique strict, et emprunter un mode d'exposition plus ordinaire en philosophie, sont *les préfaces* (troisième, quatrième et cinquième parties), les *appendices* (première et quatrième parties) et les *scolies* qui accompagnent, tout au long de l'ouvrage, les propositions particulièrement importantes, développant leur enjeu polémique.

L'ordre géométrique n'est pas un artifice de présentation que l'on pourrait négliger, comme si le contenu philosophique de l'œuvre était compréhensible sans lui. Mais il pose problème au lecteur, tant que sa justification n'est pas reconnue. Or cette reconnaissance est extrêmement difficile lorsqu'on lit, sans préparation, les premières démonstrations, si abruptes, de l'*Éthique*, celles qui concernent la vraie connaissance de Dieu.

Cette difficulté est d'ailleurs traitée et expliquée par Spinoza lui-même dans l'*appendice* qui clôt la première partie de l'*Éthique* (III, pp. 61 à 68). Mes démonstrations, dit-il en substance, risquent de ne pas être reçues comme il le faudrait parce qu'elles se heurtent en tout homme à un ensemble de **préjugés** qui se ramènent tous finalement à un seul, un préjugé universel en quelque sorte. Et si ce préjugé est universel, c'est parce qu'il est naturel, nécessairement inscrit en chacun de nous dès sa naissance. Tout homme, en effet, naît à la fois conscient et ignorant : conscient de ses appétits, capable de savoir dans quelle direction le pousse la recherche de ce qui lui paraît bon, mais en même temps parfaitement ignorant des

causes des choses, et en particulier de ce qui le détermine à chercher dans telle ou telle direction.

Ni inconscients, ni omniscients, éclairés sur le chemin qu'ils prennent sans savoir pourquoi ils prennent ce chemin, les hommes sont naturellement dans une situation propice à l'illusion. Ainsi, ils se figurent être libres et agir à leur guise : certains de vouloir, mais n'ayant pas la moindre idée de ce qui les détermine à vouloir, ils sont incités à croire que leur volonté décide d'elle-même, arbitrairement. De même, bien qu'ils ignorent les causes des choses, les hommes s'imaginent facilement les connaître, en ne considérant que ce qui est en pleine lumière pour eux. Or ils sont rapidement éclairés sur l'utilité des choses, sur leur aptitude à assouvir ou non les appétits humains, et plus généralement sur ce qu'on nomme en philosophie la **finalité** : l'adaptation d'une chose à une fin quelconque. À la question « pourquoi cette chose ? », ils pensent pouvoir répondre, sous prétexte qu'ils savent « à quoi » la chose en question peut être bonne : la cause, c'est d'abord pour eux la finalité, et ils s'en tiennent là.

Ces illusions sont naturelles, donc antérieures à toute acquisition de connaissance. Mais le plus grave, c'est que les connaissances acquises ensuite par les hommes, loin de les aider à surmonter le préjugé initial, risquent généralement de le renforcer jusqu'à le rendre pratiquement indéracinable. C'est ce qui se produit lorsque ces connaissances sont acquises par expérience vague, au gré des rencontres entre les hommes et la nature qui les environne. Découvrant dans la nature toutes sortes de choses utiles, les hommes ont facilement l'idée que ces choses leur sont

destinées. S'il leur arrive de s'interroger sur la provenance de ces faveurs, cela ne les conduit pas à abandonner le préjugé de la finalité, et à envisager une autre sorte de cause. Prenant toujours appui sur le peu qu'ils savent, et conservant leur ignorance dans sa plénitude, ils estiment plutôt que des êtres semblables à eux (libres comme eux), mais plus puissants qu'eux, dirigent intentionnellement la nature en vue de la satisfaction humaine : des dieux, ou un Dieu.

Le préjugé tourne alors à la superstition, selon un processus que Spinoza qualifie de « délire » (III, p. 63). L'interprétation finaliste de la nature se nourrit en effet de tous les démentis que l'expérience semble lui infliger. Constatant que la nature ne leur offre pas que des choses utiles, mais aussi bien d'autres qui leur sont nuisibles, les hommes en viennent à s'imaginer un Dieu justicier, soucieux de faire du bien à ses fidèles et du mal à ceux qui lui désobéissent. Et lorsque l'expérience leur enseigne clairement que les biens et les maux tombent indifféremment sur les pieux et les impies, ils n'en renoncent pas pour autant à leur système, et se persuadent que la justice divine est impénétrable.

Cette construction délirante ne peut être renversée par les leçons de l'expérience, qui contribuent au contraire à la consolider. Si elle a pu malgré tout être détruite dans certains esprits, ce n'est pas de l'intérieur, mais par un changement radical dans la façon de connaître : grâce à la mathématique, explique Spinoza, qui a « fait luire devant les hommes une autre norme de vérité » (III, p. 63). Spinoza pense ici, particulièrement, à la géométrie : en géométrie,

on ne s'occupe jamais de la finalité des figures, mais seulement de leur définition et de la démonstration de leurs propriétés. La connaissance de Dieu ne peut échapper à la superstition qu'en suivant la norme géométrique : c'est ce qu'entreprend Spinoza dans la première partie de l'*Éthique*.

Toutefois, le mode de démonstration qui convient au cercle ou au triangle peut-il convenir à Dieu, à l'étude des choses naturelles, à l'explication des passions humaines ? Quelle est cette norme de vérité que la mathématique fait luire, et dans quelle mesure vaut-elle pour toute connaissance ? Avant d'aborder ces questions, il n'est pas inutile de revenir sur le préjugé naturel des hommes, et de se demander en quoi consiste précisément une idée fausse.

L'idée fausse

Considérons de nouveau l'idée que les hommes se font généralement de ce qu'ils appellent leur liberté : un pouvoir de se décider et d'agir sans raison. Lorsqu'un homme se croit libre en ce sens, la fausseté de l'idée ne réside pas dans la conscience que cet homme prend de sa décision, car cette conscience, en elle-même, est parfaitement vraie. Pourrait-on dire qu'elle réside dans l'ignorance où il est des causes de sa décision ? Mais cette ignorance en elle-même n'est rien : c'est un simple manque de connaissance. Dans une idée fausse, la fausseté ne se trouve donc proprement nulle part, ce qu'énonce la *proposition 33* de la deuxième partie : « Il n'y a dans les idées rien de positif à cause de quoi elles sont dites fausses. (III, p. 107) » Une

idée n'est pas fausse parce qu'elle contient une propriété particulière qui la rend fausse. Elle est fausse parce qu'elle manque de ce qu'il lui faudrait pour être une connaissance complète de son objet : en l'occurrence, l'homme qui se croit libre n'a qu'une représentation incomplète de son désir.

Toute **idée fausse**, sans exception, est ainsi, selon Spinoza, une idée mutilée, inadéquate, une simple privation de connaissance. Non pas n'importe quelle privation de connaissance, mais cette forme spécifique de privation qui nous donne la représentation d'un objet en nous refusant la représentation de sa cause, empêchant que l'objet soit connu de nous comme il le devrait. Nos idées fausses sont en nous « comme des conséquences sans leurs prémisses », pour reprendre une expression utilisée par Spinoza dans la démonstration de la *proposition 28* de la deuxième partie de l'*Éthique* (III, p. 104).

Certes, un homme qui se trompe n'est pas seulement un ignorant : c'est un ignorant qui croit savoir. Son erreur consiste à croire complète une idée qui ne l'est pas. On ne peut parler correctement de l'idée fausse que si on la reconnaît comme incomplète, mais cela n'est possible qu'à celui qui possède l'idée complète, l'idée vraie. C'est en ce sens que le vrai est la norme du faux. Nous ne sommes pas devant nos idées vraies et fausses comme devant des idées qui se ressembleraient parfaitement, avec cette seule différence que les unes correspondraient à la réalité, et non les autres. Idées vraies et idées fausses se distinguent par un critère interne : les unes sont complètes, les autres ne le

sont pas. Mais ce critère interne n'apparaît qu'à celui qui est dans le vrai.

L'idée vraie

Une **idée vraie** est, selon Spinoza, une idée adéquate, complète. Cela ne veut pas dire qu'elle nous donne la science exhaustive d'un objet, mais qu'elle n'omet rien de ce qui permet de connaître cet objet par sa cause. Considérons par exemple la définition qu'Euclide propose de la sphère au livre XI des *Eléments* : « La sphère est la figure comprise sous la surface engendrée par un demi-cercle, lorsque, son diamètre restant immobile, le demi-cercle tourne jusqu'à ce qu'il soit revenu au même endroit d'où il avait commencé à se mouvoir. (*Définition 14*) » Cette définition n'exhibe pas l'ensemble des propriétés d'une sphère, mais permet de les déduire comme des conséquences plus ou moins lointaines d'un principe de construction suffisant pour distinguer la sphère de toute autre figure : c'est une idée vraie de la sphère selon Spinoza. Une idée vraie n'est ainsi rien d'autre qu'une vraie idée, une idée conforme à ce qu'elle prétend être.

Comment savons-nous que notre idée d'un objet est complète ? Du seul fait qu'elle est complète, justement. Pour repérer et dénoncer la mutilation d'une idée inadéquate, il faut avoir formé l'idée adéquate de l'objet ; mais pour reconnaître le caractère adéquat de cette idée, il suffit de l'avoir formée, sans avoir besoin d'aucun autre signe de reconnaissance. C'est ce que Spinoza affirme avec force dans la *proposition 43* de la deuxième partie de l'*Éthique* :

« Qui a une idée vraie sait en même temps qu'il a une idée vraie et ne peut douter de la vérité de sa connaissance. » Et le *scolie* de cette proposition commente ainsi l'automanifestation de la vérité : « Comme la lumière se fait connaître elle-même et fait connaître les ténèbres, la vérité est norme d'elle-même et du faux. (III, pp. 117-118) »

Spinoza pose en principe qu'une idée vraie s'accorde avec son objet : ce principe est énoncé comme un axiome dès le commencement de la première partie de l'*Éthique* (axiome 6, III, p. 22). Mais cet accord entre idée et objet ne signifie pas que la vérité doit être établie après une comparaison entre l'idée et un objet extérieur : comment pourrions-nous faire cette comparaison, alors que nous n'avons accès aux choses que par leurs idées ? La vérité est une propriété interne de l'idée elle-même, et non un verdict qui lui advient de l'extérieur. L'entendement humain ne doit donc être frappé d'aucune suspicion, d'aucun doute concernant sa capacité de refléter fidèlement la réalité : puisque sa nature est de former des idées, sa puissance, développée de façon autonome, doit être de former des idées complètes, adéquates, indubitablement vraies. C'est ce que Spinoza expose dans le *Traité de la réforme de l'entendement*.

La géométrie, science qui construit ses objets, illustre à merveille la puissance autonome de l'entendement humain. Les théorèmes de la géométrie ne sont pas vrais parce qu'ils s'accordent avec leurs objets ; c'est au contraire parce que nous sommes certains de leur vérité (et il suffit pour cela de les comprendre) que nous savons du

même coup, sans avoir à le vérifier, qu'ils correspondent bien à leurs objets. Telle est l'« autre norme de vérité » que Spinoza oppose, dans l'*appendice* de la première partie, au préjugé naturel des hommes. Mais ce préjugé, nous l'avons vu, est perpétuellement renforcé par l'expérience, même lorsque celle-ci semble devoir le contester. Or l'expérience, à la différence de la géométrie, concerne les choses réelles que nous rencontrons dans la nature sans les avoir créées nous-mêmes. Avant d'examiner la possibilité d'une connaissance différente, géométrique, de ces choses naturelles et de Dieu, il est bon de s'arrêter sur la connaissance par expérience, et d'en mesurer la portée.

La connaissance du premier genre : l'imagination

Selon Spinoza, la connaissance par expérience n'est qu'un « premier genre » de la connaissance humaine. Le mot « expérience » ne désigne pas ici l'expérimentation scientifique, mais la simple expérience vague que nous accumulons, passivement, au gré de nos rencontres avec les choses. Fondée sur la perception sensible, qui exprime toujours davantage la structure de notre corps que la nature des objets extérieurs, l'expérience vague est nécessairement désordonnée : elle se constitue, pour chacun de nous, en fonction de la situation qu'il occupe dans le monde ; elle subit les aléas de chaque vie individuelle, et ne saurait refléter l'ordre objectif des choses. Spinoza affirme en outre, dans la *proposition 41* de la deuxième partie de l'*Éthique*, que « la connaissance du premier genre est l'unique cause de la fausseté » (III, p. 116). Puisque l'expérience ne nous présente des choses que ce qui nous

touche directement, en nous cachant l'ordre qui les régit, les idées qu'elle produit en nous ne peuvent être que mutilées, donc fausses.

Pourtant, l'expérience mérite d'être appelée une « connaissance ». N'oublions pas en effet que les idées fausses n'ont en elles aucune fausseté substantielle. Tout ce qu'elles comportent de positif est vrai, même si cette vérité n'est que fragmentaire. Si l'expérience vague nous trompe, cela n'est donc pas dû à son contenu effectif, mais au fait que ce contenu n'est pas complété et corrigé par d'autres connaissances. C'est ce qui fait l'intérêt de l'expression utilisée par Spinoza : dire que l'expérience est un premier genre de la connaissance, c'est dire que son contenu ne peut être complété et corrigé que selon d'autres genres de connaissance.

Un genre de la connaissance, c'est une certaine façon de connaître. Or il est clair que sa façon particulière de connaître ne permet pas à l'expérience vague de compléter et corriger elle-même ses propres défauts. On aurait beau multiplier les rencontres avec les choses, on ne pourrait de cette façon surmonter la fragmentation et la mutilation de nos idées par rapport à l'ordre universel de la nature, qui resterait brouillé et dissimulé. Si les hommes doivent échapper à l'erreur, ce n'est pas en connaissant davantage de la même façon, mais en connaissant autrement.

Pour insuffisante qu'elle soit en elle-même, la multiplication des expériences n'en est pas moins nécessaire, puisqu'elle fournit à d'autres genres de la connaissance le matériau sans lequel nous ne pourrions former des idées

complètes. L'expérience vague est donc « première » à plusieurs sens du terme : elle vient avant d'autres façons de connaître, elle leur est inférieure, et elle constitue leur base.

Pour qualifier la connaissance du premier genre, Spinoza utilise également les mots « opinion » et « imagination ». Ce dernier mot est particulièrement important. La perception sensible mérite d'être appelée « imagination », parce qu'elle nous révèle, non pas les choses en elles-mêmes, mais leurs images en nous, la façon dont notre corps est affecté par elles. Mais il faut aller plus loin, en suivant les indications fournies par Spinoza dans le premier *scolie* de la *proposition 40* de la deuxième partie de l'*Éthique* (III, pp. 113-115). Lorsque nous sommes affectés de façon répétitive par certaines choses, les distinctions entre leurs images tendent à s'estomper pour donner naissance à une image générique, une représentation confuse de l'espèce à laquelle ces choses sont censées appartenir. Nous avons coutume d'exprimer cela par des termes abstraits : soit les termes qui désignent des **idées générales** (homme, cheval, chien, etc.), soit, à un degré plus élevé d'abstraction, les termes que les anciens philosophes nommaient « transcendants » (être, chose, etc.).

Toutes ces notions sont des fictions, puisque rien ne leur correspond dans la nature, qui ne contient aucune réalité abstraite ou générale, mais seulement des choses singulières, différentes les unes des autres et en nombre déterminé. Quelle que soit la commodité de leur usage, il n'en est pas moins nuisible à la connaissance effective. D'abord, puisque les idées générales se forment en chaque

homme selon ce qui l'affecte le plus, elles ne sont pas identiques parmi les hommes, et donnent lieu entre eux à des conflits stériles, comme le débat traditionnel des philosophes sur ce qu'est l'homme : un animal de stature droite, un animal doué de raison, un animal politique... ? Mais surtout, elles fonctionnent comme des modèles imaginaires. L'idée générale d'homme, par exemple, nous le présente comme un être capable de voir, si bien qu'un aveugle, par comparaison, semble privé de ce qui lui est normalement dû : conception qui ne permet en rien de comprendre la cécité.

Lorsque la nature est interprétée à partir de ces idées générales, elle est jugée « bonne » ou « mauvaise », selon qu'elle se conforme ou non à tel ou tel modèle. Développé dans la *préface* de la quatrième partie de l'*Éthique*, ce point est déjà abordé par Spinoza dans l'*appendice* de la première partie. Nous pouvons mesurer ici la force du lien entre la connaissance du premier genre et le préjugé commun de la finalité dans la nature. Dans ces notions totalement fictives de **bien** et de **mal**, c'est surtout la notion de « mal » qui doit nous intéresser. Chargée de désigner l'écart entre la réalité et un modèle imaginaire, cette notion porte littéralement sur un néant, un pur et simple « rien ». C'est en elle que se concentre toute la fausseté produite par le premier genre de connaissance, car elle est la fausseté suprême : prétendre penser et nommer ce qui n'est pas. Si la tâche de la connaissance est de connaître tout ce qui est, certes, mais rien que ce qui est, on doit attendre d'un genre supérieur de connaissance qu'il élimine l'idée de mal.

La connaissance du deuxième genre : la raison

Puisque c'est la géométrie qui fait luire devant les hommes « une autre norme de vérité », on pourrait penser que la connaissance humaine se divise seulement en deux genres : la connaissance par expérience vague et la connaissance de type géométrique. Pourtant, Spinoza en dénombre trois. L'exemple que traite le deuxième *scolie* de la *proposition 40*, dans la deuxième partie de l'*Éthique*, peut aider à comprendre ce dénombrement (III, pp. 115-116). Supposons que trois nombres soient donnés, et qu'on en cherche un quatrième, tel que son rapport avec le troisième soit égal au rapport entre le deuxième et le premier. On peut trouver la solution en multipliant le deuxième par le troisième, puis en divisant le produit par le premier, simplement parce qu'on a appris, sans savoir pourquoi, qu'il faut procéder ainsi, ou bien parce qu'on a constaté, sur plusieurs cas simples, le succès de cette opération : telle est la connaissance du premier genre. Mais on peut également, connaissant les propriétés communes des nombres proportionnels, savoir que dans toute proportion le produit des extrêmes est égal au produit des moyens, et appliquer ce théorème : telle est en ce cas la connaissance du deuxième genre. Tout le monde peut enfin, si les trois nombres donnés sont très simples (1,2 et 3 par exemple), saisir immédiatement la relation qui unit les deux premiers et en déduire le dernier : le nombre 6. Telle est la connaissance du troisième genre.

La **connaissance du deuxième genre**, comme celle du premier genre, nous met donc en situation d'appliquer à un cas particulier un principe abstrait. Mais

la nature de ce principe abstrait est fort différente : pour le premier genre il s'agit d'une « idée générale », une règle fondée sur l'habitude, tandis que pour le deuxième genre il s'agit d'une **notion commune**, une loi fondée sur la connaissance d'une propriété commune. Nous avons vu que l'imagination humaine tend à abolir les différences entre les choses pour ne retenir que leur aspect le plus fréquent, élaborant des idées générales qui fonctionnent comme des modèles extérieurs à la réalité. La propriété commune des nombres proportionnels n'abolit pas, bien au contraire, leurs différences. Si on l'appelle « commune », c'est parce qu'elle est présente en tous, et rien qu'en eux, non parce qu'elle planerait au-dessus d'eux comme un modèle.

Les idées que Spinoza appelle « générales » sont inadéquates : nées de l'oubli des différences individuelles, elles sont toujours en défaut par rapport à l'objet singulier qu'elles prétendent représenter et, par conséquent, mutilées dans leur fonction de connaissance. Les notions que Spinoza appelle « communes » sont adéquates. Ce qui est commun, en effet, « se trouve pareillement dans la partie et dans le tout » (*Éthique*, deuxième partie, *proposition 37*, III, p. 110). Les corps matériels, par exemple, ont en commun la propriété de s'étendre, d'occuper un espace. Les lois de l'étendue sont donc des propriétés communes à tous les corps matériels. Or ces lois sont contenues intégralement dans chaque fragment de matière, aussi bien que dans la matière entière. Concevoir un corps quelconque à partir de ces lois, c'est ainsi le concevoir adéquatement.

La connaissance par idées générales est imaginative. Elle éloigne les hommes de la réalité et les incite à juger la nature en bien ou en mal. Elle éloigne également les hommes les uns des autres en les incitant à s'affronter, de façon stérile, sur ces jugements qui varient nécessairement d'un homme à un autre. La connaissance par notions communes, en revanche, mérite selon Spinoza d'être appelée « raison ». Partant des propriétés communes à toutes les choses, chaque science rationnelle en déduit les propriétés communes à telle ou telle catégorie de choses, ce qui permet de les concevoir adéquatement. La raison rassemble les hommes, qui doivent s'accorder sur ce qui est commun (*corollaire* de la *proposition 38*, III, p. 111). En outre, les hommes s'accordent nécessairement par leurs propriétés communes : plus on connaît l'humanité rationnellement, selon le deuxième genre, plus on prend conscience de son unité.

Une science rationnelle peut construire son objet, comme la géométrie, ou bien le trouver dans la nature, comme la physique. La connaissance du deuxième genre laisse subsister cette différence. Les propriétés communes des êtres naturels (corps matériels, hommes...) peuvent être connues grâce à la multiplication d'expériences différentes, permettant d'isoler l'élément commun.

La connaissance du troisième genre : la science intuitive

La façon dont Spinoza traite l'exemple de la quatrième proportionnelle nous montre que le troisième genre de

connaissance, à la différence des deux premiers, ne consiste pas en un principe abstrait qu'on applique à des cas particuliers. Il s'agit d'une connaissance intuitive, d'une vision immédiate de la chose elle-même. En considérant les nombres 1 et 2, on voit immédiatement que leur relation est du simple au double, ce qui donne la solution : 6, le double de 3.

Intuitive, la **connaissance du troisième genre** est également déductive, comme celle du deuxième genre, mais d'une façon différente. Dans la connaissance du deuxième genre, la déduction est effectuée à partir d'une propriété commune déjà connue, appliquée à un cas particulier. En revanche, la déduction de 6 à partir des nombres 1,2 et 3 ne suppose pas la connaissance d'une propriété des nombres proportionnels, mais établit cette propriété, construit le principe même de la proportion sur un cas extrêmement simple. Cette différence est importante en géométrie, où l'on peut toujours distinguer entre l'application d'un théorème pour résoudre un problème, et l'acte par lequel ce théorème est déduit à partir du principe de construction d'une certaine figure. C'est cette invention géométrique qui donne la meilleure idée de la connaissance du troisième genre, que Spinoza appelle également « science intuitive ».

Les *propositions 41 et 42* de la deuxième partie de l'*Éthique* (III, p. 116) établissent que la connaissance du troisième genre est adéquate, comme celle du deuxième genre. Mais là encore, ce n'est pas de la même façon. On pourrait dire que la connaissance du deuxième genre est adéquate grâce à son objet. Si l'homme peut y former des

idées non mutilées, alors qu'il n'est pas omniscient, c'est parce qu'une propriété commune « se trouve pareillement dans la partie et dans le tout », si bien qu'à l'égard de cette propriété une connaissance partielle équivaut à une connaissance totale. La connaissance du troisième genre, quand elle existe, est adéquate par elle-même. À la fois vision et déduction, elle s'identifie dans sa démarche au mouvement selon lequel l'objet est engendré par sa cause. C'est donc la forme supérieure de la connaissance humaine : notre entendement y déploie sa puissance autonome de former des idées complètes.

Mais ce genre de connaissance, dira-t-on, n'est-il pas réservé aux sciences qui, comme la géométrie, construisent leur objet sans se préoccuper de ce qui arrive dans la nature ? On peut admettre l'idée d'une connaissance des êtres naturels par leurs propriétés communes, mais on doutera peut-être qu'une science intuitive de ces êtres soit possible. Pourtant, lorsque Spinoza, dans l'*Éthique*, entreprend de traiter géométriquement de Dieu et de l'homme, sa démarche n'est pas d'abord celle du géomètre qui applique un théorème connu à un cas particulier, mais bien celle du géomètre qui construit une figure selon une règle et en déduit des théorèmes : c'est la démarche de la connaissance du troisième genre. Pour vaincre les préjugés et la superstition, notre connaissance de Dieu et de l'homme doit, selon Spinoza, être adéquate par elle-même, s'identifier à l'acte par lequel nous sommes produits par Dieu.

Spinoza donne de la science intuitive une définition assez obscure au premier abord : « ce genre de connais-

sance, écrit-il, procède de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu à la connaissance adéquate de l'essence des choses » (*deuxième scolie* de la *proposition 40*, III, p. 115). Il faut examiner comment les deux premières parties de l'*Éthique* éclairent cette définition en la mettant en œuvre. Ce sera l'objet du prochain chapitre.

Indications de lecture

- En ce qui concerne le préjugé analysé au § 1 de ce chapitre, on peut se référer à la *préface* du *Traité théologico-politique* (II, pp. 19 à 28).

- La théorie de l'idée fausse et de l'idée vraie (§ 2 et 3) est exposée dans le *Traité de la réforme de l'entendement* (1, pp. 181 à 219).

- La distinction des genres de la connaissance (§ 4,5 et 6) se trouve énoncée, dans le *Court traité* (I, pp. 89-90) et dans le *Traité de la réforme de l'entendement* (I, pp. 186-187).

Chapitre 2 : Dieu et l'homme

Ce chapitre commente les deux premières parties de l'*Éthique*. En ce qui concerne la première, intitulée *De Dieu*, il est important de comprendre la conception de Dieu comme substance unique (§ 1), de mesurer l'opposition entre cette conception et certaines opinions courantes (§ 2), et d'examiner les conséquences de la thèse qui fait de Dieu la seule cause des essences et des existences (§ 3). De tout cela résulte, dans la deuxième partie de l'*Éthique*, intitulée *De la nature et de l'origine de l'âme*, l'affirmation d'un parallélisme entre l'ordre des choses et l'ordre des idées (§ 4), ce qui éclaire la nature du rapport entre le corps humain et l'âme humaine (§5).

La substance unique

Dans les propositions de la première partie de l'*Éthique*, consacrées à la déduction de Dieu, trois mots retiennent l'attention : le mot « substance », le mot « attribut » et le mot « mode ». Ces trois mots appartiennent au vocabulaire traditionnel de la philosophie. Dans la philosophie de Descartes, la matière est appelée « substance étendue » : l'étendue est en effet, montre Descartes, l'« attribut » que toutes les choses matérielles ont en commun, et qui constitue leur essence spécifique. Par rapport à cette essence commune, les différentes formes que

peut prendre la réalité matérielle doivent être nommées des « modes » de la matière. À la substance étendue, Descartes oppose la « substance pensante », la réalité spirituelle de l'âme humaine, définie par son attribut essentiel, qui est la pensée. Il considère les diverses facultés de l'âme (la volonté, l'imagination ou le désir) comme des modes de cette substance pensante. La substance étendue et la substance pensante n'ont, selon Descartes, rien de commun, sinon d'être toutes deux créées par Dieu. Créateur de toutes choses, Dieu est ainsi la substance suprême, mais il n'est pas la seule substance.

Cet usage cartésien des mots « substance », « attribut » et « mode » est considérablement modifié dans la première partie de l'*Éthique*. Spinoza se propose en effet de démontrer qu'il ne peut exister qu'une seule substance, à laquelle tout appartient, et que cette substance unique est Dieu. Selon cette nouvelle conception, la substance divine est constituée d'une infinité d'attributs, parmi lesquels l'étendue et la pensée : puisque nous sommes capables de percevoir ces deux constituants de la substance unique, alors que les autres nous demeurent inconnus, notre connaissance de Dieu n'est pas exhaustive, mais elle peut être parfaite dans ses limites. Etant l'unique substance, Dieu ne crée rien hors de lui, mais produit en lui-même une infinité d'effets, que Spinoza appelle des modes : toutes les choses singulières, tous les corps et toutes les âmes, sont ainsi des modes de Dieu.

Pour comprendre les grandes lignes de cette démonstration, il faut partir des *définitions* qui ouvrent l'*Éthique* (III, pp. 21-22). Spinoza y définit la **substance** comme

« ce qui est en soi et est conçu par soi » (*déf. 3*). Ce qui est conçu par autre chose que soi n'est pas une réalité indépendante, et ne mérite pas d'être appelé substance. Considérons par exemple un corps, une chose matérielle quelconque. Ce corps peut être conçu clairement ; on peut former une idée adéquate de sa structure et de ses propriétés, à condition de le reconnaître comme une chose matérielle et de le distinguer des autres corps, matériels comme lui, mais présentant des structures et des propriétés différentes. Il faut donc, pour le concevoir, le rapporter à autre chose que lui-même : à la réalité que tous les corps ont en commun, et qui contient toutes les possibilités de structure matérielle concevables, c'est-à-dire à l'étendue. De même, pour qu'une forme particulière de pensée, une idée par exemple, soit clairement conçue en tant que telle, elle doit être rapportée à l'élément commun de la pensée, dont elle est une possibilité parmi d'autres. Toutes les choses singulières auxquelles nous avons affaire sont soit des corps, des choses matérielles particulières, soit des idées, des formes de pensées particulières. Ni les unes, ni les autres ne sont des substances selon la définition spinoziste. Le corps humain n'est pas une substance, l'âme humaine non plus.

En revanche, l'essence de toutes les choses matérielles, c'est-à-dire **l'étendue**, est bien « conçue par soi », et il en va de même pour l'essence de toutes les idées, à savoir la **pensée**. Une chose matérielle, en effet, est toujours limitée par d'autres choses matérielles, mais ne saurait être limitée par une idée, pas plus qu'une idée ne saurait être limitée par une chose matérielle, mais seulement par d'autres idées. Un corps (ou une idée) est une chose « fi-

nie », certes, mais « finie en son genre » (*déf. 2*), ne pouvant être limitée que par d'autres choses de même nature qu'elle. Pour concevoir un corps particulier, on le détermine seulement à l'intérieur de son genre, en se référant uniquement à l'étendue et à ses lois spécifiques. Lorsqu'il s'agit de concevoir une pensée particulière, on ne considère que la pensée et ses lois. Entre l'étendue et la pensée, il n'y a donc aucune commune mesure permettant une détermination réciproque. Chacune de ces deux réalités peut et doit être conçue sans recours à l'autre.

L'étendue et la pensée sont-elles alors des substances ? Peut-on admettre l'existence de plusieurs substances, voire d'une infinité de substances ? Si tel était le cas, toutes ces substances devraient, conformément à leur définition, être indépendantes les unes des autres, incommensurables et incommunicables entre elles, sans relation d'aucune sorte. Faut-il admettre, au contraire, l'intégration de l'étendue, de la pensée, et d'autres réalités de ce genre, dans une substance unique ? S'il n'y a, en tout et pour tout, qu'un seul être, cet être doit être « conçu par soi », et mérite par conséquent d'être appelé une substance. Dans cette hypothèse, l'étendue et la pensée, tout en conservant leur indépendance réciproque, exprimeraient, chacune à sa façon, l'essence de la substance qui les unit. Il faudrait alors les nommer des **attributs**, selon la définition que Spinoza donne de ce mot : « J'entends par attribut ce que l'entendement perçoit d'une substance comme constituant son essence. (*déf. 4*) »

L'intégration d'une infinité d'attributs à une substance unique est imposée, selon Spinoza, par une idée que notre

entendement forme en lui-même, en vertu de son pouvoir autonome, l'idée de **Dieu** : « J'entends par Dieu un être absolument infini, c'est-à-dire une substance constituée par une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie, (*déf. 6*) » D'après cette définition, il faut distinguer entre l'infinité de chaque attribut et l'infinité de Dieu : chaque attribut est « infini en son genre », ne laissant hors de lui que ce qui est sans commune mesure avec lui, tandis que Dieu est « absolument infini », ne laissant hors de lui aucun attribut, c'est-à-dire aucune réalité.

De même que l'idée d'une figure préside, en géométrie, à la construction de cette figure, en réglant la façon dont les côtés et les angles doivent être assemblés, l'idée de Dieu régit, dans la première partie de *l'Éthique*, l'intégration des attributs qui constituent la substance unique. Cette intégration n'est pas incompatible avec le caractère hétérogène des différents attributs, qui demeurent, dans leur union, incommensurables entre eux. Comme l'établit *la proposition 10*, « chacun des attributs d'une même substance doit être conçu par soi » (III, p. 29). En Dieu, la différence radicale que nous percevons entre l'étendue et la pensée n'est donc pas abolie : si elle l'était, il y aurait quelque chose d'incompréhensible dans la substance divine. Intégrant des réalités indépendantes les unes des autres, Dieu ne nous est certes pas accessible de façon exhaustive, puisque nous ne pouvons percevoir que l'étendue et la pensée, mais il ne se dissimule pas non plus derrière ce que nous connaissons. L'étendue, l'univers matériel considéré dans ses lois spécifiques, n'est pas pour Spinoza un monde créé par Dieu hors de lui,

mais ce n'est pas non plus un simple aspect de Dieu, qui nous cacherait le reste : c'est Dieu lui-même, entièrement exprimé par l'un de ses attributs.

La puissance d'exister de Dieu est également la puissance d'exister des différents attributs dont il est constitué, et par là-même la puissance qui produit toutes les choses particulières relevant de ces attributs : les corps matériels selon les lois de l'attribut étendue, les idées selon les lois de l'attribut pensée, etc. Spinoza affirme ainsi qu'« au sens où Dieu est dit cause de soi, il doit être dit aussi cause de toutes choses » (*scolie de la proposition 25*, III, p. 49). Ces choses produites par Dieu ne sont ni des substances ni des attributs : elles doivent être appelées des **modes** de la substance divine. Alors que les attributs « sont » Dieu lui-même, les modes sont « en » Dieu. Puisque leur réalité n'est pas indépendante, ils sont différents de Dieu ; mais, pour la même raison, ils ne sauraient subsister hors de Dieu, qui les produit en lui-même (*prop. 18*, III, p. 43) : les corps dans l'élément de l'étendue, les idées dans l'élément de la pensée, etc. On peut ainsi identifier Dieu et la nature, mais à condition de distinguer la **nature naturante** (ce qui est Dieu : les attributs) et la **nature naturée** (ce qui est en Dieu : les modes), comme le fait le *scolie de la proposition 29* (III, pp. 52-53).

L'union, en Dieu, d'une infinité d'attributs hétérogènes et incommensurables n'est pas une fusion qui abolirait leurs différences, mais elle n'est pas non plus une simple addition, un assemblage qui ferait dépendre l'existence de Dieu de celle de ses attributs. Elle tient à ce que la même puissance d'exister déploie simultanément ses effets dans

tous les attributs. Il n'y a rien de commun entre les corps et les pensées. Il n'y a rien de commun non plus entre la façon dont les corps se déterminent les uns les autres, selon les lois du monde matériel, et la façon dont les pensées se déterminent selon les lois de l'univers intellectuel. Mais l'enchaînement des uns et l'enchaînement des autres réalisent, de deux façons différentes, l'unique puissance d'exister qui est celle de Dieu.

Quelques erreurs sur Dieu

La position de Dieu comme substance unique, constituée par une infinité d'attributs et produisant en lui-même une infinité de modes, permet, selon Spinoza, de réfuter certaines erreurs communes. Les hommes se trompent sur Dieu par anthropomorphisme, en assimilant l'être divin à l'être humain, en projetant sur lui leurs désirs et leurs inquiétudes. Mais ils se trompent également en éloignant l'être divin de la compréhension humaine, en s'imaginant qu'il est impénétrable, inconnaissable et ineffable. Ces deux erreurs, parfois conjuguées, viennent de ce qu'on n'a pas une idée adéquate de la substance. On risque alors, soit de la confondre avec ses modes, soit de la situer au-delà de ses attributs, considérés à tort comme des propriétés dont la source reste mystérieuse.

Dans la première partie de l'*Éthique*, ce sont les *scolies*, textes consacrés au commentaire polémique, qui exposent cette réfutation des erreurs sur Dieu. Le *scolie* de la *proposition 15* (III, pp. 36-39), par exemple, traite la question de savoir si la matière appartient à l'essence de Dieu.

Il est facile de dénoncer ceux qui, par pur anthropomorphisme, « forgent un Dieu composé comme un homme d'un corps et d'une âme ». On risque toutefois de commettre, au fond, la même erreur qu'eux si, par souci de préserver la dignité de Dieu, on nie au contraire qu'il soit corporel. Certes, Dieu n'a pas un corps d'une certaine longueur, largeur ou profondeur, car un tel corps n'est qu'un mode de l'étendue, et non une substance, une réalité indépendante. Mais Dieu est bien corporel au sens où l'étendue, c'est-à-dire la réalité substantielle des corps, constitue son essence. Cette thèse heurte la conception traditionnelle selon laquelle Dieu est un pur esprit, créant la matière hors de lui. Les partisans de cette conception soutiennent, comme le fait Descartes, que la matière, étant divisible et corruptible, est indigne de la majesté divine. Cet argument prouve seulement qu'ils confondent les modes matériels, c'est-à-dire les corps, effectivement divisibles et corruptibles, avec la substance matérielle, c'est-à-dire l'étendue, dont l'essence est intégralement et identiquement présente en chaque corps, et qui ne se laisse donc pas diviser.

Le *scolie* de la *proposition 17* (III, pp. 41-43) examine la question de la liberté de Dieu. Les hommes projettent communément sur Dieu leur illusion naturelle de liberté. Or le développement de ce préjugé implique une contradiction flagrante entre la tendance anthropomorphiste et une tendance opposée à détruire toute analogie entre Dieu et l'homme. Puisqu'un homme est libre, selon la conception courante, quand, choisissant entre plusieurs actions possibles, il n'accomplit pas certaines actions qu'il aurait pu aussi bien accomplir, on s'imagine que la liberté de

Dieu consiste également en ce qu'il ne crée pas tout ce qu'il aurait pu créer. On lui attribue donc, comme à l'homme, un entendement capable de concevoir les actions possibles, et une volonté capable de décider entre elles. Mais cette étroite analogie se retourne alors en son contraire, car l'entendement qu'on suppose à Dieu, étant un entendement créateur, doit être antérieur aux choses qu'il conçoit, et non postérieur à elles comme le nôtre, si bien que la façon dont Dieu conçoit les choses nous devient totalement incompréhensible.

On se trompe sur la **liberté** quand on l'oppose à la nécessité, et qu'on s'imagine que ce qui est fait librement est ce qui aurait pu ne pas être fait. Le contraire de la liberté, ce n'est pas la nécessité, c'est la contrainte, c'est-à-dire le fait de ne pas suivre sa propre nécessité et de subir une nécessité étrangère. Si Dieu est libre, pour Spinoza, ce n'est pas parce qu'il crée selon un décret arbitraire, c'est parce qu'étant la substance unique il n'existe et n'agit que selon sa propre nécessité ; ce n'est pas parce qu'il choisit entre plusieurs possibilités, c'est au contraire parce qu'il les réalise toutes. Produisant une infinité de choses selon les lois spécifiques d'une infinité d'attributs, Dieu n'est rien d'autre que la **nécessité** de la nature tout entière, que rien d'extérieur ne saurait contraindre (*prop. 17, III, p. 40*). Et si l'homme, qui subit naturellement la contrainte de nombreuses causes extérieures, peut malgré tout accéder à la vraie liberté, c'est seulement à la condition de s'identifier, par la connaissance adéquate, à la libre nécessité divine. Malheureusement, les hommes suivent généralement le chemin inverse, et cherchent plutôt à se rendre libres en s'opposant à l'ordre des choses. Lorsqu'ils

se croient le plus libres, c'est qu'ils le sont le moins : quand, tirillés par des passions contraires, ils flottent au gré des événements, incapables de maîtriser ce qu'ils font.

L'essence et l'existence des choses singulières

Dieu, substance absolument infinie, existe par lui-même. Il suffit de comprendre son essence pour savoir qu'il existe : « L'existence de Dieu et son essence sont une seule et même chose. (*prop. 20*, III, p. 45) » Une **chose singulière** quelconque, par exemple un corps d'une certaine structure, mode de l'attribut étendue, a bien une **essence** : on peut décrire et analyser sa structure particulière, former à son propos une idée vraie. D'un autre côté, ce corps a également une **existence** : il se constitue à un certain moment du temps, se maintient dans telles circonstances, confronté à tels obstacles, et se corrompt à une date précise. Il est clair que ce qui détermine la durée d'existence du corps n'est pas contenu dans l'idée vraie qu'on peut avoir de son essence propre. Cela vaut, affirme Spinoza, pour toutes les choses que Dieu produit en lui-même, car elles ne sont pas des substances qui pourraient, une fois créées, subsister par elles-mêmes hors de lui. La *proposition 24* énonce ainsi : « L'essence des choses produites par Dieu n'enveloppe pas l'existence. (III, p. 48) »

C'est donc de Dieu que vient l'apparition d'une chose singulière et le maintien de son existence. L'essence de cette chose, quant à elle, doit venir également de Dieu, car elle serait, sinon, une sorte de modèle que Dieu devrait consulter pour produire la chose, et rien n'est plus absurde

que cette idée. Par conséquent, « Dieu n'est pas seulement cause efficiente de l'existence, mais aussi de l'essence des choses » (*prop. 25, III, p. 49*). La structure d'un corps particulier est bien produite par Dieu, puisqu'elle est, pour l'éternité, un des modes possibles de l'attribut étendue, différent de tous les autres modes possibles : Dieu produit en lui tout ce qui est concevable. L'existence du même corps dans la durée est également produite par Dieu, mais d'une autre façon : indirectement, et conditionnellement. Dieu ne le fait exister, en effet, que par l'intermédiaire d'autres corps qui le déterminent, ces autres corps étant eux-mêmes déterminés par d'autres, et ainsi de suite à l'infini (*prop. 28, III, p. 50*).

Puisqu'une chose singulière est produite de deux façons par Dieu, à la fois dans son essence et dans son existence, on pourrait penser qu'elle est privée de consistance individuelle. En réalité, c'est exactement le contraire que soutient Spinoza. Le redoublement de la causalité divine, en séparant l'intériorité de l'essence et l'extériorité de l'existence, assure à chaque chose produite une véritable individualité. L'essence d'une chose matérielle, par exemple, vient directement de Dieu en tant que l'étendue est un de ses attributs. Elle ne dépend en rien des autres essences matérielles (des autres possibilités inscrites dans les lois de l'étendue), qui ne font que la délimiter, mais sans pouvoir agir sur elle. Puisque cette essence est concevable, elle implique un certain nombre de propriétés, nécessairement compatibles entre elles, mais incompatibles, à des degrés divers, avec les propriétés des autres essences. Enfin, puisqu'elle est l'objet d'une idée vraie, elle

est, comme toute vérité, immuable, indépendante du temps.

Lorsque la chose en question existe, c'est cette essence, dépendant de Dieu mais indépendante des autres essences, qui se réalise dans le temps : l'existence d'une chose, c'est « son » existence. Ce qui se déploie alors dans la durée, ce sont les propriétés de la chose, et rien que ses propriétés. Comme ces propriétés sont toutes compatibles entre elles, aucune n'implique la destruction de la chose : rien de ce qui existe ne tend par soi-même à disparaître. Dans toute chose singulière se manifeste ainsi, à l'état fragmentaire, la puissance éternelle de la substance unique et sans contrainte, sous la forme d'une pure affirmation de soi.

Certes, il s'agit d'une chose finie, si bien que les aléas de son existence, les limites de sa durée, ne dépendent pas d'elle-même, mais de ses rapports avec les autres choses, qui offrent des conditions favorables ou défavorables à son déploiement. C'est ici qu'intervient la deuxième forme de dépendance de la chose, produite par Dieu selon l'enchaînement infini des causes et des effets dans l'univers. Les choses existantes, à la différence des simples essences, sont déterminées à agir les unes sur les autres. Mais ces actions réciproques n'ont de sens qu'entre des réalités concurrentes, dont chacune tend à développer ses propres effets, et parce que ces effets, fondés sur des essences plus ou moins incompatibles entre elles, rendent les choses capables de s'affecter les unes les autres. Ainsi, contrairement à ce qu'on pourrait penser d'abord, la philosophie de Spinoza, en faisant de Dieu la seule et unique

cause de tout ce qui est concevable et de tout ce qui existe, ne transforme pas la variété des choses singulières qui nous entourent (ainsi que nous-mêmes) en un théâtre d'ombres qu'une connaissance lucide devrait dissiper. Dieu est la substance unique, et ce caractère unique se retrouve dans ses effets, qui sont d'authentiques individus.

Le parallélisme entre les attributs de Dieu

Alors que la première partie de l'*Éthique* traite de Dieu, substance constituée par une infinité d'attributs, la deuxième est consacrée à la déduction de l'âme humaine, et s'en tient pour l'essentiel aux deux seuls attributs que l'entendement humain peut concevoir : l'étendue et la pensée (*Éthique*, deuxième partie, *propositions 1 et 2*, III, pp. 71-72). C'est principalement le rapport de ces deux attributs qu'établit la *proposition 7* : « L'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses. (III, p. 75) »

En un sens, cette proposition ne fait qu'établir le principe de l'union des attributs en Dieu. Ce qui est « le même », entre l'attribut pensée et l'attribut étendue (ou un autre attribut), ce n'est pas le type de réalités que nous concevons selon l'un ou selon l'autre, car ces réalités sont hétérogènes. Ce n'est pas non plus le type d'enchaînement qui se réalise dans l'un ou dans l'autre, car ces enchaînements sont incomparables. C'est la puissance unique de Dieu, déployant simultanément ses effets dans des formes incommensurables. Pour désigner ce rapport particulier entre les attributs de Dieu, les commentateurs de Spinoza

ont coutume d'utiliser le mot **parallélisme**. Comme deux droites parallèles, en effet, deux attributs quelconques ne se confondent et ne se ressemblent en aucun point, mais restent indissolublement liés l'un à l'autre par l'unique impulsion que leur donne la causalité divine.

Lorsqu'un de ces deux attributs est la pensée, le parallélisme prend une importance particulière. La pensée est le seul attribut dans lequel les réalités qui s'enchaînent sont des idées. Or une **idée** est par nature idée « de » quelque chose, et généralement idée d'une **chose**, c'est-à-dire d'une réalité dont l'essence relève d'un autre attribut que la pensée. En affirmant, conformément à sa conception de Dieu, que l'ordre des idées est le même que l'ordre des choses, Spinoza assure donc le fondement de sa théorie de la connaissance. Le parallélisme garantit, en effet, la correspondance parfaite entre les idées, considérées selon les lois spécifiques de leur connexion, et leurs objets.

Si une idée est toujours idée de quelque chose, son objet n'est pas toujours une « chose » relevant d'un autre attribut. L'idée d'une chose quelconque est à son tour l'objet d'une idée, et ainsi de suite à l'infini. L'attribut pensée présente ainsi la particularité de réfléchir en lui-même le parallélisme universel. Entre une idée quelconque et l'idée de cette idée, il y a la même identité qu'entre l'idée et la chose : identité d'ordre et de connexion de deux modes produits par une puissance unique, selon une causalité unique. Mais il n'y a pas la même distinction, puisque l'idée et « l'idée de l'idée » (ainsi que la nomme Spinoza) sont d'essence identique, relevant toutes deux du même attribut. L'idée de l'idée conçoit l'idée, indépendamment

de son rapport à un objet, dans son essence propre, comme un mode de la pensée. Elle n'est rien d'autre, écrit Spinoza, que « la forme de l'idée » (*scolie de la proposition 21, III, p. 99*).

On comprend alors pourquoi il n'est pas nécessaire, afin de savoir si nos idées sont vraies, de chercher un critère extérieur. À toute idée vraie doit correspondre une idée de cette idée, conscience indubitable de sa vérité. Dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, Spinoza caractérise ainsi la seule véritable méthode pour chercher la vérité, méthode que l'*Éthique* met en œuvre dans la déduction de Dieu, et qui se trouve donc justifiée par sa propre application : « La méthode n'est pas autre chose que la connaissance réflexive ou l'idée de l'idée ; et, n'y ayant pas d'idée d'une idée, si l'idée n'est donnée d'abord, il n'y aura donc point de méthode si une idée n'est donnée d'abord. La bonne méthode est donc celle qui montre comment l'esprit doit être dirigé selon la norme de l'idée vraie donnée. (I, p. 192) »

Les idées et les choses (matérielles, par exemple) sont des « choses » au sens large du terme, c'est-à-dire des effets de la puissance infinie de Dieu. Tout ce que Dieu produit est concevable, possède une essence impliquant un certain nombre de propriétés individuelles, et réalise ces propriétés en existant. Toute chose au sens large est donc également une cause produisant des effets particuliers. C'est un fragment de la causalité divine unique, par laquelle substance pensante et substance étendue forment une seule et même substance. Spinoza peut donc écrire qu'« un mode de l'étendue et l'idée de ce mode, c'est une

seule et même chose, mais exprimée en deux manières » (*scolie* de la *proposition* 7, III, p. 76).

Le corps humain et l'âme humaine

L'être humain n'est pas une substance (*Éthique*, deuxième partie, *proposition* 10, III, p. 79). Le corps humain et l'âme humaine sont des modes de la substance unique, le premier relevant de l'attribut étendue, la seconde de l'attribut pensée. Ce sont des effets de la puissance infinie de Dieu, unis entre eux parce que cette puissance est unique. Autrement dit, l'âme **humaine** est l'idée du **corps humain**, le corps humain est l'objet de l'âme humaine : « L'objet de l'idée constituant l'âme humaine est le corps, c'est-à-dire un certain mode de l'étendue existant en acte, et n'est rien d'autre. (*prop.* 13, III, p. 83) » Ce qu'on appelle généralement « l'union de l'âme et du corps » est pour Spinoza un cas particulier du parallélisme entre l'ordre et la connexion des choses et l'ordre et la connexion des idées.

C'est une conception originale de l'union de l'âme et du corps, et surtout une solution élégante au paradoxe que suscitent manifestement ces deux réalités, qui se présentent à la fois comme indissolublement unies et absolument distinctes. La voie suivie par Spinoza permet de dissiper le paradoxe sans faire la moindre concession, ni du côté de la distinction ni du côté de l'union. La distinction entre le corps et l'âme est absolue : ce sont deux réalités incommensurables et même incommunicables, relevant de deux ordres autonomes ; jamais le corps ne peut agir sur l'âme,

ni l'âme sur le corps ; jamais un fait psychique ne doit être considéré comme produit par un fait corporel, ni réciproquement. Mais cela n'empêche pas l'union d'être indissoluble. Ce qui se déploie selon les lois physiques dans le corps est « le même » que ce qui se déploie selon des lois psychiques dans l'âme. Corps et âme sont donc « une seule et même chose, mais exprimée en deux manières », et cette chose unique est l'être humain lui-même, dont l'unité individuelle est ainsi garantie d'une façon claire (sans recourir à la notion obscure d'une fusion, d'un mélange de deux substances) et satisfaisante (sans s'en tenir à la notion d'un assemblage entre des parties qui resteraient extérieures).

L'âme humaine n'est pas une substance dont la propriété serait d'« avoir » des idées. Elle « est » elle-même une idée, l'idée du corps. Puisque toute idée est une connaissance (adéquate ou inadéquate), l'âme humaine n'est rien d'autre que connaissance. La connaissance n'est pas une de ses activités, ni même son activité la plus noble ; elle constitue intégralement sa nature. Et puisque l'âme humaine est l'homme tout entier, exprimé selon un certain attribut, et non une partie de l'homme, on peut en conclure que l'homme n'est rien d'autre que connaissance, que son sort tient seulement à ce qu'il connaît, et à la façon dont il le connaît : bien ou mal, adéquatement ou inadéquatement.

On pourrait objecter que l'âme humaine ne se réduit pas à une idée, mais en forme un grand nombre, et qu'elle ne connaît pas seulement le corps qui lui est lié, mais bien d'autres choses encore. À cette objection, Spinoza répond

que le corps humain, comme n'importe quel mode de Dieu, tend à déployer ses effets dans le temps, agit sur les choses environnantes, et subit les effets favorables, défavorables ou indifférents de ces choses. Puisque l'âme perçoit tout ce qui arrive dans le corps qui est son objet (*prop. 12, III, p. 82*), elle perçoit tout ce qui affecte le corps dans les relations concurrentielles qu'il entretient perpétuellement avec son environnement (*prop. 14, III, p. 91*). De cette façon, sans cesser d'avoir pour seul objet le corps qui lui est uni, l'âme humaine peut avoir une multitude d'idées et être ouverte à l'univers tout entier.

Mais les conditions de cette ouverture semblent rendre notre connaissance nécessairement inadéquate. Puisque l'âme est vouée à ne percevoir les choses que par les affections du corps qui lui est uni, ses idées doivent impliquer à la fois, de façon mélangée, la nature de ce corps et celle des corps extérieurs (*prop. 16, III, p. 92*). La limite que lui impose son union à un corps déterminé ne lui permet pas d'avoir des idées adéquates des choses extérieures (*prop. 25, p. 101*), tandis qu'en retour le nombre trop limité des affections qu'il lui est donné de percevoir l'empêche de connaître intégralement les possibilités du corps dont elle est l'idée, et la prive ainsi d'une connaissance adéquate du corps humain lui-même (*prop. 27, p. 103*). Et comme elle n'est rien d'autre que connaissance du corps, le caractère inadéquat de cette connaissance signifie que l'âme humaine est inadéquate à sa propre nature : la conscience qu'elle prend de soi, c'est-à-dire l'idée de l'idée, doit donc lui interdire également de savoir ce qu'elle est réellement (*prop. 29, p. 104*).

Comment comprendre alors la possibilité, pour l'homme, d'une connaissance adéquate? Dieu étant l'unique substance, les idées que nous attribuons communément à un homme représentent une partie des idées que Dieu possède, et qui correspondent strictement, dans son entendement infini, à l'ordre universel des choses. Lorsque l'idée qu'un homme a d'une chose implique à la fois la nature de son corps et la nature de la chose, cette idée est inadéquate, simple fragment de l'idée complète que Dieu seul possède, car il est infini et ne se limite donc pas à constituer l'âme de cet homme. Pour qu'une idée humaine soit adéquate, complète, il faut qu'elle soit équivalente ou identique à l'idée que Dieu possède.

La présence, dans l'âme, d'idées qui ne sont que des fragments des idées formées dans l'entendement infini de Dieu, explique l'existence d'une connaissance humaine du premier genre. On comprend que cette connaissance se constitue en suivant l'ordre des affections du corps (l'expérience vague), et qu'elle soit foncièrement incapable de se corriger elle-même, car il faudrait pour cela supprimer la distance entre un entendement infini et une âme bornée à la perception de ce qui touche à un seul mode de l'étendue. Il n'est pas impossible, toutefois, d'accéder, à partir des affections du corps et des idées confuses qu'elles suscitent, à certaines propriétés communes entre le corps humain et les corps extérieurs (*prop. 39, III, pp. 111-112*). Puisque ce qui est commun se trouve pareillement dans la partie et dans le tout, les notions communes ne sont pas concernées par la différence entre l'entendement infini et l'entendement fini. La connaissance humaine du deuxième genre est donc adéquate, car elle est équivalente à la

connaissance divine : lorsqu'il connaît par notions communes, l'homme ne connaît pas « comme » Dieu connaît, mais il connaît « aussi bien » que Dieu.

Il y a, en outre, une idée que Dieu a « en tant seulement qu'il constitue la nature de l'âme humaine », et c'est précisément l'idée de l'âme elle-même, à savoir l'essence de l'âme, comprise comme un mode de l'attribut pensée, produit par Dieu indépendamment de tout autre mode. En se connaissant elle-même selon l'ordre géométrique des deux premières parties de *l'Éthique*, l'âme se connaît « comme » Dieu la connaît, et atteint ainsi le troisième genre de la connaissance humaine. La science intuitive justifie la démarche suivie dans *l'Éthique*, et cette démarche justifie en retour la science intuitive.

Adéquate ou inadéquate, la connaissance humaine, autrement dit l'âme humaine, n'a d'autre objet que ce qui affecte le corps humain. Le prochain chapitre de cet ouvrage sera consacré aux idées inadéquates que les hommes ont de ces affections, c'est-à-dire à leurs passions.

- En ce qui concerne la conception de Dieu comme substance unique, traitée au § 1 de ce chapitre, il peut être intéressant de confronter la première partie de *l'Éthique* avec certains textes antérieurs, en particulier ce que Spinoza écrit dans le *Court traité sur Dieu, l'homme et la santé de son âme*. Dans la première partie de cet ouvrage, Spinoza traite de l'existence de Dieu (*chap. 1, I, pp. 44-48*), de son essence (*chap. 2, I, pp. 49-64*), de sa causalité (*chap. 3,1, pp. 65-66*), et fait la distinction entre nature naturante et nature naturée (*chap. 8 et 9,1, pp. 80-82*).

L'*appendice* du *Court traité* présente en outre une première tentative de déduction géométrique de Dieu (I, pp. 159-162).

Indications de lecture

- La réfutation des préjugés sur Dieu (§ 2) peut être éclairée par certains passages de la correspondance de Spinoza. Ainsi, la *Lettre 12 à Louis Meyer* (d'avril 1663) approfondit les raisons pour lesquelles la matière n'est pas indigne de Dieu, car elle est, en tant que substance, indivisible (IV, pp. 156-162). La *Lettre 58 à Schuller* redresse l'erreur commune sur la liberté divine et la liberté humaine (IV, pp. 303-306).

- Le parallélisme entre choses, idées et idées de ces idées (§ 4) est exposé par Spinoza dès le *Traité de la réforme de l'entendement* (I, pp. 189-195).

Chapitre 3 : La servitude passionnelle

Ce chapitre commente la troisième partie de l'*Éthique* (§ 1 à 4), ainsi que la première moitié de sa quatrième partie (§ 5 et 6). Son objectif est, d'abord, d'expliquer les passions (§ 3 et 4), en les rapportant à leur noyau, le désir (§ 2), forme humaine du principe universel de la persévérance (§ 1), puis d'analyser, relativement à la servitude humaine, l'opposition entre le moralisme (§ 5) et l'éthique proprement dite (§ 6).

« Persévérer dans son être »

La troisième partie de l'*Éthique* a pour titre : *De la nature et de l'origine des affections*. Dans ce titre, le mot **affection** traduit le latin *affectas*, par lequel Spinoza désigne, non pas tout ce qui affecte le corps humain (ce qu'il nomme en latin *affectio*), mais seulement ce qui, en l'affectant, favorise ou défavorise la puissance d'agir de ce corps, l'aide ou l'empêche de réaliser, dans l'existence, les propriétés impliquées par son essence (*Éthique*, troisième partie, *définition 3*, III, p. 135). Ainsi défini, le mot *affectus* peut également, en vertu du parallélisme, désigner du côté de l'âme l'idée de cet accroissement ou de cette diminution de la puissance d'agir.

Si une chose singulière peut ainsi être affectée spécialement par ce qui contribue ou nuit à son accomplissement, c'est bien parce que cet accomplissement l'intéresse. La *proposition 6* de la troisième partie établit en effet que « chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être » (III, p. 142). Exister, pour une chose, c'est réaliser ses propriétés, toutes ses propriétés, et uniquement les siennes. Aucune des propriétés d'une chose ne peut être contraire à son existence, aucune ne peut impliquer sa destruction. Les mots par lesquels nous exprimons parfois une sorte de tendance interne à la destruction (par exemple « fragilité », ou « mortalité ») sont des mots sans rigueur. Il n'y a de destruction que par une cause extérieure (*prop. 4*, III, p. 142) ; il n'y a de faiblesse que relativement à une force plus grande. Rien ne naît pour mourir, mais seulement pour vivre ; rien ne meurt qu'en étant vaincu par la force des autres choses. Non seulement il n'est pas loisible à une chose de refuser l'existence, mais il lui est même impossible d'amoindrir, si peu que ce soit, sa puissance d'être, qui doit toujours se trouver à son maximum, compte tenu de ce que permet la pression des autres choses. Car cette puissance n'est qu'une partie de la puissance causale de Dieu ; or « une chose qui est déterminée par Dieu à produire quelque effet ne peut se rendre elle-même indéterminée » (première partie, *proposition 27*, III, p. 50).

Par conséquent, tout ce qui est persévère. Ce n'est pas grâce à sa persévérance qu'une chose parvient à être, comme si la persévérance était un simple moyen, différent de l'être dans lequel la chose persévère. C'est au contraire parce que la chose est ce qu'elle est, pleinement, sans

l'ombre d'une négation, qu'elle persévère. Elle ne persévère pas seulement « dans l'être », mais bien dans « son » être, dans la plénitude de son individualité. On ne saurait identifier la persévérance dont parle Spinoza avec un « instinct de conservation » qui n'en est que la forme la plus basse.

Puisque c'est dans « son » être que toute chose tend à persévérer, aucune n'a à devenir une autre. La persévérance, qui l'empêche d'être « moins » que ce qu'elle peut être, lui interdit également d'être « davantage ». Comme l'écrit Spinoza dans la *préface* de la quatrième partie de *l'Éthique*, « un cheval, par exemple, est détruit aussi bien s'il se mue en homme que s'il se mue en insecte » (III, p. 219). Les normes, les modèles imposés de l'extérieur, sont aussi illégitimes pour juger les choses singulières qu'ils le sont pour juger Dieu. Tout ce qui est, est divin, si bien que la seule perfection, pour un individu, est d'être soi-même, rien de plus, rien de moins.

Comme il y a dans le monde une multitude de choses, on ne doit pas dire seulement que chacune persévère dans son être, mais qu'elle **s'efforce** de persévérer dans son être. Sa persévérance, en effet, est affectée, et souvent contrariée, par la persévérance des autres choses. Prise dans la concurrence universelle des modes de Dieu, elle tend à exister comme si elle était seule, sans jamais y parvenir pleinement : cette perfection suprême est réservée à Dieu, substance unique. Lorsque la puissance d'agir d'une chose singulière diminue, parce que d'autres puissances la contrarient, cette chose n'en persévère pas moins dans son être, tant qu'elle n'est pas détruite. Mais sa persévérance

dépend alors moins d'elle-même, et davantage des autres choses. Si, au contraire, sa puissance augmente, c'est que la chose en question se rapproche de cet état de perfection interne où elle existerait et agirait par la seule nécessité de sa nature.

Ainsi, alors que la philosophie de Spinoza récuse toutes les évaluations par lesquelles la réalité serait jugée « bonne » ou « mauvaise » selon qu'elle se rapproche ou s'éloigne d'un modèle extérieur, d'un idéal transcendant, elle autorise un autre type d'évaluation, permettant de juger une chose par rapport à elle-même, relativement à cette norme immanente que représente, pour tout ce qui est, le fait de persévérer dans son être. Grâce à cette notion de persévérance, la théorie de Dieu et de l'homme, exposée dans les deux premières parties de l'*Éthique*, peut fonder une théorie de la vie humaine heureuse et accomplie, c'est-à-dire précisément une **éthique**.

Le désir

Comme toute chose singulière, l'âme humaine s'efforce, parallèlement au corps humain, de persévérer dans son être. C'est ce que Spinoza énonce dans la *proposition 9* de la troisième partie de l'*Éthique* (III, p. 144). Puisque l'effort par lequel une chose persévère dans son être n'est rien d'autre que cette chose même, affirmant son essence, le *scolie* de cette proposition établit l'identité entre des termes que les philosophes ont coutume de distinguer, parce qu'ils les considèrent à tort comme des facultés partielles et différentes de l'homme. Ainsi, le mot

« volonté » ne désigne pas autre chose, selon Spinoza, que cet effort, rapporté à l'âme seule ; le mot « appétit » exprime également cet effort, mais rapporté à la fois à l'âme et au corps, si bien qu'on peut dire que l'appétit est « l'essence même de l'homme » (p. 145) ; quant au mot **désir**, il dénote le même effort, mais en tant que l'homme en a conscience.

Un homme qui désire est donc un homme qui prend conscience de son affirmation de soi. Son désir n'est pas d'abord un désir d'« avoir », comme s'il s'expliquait par un manque initial qu'il faudrait combler, mais bien un désir d'« être », issu au contraire d'une plénitude initiale. Certes, cet homme est porté par son désir vers des objets désirables, mais seulement parce que ces objets favorisent son effort pour persévérer dans son être. On doit donc exprimer le désir d'un homme au singulier : chaque homme n'a jamais, en toutes circonstances, qu'un seul et unique désir d'être soi, qui lui rend désirables une multitude d'objets. Ce serait différent s'il lui fallait, pour pouvoir désirer, reconnaître d'abord le caractère désirable des objets : il y aurait alors en lui autant de désirs différents qu'il y a d'objets de désir différents. Mais alors on ne pourrait pas dire que cet homme s'efforce de persévérer dans son être : il faudrait dire au contraire qu'il s'efforce de devenir autre que ce qu'il est, en se procurant les choses désirables qui lui manquent d'abord. On voit que les principes de Spinoza le conduisent à exclure sans appel du désir humain (ainsi que de la volonté humaine, ou de l'appétit humain) toute idée de finalité, de mouvement vers un bien extérieur et objectif.

Le désir humain est donc de l'ordre de la pulsion, et non de l'attraction. Il ne s'agit pas pour autant d'une pulsion ténébreuse qui serait inaccessible par nature à la réflexion ou à la raison. L'âme, ne l'oublions pas, n'est rien d'autre que connaissance. Son effort consiste donc à persévérer dans la connaissance, et son désir, en même temps qu'il est désir d'être, est désir de connaître. Or la connaissance humaine peut être adéquate ou inadéquate. La plupart des hommes, ne percevant de leur désir que la lumière qu'il projette sur les objets désirables, accordent spontanément une importance démesurée à ces objets. Tout les incite à croire que c'est dans la valeur des choses désirées que se trouve l'explication des désirs, et à penser que le désir lui-même correspond en eux à un manque premier, une insuffisance foncière, ce qui ne les dispose pas à reconnaître en lui une parcelle de la perfection divine. La connaissance inadéquate du désir renverse ainsi complètement la vérité. C'est par elle que s'introduit dans la pensée humaine cette idée de finalité que le développement ultérieur des préjugés poussera jusqu'à l'absurde.

Comme l'âme n'est rien d'autre que connaissance, elle persévère d'autant mieux dans son être qu'elle connaît mieux, c'est-à-dire adéquatement : car alors sa persévérance dépend surtout d'elle-même, et moins des autres choses. En revanche, la connaissance inadéquate représente pour l'âme une façon inférieure de persévérer dans son être, puisque cette connaissance ne se constitue qu'au gré des objets rencontrés. Lorsqu'un homme méconnaît la nature de son désir, en le rapportant à la valeur prétendue des objets désirés, au lieu de le rapporter à la puissance de Dieu en lui, l'effort par lequel il persévère dans son être

prend donc cette forme passive, dépendante, qui le qualifie comme inférieur. Cela vaut également pour le désir lui-même, puisqu'il n'est finalement rien d'autre que cet effort de persévérance.

Il doit alors en être de même pour les affections, qui se greffent toutes sur le désir, puisqu'elles nous font éprouver ce qui favorise ou contrarie notre effort. On doit retrouver en elles l'opposition entre l'activité et la passivité, liée au caractère adéquat ou inadéquat de la connaissance que nous en prenons. Toutes nos affections doivent être, ou bien des actions, ou bien des passions.

Les passions

Considérons, parmi les affections humaines, celles qu'on appelle communément des passions, par exemple **l'amour**. « L'amour, écrit Spinoza, n'est rien d'autre qu'une joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure, (*scolie de la proposition 13, III, p. 148*) » Cette définition est remarquable : négligeant la relation entre l'amant et l'être aimé, sur laquelle insistent au contraire les définitions courantes, elle situe la dimension essentielle de l'amour dans la joie qu'éprouve celui qui aime, n'accordant à la cause extérieure de cette joie (à savoir l'être aimé) qu'une fonction d'accompagnement. Or la **joie** elle-même doit être définie, selon Spinoza, comme « le passage de l'homme d'une moindre à une plus grande perfection » (*III, p. 197*) : c'est l'affection qui correspond, dans l'âme, à l'accroissement de la puissance d'agir du corps. Ainsi, le désir explique la joie, qui à son tour ex-

plique l'amour : s'efforçant de persévérer dans son être, chacun se réjouit de voir cet effort favorisé, et aime en conséquence ce qui le favorise. Cet ordre de dérivation est impératif : quand un homme s'imagine, à l'inverse, qu'il désire « parce » qu'il aime et « pour » atteindre le contentement que lui promet la valeur de l'objet aimé, cet homme succombe à l'illusion de la finalité et ignore l'effort qui constitue son essence. L'affirmation de soi est le noyau dur de toutes les affections.

S'il en est ainsi, rien, dans les définitions proposées par Spinoza, n'indique que la joie et l'amour soient des « passions » au sens propre du terme (du latin *pati, passum* : « pâtir », « supporter », « souffrir »), c'est-à-dire des formes de passivité, de dépendance. Rapportées à la pure affirmation de soi, il semble au contraire que ces affections soient plus proprement nommées des **actions**. Et de fait, l'âme humaine éprouve, nous dit Spinoza, une joie active quand s'accomplit son unique désir, qui est de connaître. Comprenant par exemple qu'elle est un mode de l'attribut pensée, dont l'essence est produite directement par Dieu, elle se connaît comme Dieu la connaît, c'est-à-dire adéquatement : alors, « elle se conçoit elle-même et conçoit sa puissance d'agir, elle est joyeuse » (*démonstration de la prop. 58, III, p. 194*) car elle passe bien à une perfection plus grande.

Mais la connaissance humaine est généralement inadéquate. L'homme étant une partie de la nature, ce qui l'affecte ne peut être perçu clairement que par une perception de toutes les autres parties, dans une connaissance complète que seul Dieu possède. Lorsque la puissance

d'agir de l'homme s'accroît, ce progrès n'est pas dû, le plus souvent, à l'épanouissement interne de sa connaissance, mais à un concours favorable de circonstances extérieures qui lui échappent. Il se trouve qu'à certains moments l'ordre des choses matérielles facilite la vie du corps. À cette heureuse rencontre correspond, dans l'âme, le sentiment d'un perfectionnement auquel elle ne contribue en rien. Alors apparaît bien une joie passive, c'est-à-dire une joie aliénée, totalement suspendue à une faveur mystérieuse des choses, et incitant l'homme à espérer le maintien de cette faveur.

Cette aliénation de la joie, qui fait d'elle une **passion** à proprement parler, se prolonge et se renforce en suivant la dérivation nécessaire de la joie vers l'amour. Puisque l'amour est toujours essentiellement une joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure, l'intérêt de l'homme qui aime passionnément doit se concentrer sur cette cause extérieure dont lui semble dépendre la joie purement passive qu'il éprouve. Le tableau classique de l'amour-passion, et de l'extrême dépendance dans laquelle il nous plonge, trouve ici son explication, ainsi d'ailleurs que le jugement souvent négatif qu'on porte sur l'irrationalité de l'amour. Car il est évidemment impossible d'assigner une « cause extérieure » à la joie éprouvée quand on cherche cette cause comme une qualité particulière de l'objet aimé, alors que cet objet n'a d'autre privilège que d'être l'élément le plus proche d'un ordre universel, qui convient, sans qu'on sache pourquoi. Depuis qu'on écrit sur l'amour, on n'a jamais pu déterminer pour quelle raison on aime : ce n'est pas que la réponse soit difficile, c'est que la question est mal posée.

Les hommes naturellement ennemis les uns des autres

Il convient de bien déterminer en quoi les actions et les passions sont identiques, et en quoi elles sont différentes. Elles sont identiques parce qu'elles sont, les unes comme les autres, des affections. Leur noyau dur est toujours l'affirmation de soi, l'effort pour persévérer dans son être. Elles obéissent indifféremment aux mêmes lois, en particulier la loi de dérivation de la joie à partir du désir, et de l'amour à partir de la joie. Cette identité est la clef de toute l'éthique de Spinoza. Si l'homme doit vaincre ses passions, ce n'est certainement pas en s'arrachant au déterminisme inflexible qui les régit. S'il faut, par exemple, surmonter la passion amoureuse pour atteindre la sagesse, ce n'est pas par un anéantissement de l'amour, mais par une conversion de sa forme passive, aliénée, en une forme active. Le sage, comme l'insensé, aime quand il doit aimer, mais il aime autrement ; il aime mieux.

Actions et passions ne diffèrent, selon Spinoza, que par les idées, adéquates ou inadéquates, qu'en prend l'âme. Cette différence n'est toutefois pas sans conséquence sur le contenu affectif lui-même. Lorsque l'âme est active, en effet, elle ne trouve rien en elle qui vienne contrarier sa puissance propre d'agir, c'est-à-dire de connaître : ce serait incompatible avec le principe de la persévérance. Elle ne peut alors que se réjouir, et aimer ce qui la réjouit (*prop. 59, III, p. 194*). Lorsqu'elle est passive, l'enchaînement de ses idées ne correspond pas à l'ordre de la production divine, mais à un aspect très fragmentaire de cet ordre : la succession apparemment chaotique des

événements qui touchent de près un corps particulier. Ces événements pouvant être favorables ou défavorables sans qu'on comprenne pourquoi, l'âme se réjouit de voir le corps favorisé, mais elle s'attriste également de le sentir contrarié (*prop. 11 et scolie*, III, pp. 145-147) ; elle aime ce qui convient au corps, mais elle prend également en haine ce qui lui nuit (*prop. 13 et scolie*, III, p. 148). Ainsi, l'univers des passions comporte une dualité du positif et du négatif qu'on ne retrouve pas du côté des affections actives. Quand le désir humain est aliéné, il n'engendre pas seulement la joie et l'amour, mais aussi la **tristesse** (« passage d'une plus grande à une moindre perfection ») et la **haine** (« tristesse qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure »).

Passions positives et passions négatives se développent dans l'âme humaine selon les mêmes lois. Il nous est, par exemple, aussi nécessaire d'étendre notre haine à tout ce qui rappelle ce que nous détestons, que de transférer notre amour sur tout ce qui ressemble à l'être aimé. Dans ce mélange, les passions joyeuses sont contaminées par les passions tristes, au point de perdre ce qui peut faire leur valeur, c'est-à-dire leur parenté avec les affections actives. C'est ce qu'illustre, vers la fin de la troisième partie de *l'Éthique*, le *scolie* de la *proposition 55* (III, pp. 188-189). Spinoza entreprend d'y montrer que « les hommes sont de nature enclins à la haine et à l'envie ». Or il le montre, curieusement, en partant d'une passion apparemment tout à fait positive, la joie qui naît en tout homme de la considération de soi-même. Cette joie, nous le savons, peut être active, quand elle vient de la conscience que prend l'âme de son pouvoir de connaître. Mais il s'agit ici

d'une forme aliénée de la jouissance de soi, à savoir l'amour-propre, qui incite les hommes à se réjouir d'eux-mêmes en se comparant à autrui. Cette aliénation pervertit le motif même de leur joie. Puisque leur connaissance d'eux-mêmes est inadéquate, ils conçoivent ce qui est commun entre eux comme une sorte d'idée générale qui gomme les différences individuelles ; ils ne savent pas que leur véritable communauté, la raison, est en même temps ce qui permet à chaque individu de s'accomplir lui-même. Chacun croit alors trouver ce qui lui est propre dans ce qui le différencie de façon visible de cette humanité générale et banale, et considère que ce qui admirable en lui est seulement ce qu'il peut nier chez les autres. Ne pouvant s'affirmer eux-mêmes sans être reconnus supérieurs, les hommes sont saisis de tristesse chaque fois qu'autrui présente une qualité qu'ils n'ont pas, ce qui ne saurait manquer, puisque la comparaison se fait sur une multitude de propriétés accidentelles, voire insignifiantes. La haine et l'envie envahissent alors l'humanité, dans une lutte perpétuelle pour le prestige. Ce conflit généralisé est la situation naturelle des hommes, puisqu'il résulte des lois des passions, qui sont des lois de la nature (naturelle), les lois mêmes qui régissent la production par Dieu d'une infinité de modes concurrents.

La critique du moralisme

Bien que la troisième partie de l'*Éthique* s'intitule *De la nature et de l'origine des affections*, il y est surtout question des affections aliénées, c'est-à-dire des passions. Dans la *préface* de cette troisième partie, Spinoza annonce

son intention d'expliquer les passions « à la manière des géomètres », au lieu d'adopter à leur égard un ton moralisateur, de les railler comme des absurdités, ou de se lamenter à leur propos comme s'il s'agissait de vices (III, pp. 133-134). Rien de vicieux ne vient de Dieu, dont la perfection consiste à produire tout ce qui est possible, sans se conformer, pour sa création, à un modèle de bienséance. Lorsque les hommes sont entraînés par la haine et l'envie à des violences qui nous scandalisent, nous ne devons donc pas penser que leur comportement offusque Dieu et qu'ils font tache dans la nature : tout ce qu'ils font résulte au contraire des lois de la production divine. La réprobation moralisatrice des passions vient de la croyance fautive selon laquelle l'homme serait dans la nature « comme un empire dans un empire ». Mais les hommes aliénés ne transgressent pas l'ordre naturel, et les sages ne le transcendent pas. Ceux qui connaissent adéquatement agissent selon les seules lois de leur nature, qui fait partie de la nature universelle. Ceux qui connaissent inadéquatement pâtissent selon les lois de cette nature universelle.

Le moralisme repose sur deux idées, qui sont les idées majeures de la pensée inadéquate : en vertu de l'idée de finalité, il compare la réalité à un modèle transcendant, ce qui lui permet de la juger vicieuse ou déviante ; en vertu de l'idée de liberté, il estime que tout homme, disposant d'un pouvoir absolu sur ses actes, mérite d'être blâmé s'il est impuissant à surmonter ses passions. Comme la pensée inadéquate est précisément ce qui constitue l'aliénation passionnelle, le moralisme contribue au développement des passions qu'il croit combattre. Qui plus est, il contribue particulièrement au développement des pas-

sions tristes, négatives, en exacerbant leurs effets. Lorsque l'humanité est déjà tiraillée par la haine et l'envie, le moralisme vient imputer cette haine à la méchanceté humaine, au lieu d'en comprendre géométriquement la nécessité. Il redouble par conséquent la haine que chacun éprouve à l'égard des autres, considérés maintenant comme méchants ; il y ajoute la haine que chacun peut avoir contre soi, à se croire méchant. Si la haine doit être vaincue, ce n'est certainement pas par la haine, mais par l'amour, comme l'indiquent les *propositions 43 et 44* de la troisième partie (III, p. 177). Et si l'envie doit être vaincue, ce n'est certainement pas par l'éducation morale que les parents imposent généralement à leurs enfants, et qui consiste à les exciter à la vertu « par le seul aiguillon de l'honneur et de l'envie » (IV, p. 189).

La tristesse et la haine peuvent être abolies lorsque la réalité, adéquatément connue, se montre telle qu'elle est, sans rien de négatif. Il n'y a pas de mal, sinon dans la pensée du mal, c'est-à-dire dans la pensée incomplète, inadéquate. Il n'y a pas de méchanceté, sinon dans le fait de croire à la méchanceté, c'est-à-dire dans la méconnaissance de l'homme. Le moralisme est donc le véritable adversaire de ce que Spinoza appelle « éthique ».

Si les hommes, dans leur majorité, se trompent en ne reconnaissant pas comme un bien propre à chacun ce qui est commun à l'humanité, le miroir du moralisme réfléchit cette erreur sous une forme inversée, en ne reconnaissant pas les plus hautes possibilités de l'humanité dans la recherche, par chacun, de ce qui lui est utile. Les moralistes n'ont pas de mots assez durs pour fustiger l'égoïsme indi-

viduel, dans lequel ils voient le principal obstacle sur la route de la vertu : comme si, pour être vertueux, un homme devait limiter ses possibilités, exercer à son égard une méfiance et une brimade perpétuelles, bref, se nier lui-même et se vouer à l'impuissance. En réalité, l'absence de vertu ne se caractérise pas, selon Spinoza, par un égoïsme véritable, mais par un égoïsme tronqué, mutilé, encore insuffisant. Dès le commencement de la quatrième partie de *l'Éthique*, Spinoza identifie la **vertu** et la puissance, c'est-à-dire, pour un homme quelconque, le pouvoir qu'il a « de faire certaines choses se pouvant connaître par les seules lois de sa nature » (*déf. 8*, III, p. 221). Chacun est d'autant plus vertueux qu'il fait ce qui résulte de son essence, et par conséquent s'efforce seulement de conserver son être (*prop. 20*, III, p. 238), sans avoir d'autre but que cette conservation (*prop. 25*, III, p. 241). Mais cela n'est possible qu'à celui qui agit en suivant des idées adéquates, c'est-à-dire guidé par la raison (*prop. 26*, III, p. 242). Cet homme, qui ne cherche qu'à persévérer dans son être, doit donc chercher uniquement à connaître, puisque telle est exclusivement l'essence de son âme (*prop. 27*, III, p. 242). Et ce qui accomplit l'effort de l'âme pour connaître ne peut être que la connaissance de Dieu, cause de tout ce qui est. Il est ainsi démontré que : « le bien suprême de l'âme est la connaissance de Dieu et la suprême vertu de l'âme de connaître Dieu » (*prop. 28*, III, p. 243). Que la vertu soit de connaître Dieu, les moralistes le disent depuis toujours, mais ils se trompent sur ce que cela signifie. Partant du préjugé de la méchanceté humaine, ils y voient le résultat d'une nécessaire mortification, au lieu

d'y reconnaître la plénitude de l'égoïsme ayant développé toutes ses possibilités.

Le problème de l'éthique

La quatrième partie de l'*Éthique* a pour titre *De la servitude de l'homme ou des forces des affections*. Le mot **servitude** ne désigne pas exactement ici l'aliénation passionnelle qui nous asservit à l'ordre universel des choses : cette aliénation est déjà traitée dans la troisième partie. Il désigne plus précisément l'impuissance de l'homme à réduire cette aliénation passionnelle en suivant les commandements de sa raison. Deux citations, faites par Spinoza dans le *scolie* de la *proposition 17* (III, p. 235) peuvent nous aider à prendre la mesure de ce qu'il entend par servitude humaine. La première vient d'Ovide : « Je vois le meilleur et je l'approuve, je fais le pire ». Selon cette citation, la connaissance du bien est privée de force face à une puissance qui nous entraîne en sens contraire. La seconde citation vient de la *Bible*, du livre de l'*Ecclésiaste* : « Qui accroît sa science accroît sa douleur ». Dans cette citation, la connaissance n'est pas seulement présentée comme stérile, inutile, mais également comme nocive pour l'homme. Dans la mesure où le projet qui anime toute la philosophie de Spinoza est celui d'une libération par la connaissance, et seulement par la connaissance, le pessimisme contenu dans ces deux citations a de quoi surprendre, et marque sans doute la présence d'une grave difficulté. Il est donc légitime de parler, à propos de la quatrième partie, d'un problème de l'éthique.

Le problème se noue dès la *première proposition* de cette quatrième partie : « Rien de ce qu'une idée fausse a de positif n'est ôté par la présence du vrai en tant que vrai. (III, p. 221) » Puisqu'une idée n'est fausse que par ce qui lui manque, tout ce qu'elle contient effectivement est vrai, et ne saurait donc être supprimé au contact de la vérité. Ainsi, la connaissance scientifique de la vraie distance du soleil à la terre ne nous empêche pas de percevoir le soleil comme à deux cents pieds, car cette perception, en elle-même, est vraie de façon irréductible, exprimant positivement la situation et la constitution particulières du corps humain dans l'univers. En revanche, croire que le soleil est réellement à deux cents pieds est un pur et simple manque de connaissance que la science astronomique anéantit sans coup férir. Les imaginations trompeuses ne s'évanouissent donc pas à la lumière de la vérité, même quand se dissipent les erreurs qu'elles suscitent.

La vérité est sans efficacité face aux affections, particulièrement face aux passions, lorsqu'elle est seulement « présente en tant que vraie ». Elle n'est efficace que si elle se présente également comme une affection susceptible de concerner l'homme. « Une affection, écrit Spinoza, ne peut être réduite ni ôtée sinon par une affection contraire, et plus forte que l'affection à réduire, (*prop.* 7, III, p. 226) » Pour l'homme asservi par ses passions, « l'affection contraire » doit être le désir d'en être délivré, à condition de ne pas interpréter ce désir dans un sens moralisateur, comme une tendance morbide au sacrifice de soi, mais de lui donner une véritable signification éthique. L'objet du désir libérateur doit être la vertu, telle que l'expriment, selon Spinoza, les **commandements de la raison** :

conserve ton être, recherche ce qui t'est utile, connais Dieu. Il ne s'agit finalement, pour chacun, que de désirer être soi, ce qu'il a d'ailleurs toujours déjà désiré, mais sans le savoir.

Cependant, lorsque ces commandements s'adressent à l'homme passionné, ils doivent éveiller en lui un désir d'être différent de ce qu'il est actuellement, car il n'en est pas encore au stade où il pourrait comprendre la profonde identité de la passion et de l'action. Aussi est-il nécessaire de lui présenter l'homme rationnel « comme un modèle de la nature humaine ». C'est ce que Spinoza explique dans la *préface* de la quatrième partie de l'*Éthique* (III, pp. 217-220), à la grande surprise du lecteur, habitué à le voir rejeter toute idée de modèle. Il est vrai que ce modèle éthique est différent des modèles moralisateurs : il est fondé sur la connaissance adéquate de l'homme ; il propose à chacun de s'accomplir, et non de renoncer à soi ; enfin, il n'est qu'un artifice provisoire, puisque celui qui se conforme à ce modèle doit comprendre après coup qu'il est devenu ce qu'il était depuis toujours.

Comme n'importe quel modèle, toutefois, le modèle éthique proposé par Spinoza détermine des notions de « bien » et de « mal » selon qu'on se rapproche ou s'éloigne de lui. Le désir inspiré par ce modèle peut donc être nommé « un désir qui naît de la connaissance vraie du bon et du mauvais » (*prop. 15*, III, p. 233). Un homme passionné, en effet, ne peut manquer de juger son aliénation comme un mal, lorsqu'il la compare au modèle de l'homme rationnel. Certes, le mal n'est rien, et ce même homme, devenu à son tour rationnel, comprendrait que

son aliénation n'était pas un mal : mais alors il n'aurait plus besoin du modèle. C'est sur ce point précis que se concentre le problème de l'éthique. Pour faire comprendre à l'homme qu'il n'y a pas de mal, il faut, provisoirement, lui présenter son aliénation comme un mal ; de même, pour faire comprendre à l'homme que le bien véritable réside dans l'égoïsme accompli, il faut le lui présenter sous la forme de commandements qui s'imposent à lui. Il y a une contradiction manifeste entre la fin visée par l'éthique et les moyens qu'elle doit utiliser.

À cause de cette contradiction, l'éthique risque de contribuer, comme le moralisme, au développement des passions tristes, à la haine et à l'envie. De même que la tristesse, lorsqu'elle se mêle à la joie, contamine et envenime cette joie, la référence au mal contamine et envenime le bien, qui n'est vraiment bon que là où toute idée de mal a disparu. Il semble donc inévitable que les commandements de la raison attristent l'homme à qui ils s'adressent. Il doit en résulter, en premier lieu, une certaine impuissance de ces commandements. Ainsi est confirmée la citation d'Ovide. En second lieu, même si la connaissance vraie du bon et du mauvais progresse dans l'âme humaine, celle-ci, au lieu d'éprouver la joie de voir son effort réalisé, éprouvera plutôt la tristesse de se savoir éloignée du modèle à atteindre : ainsi est confirmée la citation de l'*Ecclésiaste*.

Pour que le problème de l'éthique soit résolu, il faut réduire le conflit entre la fin visée et les moyens utilisés. Il faudrait que les passions humaines soient contenues et réduites, non par la raison intervenant à titre de modèle,

mais par elles-mêmes, selon un mécanisme régulateur capable de conduire l'homme jusqu'au point où il pourrait appréhender les commandements rationnels sans croire se nier lui-même. La solution du problème de l'éthique n'est donc pas exclusivement du ressort de l'éthique elle-même. Spinoza donne une indication sur cette solution dans le *deuxième scolie* de la *proposition 37*, consacré à la distinction entre l'état naturel et l'état civil de l'homme (III, pp. 255-256). Dans leur état naturel, nous le savons, les hommes sont animés par la haine et l'envie, et par conséquent ennemis les uns des autres. Les institutions civiles, toutefois, contiennent cette guerre naturelle et permettent aux hommes de vivre dans une relative entente. Cela ne signifie pas que la haine et l'envie soient partout vaincues par la raison, qui demeure généralement impuissante dans son combat contre les passions. Ce sont les menaces que l'État fait peser sur les citoyens, ou bien les espoirs qu'il suscite en eux, qui fournissent en l'occurrence le contrepoids efficace. Ces menaces et ces espoirs ne rendent pas directement les hommes plus rationnels qu'ils ne l'étaient, mais peuvent installer les conditions permettant à certains de le devenir.

C'est à la philosophie politique qu'il revient de déterminer ces conditions. Sans se confondre avec l'éthique, elle contribue ainsi à régler une difficulté que l'éthique seule ne peut surmonter. Le prochain chapitre étudiera ce rapport entre éthique et politique.

Indications de lecture

- Le thème principal de ce chapitre, la servitude passionnelle, est évoqué par Spinoza dans les premières pages du *Traité de la réforme de l'entendement* (I, pp. 181-183), ainsi que dans la *préface* du *Traité théologico-politique* (II, pp. 19-21).

- Spinoza présente une première ébauche de sa théorie des passions (commentée ici au § 3) dans la deuxième partie du *Court traité*, du chapitre 3 au chapitre 14 (I, pp. 92-119).

- L'analyse du désir y est reprise un peu plus loin, aux chapitres 16 et 17 (I, pp. 122-128).

- La connaissance vraie du bon et du mauvais à partir d'un modèle de la nature humaine (thème abordé ici au § 6) est déjà exposée, rapidement, dans le *Traité de la réforme de l'entendement* (I, pp. 184-185).

Chapitre 4 : Ethique et politique

Dans ce chapitre, la philosophie politique de Spinoza n'est étudiée que dans la mesure où elle contribue à résoudre le problème de l'éthique. L'ouvrage commenté est le *Traité politique* (tome IV des *Œuvres* de Spinoza). La philosophie politique est d'abord rapportée à son unique raison d'être (§ 1), et centrée sur sa thèse fondamentale : l'identité du droit et de la puissance (§ 2). De cette thèse découlent la réduction du pouvoir public à la puissance du nombre (§ 3), la limitation de ce pouvoir (§ 4), puis, en vertu de la norme immanente de la persévérance, la possibilité de déterminer le meilleur régime politique (§ 5) et d'étudier sous cet angle les différentes formes de gouvernement (§6).

Justification de la politique

Dans le premier chapitre de son *Traité politique*, Spinoza indique ce qu'on peut attendre d'une philosophie **politique** : qu'elle donne les raisons pour lesquelles telle ou telle forme de gouvernement réussit ou échoue dans telle ou telle condition, et qu'elle aille chercher ces raisons dans les lois qui gouvernent les passions humaines. La seule raison d'être des institutions politiques est en effet qu'elles permettent de vivre ensemble à des hommes qui n'y sont pas naturellement disposés, parce que la haine et

l'envie dominant leur comportement. Si les hommes étaient déjà capables de s'accorder par eux-mêmes, ils n'auraient évidemment pas besoin d'institutions de ce genre : rien n'est plus absurde, par conséquent, que d'aborder l'étude de la politique en supposant les hommes tels qu'on voudrait qu'ils fussent, au lieu de les prendre tels qu'ils sont (*chap.* 1, § 1, IV, p. 11).

Il en résulte que la philosophie politique est en quelque sorte une science des problèmes déjà résolus. Il faut bien, en effet, que la survie de l'humanité soit assurée et que les mécanismes institutionnels permettant cette survie soient trouvés, avant que le regard du philosophe se penche sur ces questions, et que son esprit se soucie de savoir pourquoi et comment il en est ainsi. Attendre du philosophe qu'il propose un type de régime politique radicalement nouveau, et malgré tout viable, c'est supposer que l'existence de l'humanité pourrait dépendre de sa sagesse, et méconnaître par conséquent ce qui fait la réalité effective de la politique. Toutes les utopies sont ainsi vides de sens.

Les institutions politiques sont bien rationnelles, en ce sens qu'on peut expliquer pourquoi et comment elles réussissent ou échouent, mais elles ne doivent jamais être conditionnées par le comportement raisonnable (ou non) de leurs utilisateurs. Ce qui fait leur valeur est précisément d'être assez indifférentes aux qualités ou défauts des individus pour pouvoir fonctionner, avec autant d'efficacité, lorsque ceux-ci sont conduits par la raison ou lorsqu'ils sont soumis aux pires passions. De bonnes institutions sont ainsi capables de forcer les plus inconstants à

se comporter comme s'ils étaient loyaux (*chap. 1, § 1, IV, pp. 13-14*).

Mais si la valeur des institutions politiques ne dépend pas de la sagesse des hommes, il peut se faire qu'à l'inverse, la sagesse des hommes dépende des institutions politiques, non qu'elles puissent rendre les hommes sages – ce n'est pas leur fonction -mais parce qu'elles mettent en place les conditions sans lesquelles la sagesse ne pourrait naître ou s'épanouir. Pouvant, grâce à elles, coexister de façon durable avec les autres, chacun est incité à concevoir l'humanité par notions communes, et non plus par idées générales. La vie en communauté donne à l'individu une chance de comprendre que la raison, par laquelle il s'accorde avec tous les autres, est en même temps ce qui lui est propre au plus haut point. Elle doit contribuer par conséquent à réduire les effets majeurs de l'aliénation passionnelle.

Ainsi, bien que les institutions de la cité ne soient pas faites pour lui, le sage est-il celui qui peut le mieux en profiter. Il sait voir, dans la contrainte commune qu'elles lui imposent, autre chose qu'un mal nécessaire pour sa sécurité : un véritable fondement pour sa liberté.

L'identité du droit et de la puissance

La philosophie politique n'est pas la suite de la philosophie éthique : on n'y suppose pas que les hommes se conforment au « modèle de la nature humaine ». Mais, comme la philosophie éthique, la philosophie politique constitue une suite de la théorie de Dieu et de l'homme

que Spinoza expose dans les deux premières parties de l'*Éthique*. Les individus en guerre les uns contre les autres, parce que la haine et l'envie les dominent, sont, nous le savons, des modes de Dieu, dont chacun s'efforce uniquement, pour son propre compte, de persévérer dans son être. Une cité, dans la mesure où ses institutions parviennent à unir les hommes malgré leur inimitié naturelle, devient à son tour un « individu », une réalité déterminée à produire ses effets spécifiques, et rien qu'eux. C'est donc également un mode de Dieu, s'efforçant de persévérer dans son être, par exemple contre les individus qui n'obéissent pas à ses lois, ou bien contre ces « individus » opposés que sont les autres cités.

Puisque la puissance de Dieu ne rencontre aucune adversité, puisqu'elle est absolument libre, on peut la nommer un « droit » : « Dieu a droit sur toutes choses », écrit Spinoza { *Traité politique, chap. 2, § 3, IV, p. 16*). Or la puissance par laquelle une chose quelconque s'efforce de persévérer dans son être n'est rien d'autre que la puissance de Dieu en elle : une partie de la puissance de Dieu, et par conséquent une partie, strictement équivalente, du droit de Dieu. Dieu ayant le droit de tout produire, chaque chose a pour sa part le droit de faire ce qu'elle fait, c'est-à-dire de persévérer, autant qu'elle le peut, dans son être. On peut donc conclure que « tout être dans la nature tient de la nature autant de droit qu'il a de puissance pour exister et agir ».

L'identité du droit et de la puissance est la thèse fondamentale de la philosophie politique de Spinoza. Le caractère divin, absolu, à la fois nécessaire et unique, de

toute puissance, se déployant sans restriction interne et sans égard pour autre chose que soi, justifie cette thèse. Il s'agit bien d'une identité : Spinoza ne soutient pas qu'une puissance quelconque « donne » un droit ; il soutient qu'elle « est » droit, en elle-même. Ce n'est pas la thèse du « droit du plus fort », en vertu de laquelle une supériorité de puissance serait pérennisée par sa transformation en un droit reconnu. La position de Spinoza n'est pas atteinte par les critiques que J. -J. Rousseau adresse à cette transformation de la force en droit (*Du contrat social, livre 1, chap. 3*), en particulier la réfutation par l'absurde selon laquelle, si une force faisait droit, il en irait de même pour toutes les autres forces, opposées à elle et susceptibles de la renverser. Cette objection est effectivement destructrice pour le « droit du plus fort », mais elle ne concerne pas Spinoza, qui admet sans difficulté, conformément à sa thèse, que toute diminution de puissance soit en même temps une perte proportionnelle de droit.

C'est pourquoi il est important de relever l'aspect quantitatif de l'identité du droit et de la puissance, faisant d'elle une véritable égalité : chacun a exactement « autant » de droit qu'il a de puissance, ni plus, ni moins. Selon la conception courante du droit, un individu a toujours « moins » de droit qu'il a de puissance, car on pense qu'il lui faut, pour obéir à la loi, réfréner ses possibilités et s'interdire certaines actions qu'il pourrait commettre. Mais d'un autre point de vue, la conception courante du droit soutient également qu'un individu a toujours « plus » de droit qu'il a de puissance, car la loi lui permet certaines actions qu'il n'est pas en situation de pouvoir accomplir. Selon Spinoza, ce « moins » et ce « plus » sont

aussi illusoire l'un que l'autre. C'est par illusion qu'un homme s'imagine qu'il « pourrait » faire ce que la crainte du châtement, ou une autre cause, lui interdit de faire quand il obéit à la loi : sa puissance, en ce cas, est exactement aussi limitée que son droit. C'est par illusion également qu'un homme croit avoir tel ou tel droit sur un acte qu'il n'est pas capable de réaliser : son droit est alors exactement aussi limité que sa puissance. Ces deux illusions, toutefois, ne sont pas rien, dans la mesure où elles animent effectivement l'humanité : elles ne peuvent certes pas remplacer la puissance qui manque à un individu ou à une communauté, mais elles peuvent les inciter à agir à la limite de leur puissance, en croyant agir au-delà de cette limite.

L'identité du droit et de la puissance permet à Spinoza de poser très simplement le problème du rapport entre l'état naturel et l'état civil de l'homme. Le premier état est celui que connaîtrait l'humanité en l'absence de toute institution politique, dans la séparation et la dispersion complètes des individus. Le second est la situation des hommes lorsqu'ils sont soumis à des lois communes. À l'état de nature, les puissances individuelles restent distinctes les unes des autres et ne s'additionnent pas. Le droit de chacun est alors strictement déterminé par sa puissance propre : en clair, il a le droit de faire tout ce qu'il désire faire, ne s'interdisant que ce dont il n'a aucune envie. La seule nouveauté qu'apporte l'état civil est l'addition des puissances individuelles dans une puissance collective nécessairement supérieure à tout ce qu'un individu peut faire. Certes, chacun a toujours autant de droit qu'il a de puissance, mais ce qui détermine maintenant son droit

individuel est le droit commun constitué par la **puissance du nombre** : il n'a donc plus que le droit de faire ce que la loi commune permet, et perd tout droit de s'y opposer (*chap. 2, § 13 à 17, IV, pp. 20-22*).

La puissance du nombre

La question se pose alors de savoir pourquoi et comment se produit cette addition des puissances individuelles à partir de leur dispersion initiale. Nous savons déjà que la situation naturelle des hommes n'est pas seulement la séparation, mais aussi l'inimitié : les hommes sont « par nature ennemis les uns des autres » (§ 14, IV, p. 20). Chacun, à l'état de nature, doit craindre tous les autres. Cette situation d'extrême division, la pire qu'on puisse imaginer, est en même temps, par une sorte de transmutation immédiate, une situation d'union complète, puisque tous les hommes éprouvent ensemble la même peur, à savoir la peur de tous. La peur engendrée par l'état de nature, entre des hommes ennemis les uns des autres, devient ainsi la peur commune qui soude l'humanité contre l'état de nature, et la rassemble autour d'institutions capables de l'en préserver.

Cette transmutation, de la peur qui divise en peur qui unit, se fait naturellement, par la seule force de cette affection humaine qu'est la peur, sans qu'il soit préalablement nécessaire aux hommes d'analyser les dangers de l'état de nature pour imaginer le moyen de les surmonter. On ne peut même pas dire que la compréhension de ces dangers incite les hommes à abandonner leur droit naturel d'agir à

leur guise, et à accepter la limitation du droit commun. A l'état de nature, le droit propre à chacun ne peut avoir en effet qu'une « existence purement théorique », puisque chaque individu, vivant sous la menace perpétuelle de tous les autres, est incapable de l'exercer effectivement. La limitation du droit est donc présente dès l'origine, et n'a pas à être décidée par un renoncement explicite. Le passage de l'état de nature à l'état civil consiste seulement en un changement de sens de cette limitation, correspondant à la transmutation de la peur : ce qui apparaît d'abord à l'individu comme une impossibilité d'exercer son droit à cause des autres, lui apparaît ensuite comme la possibilité d'exercer son droit grâce aux autres (*chap. 2, § 15, IV, pp. 20-21*).

« Ajoutons, écrit Spinoza dans le même passage, que sans l'entraide les hommes ne peuvent guère entretenir leur vie et cultiver leur âme. » Une nouvelle cause peut ainsi pousser les hommes à conjuguer leurs forces et à former des sociétés, mais cette cause est fort différente de la précédente. Le ciment de l'union n'est plus fourni par cette affection négative qu'est la peur, mais par la recherche positive, en chacun, de ce qu'implique vraiment l'épanouissement de son égoïsme. Il n'exerce pas ses effets immédiatement, mais par l'intermédiaire d'un raisonnement intéressé, d'un calcul des avantages que la vie en société peut apporter à l'individu. Enfin, tandis que la peur concerne originellement tous les hommes, qui sont par nature ennemis les uns des autres, la recherche des bienfaits de la vie en commun n'attache à la cité que des hommes déjà rendus capables, grâce à la vie sociale, d'anticiper sur les commandements de la raison.

Qu'elle naisse de la peur, ou qu'elle s'appuie sur un intérêt raisonnable, l'addition des puissances individuelles constitue une « puissance du nombre ». Comme toute puissance, la puissance du nombre définit un droit, que Spinoza nomme **pouvoir public**. C'est en vertu de ce droit que sont établies, interprétées et abrogées les lois auxquelles doivent désormais obéir les individus (*chap. 2, § 17, IV, pp. 21-22*). Lorsque c'est la peur que les hommes éprouvent en commun qui cimente leur union et assure la puissance du nombre, le détenteur du pouvoir public tient originellement son droit de sa capacité à entretenir cette peur pour la conjurer. Le pouvoir politique est alors un pouvoir dissuasif : il fonctionne par la menace, contraignant ses sujets à accepter bien des désagréments par crainte d'un mal encore pire en cas de désobéissance. Lorsque les hommes sont incités à s'unir en escomptant les avantages de la vie sociale pour leur perfectionnement, le détenteur du pouvoir public tient originellement son droit de sa capacité à entretenir cet espoir. Son pouvoir est alors persuasif, et fonctionne selon l'idée de récompense : le calcul rationnel des sujets doit toujours les disposer à accepter les désagréments de l'obéissance en vue d'avantages supérieurs. Dans les deux cas, le pouvoir est tenu, pour se maintenir, d'entretenir cette puissance du nombre qui est son essence. Loin de signifier l'arbitraire, l'identité du droit et de la puissance impose au pouvoir politique une obligation suprême : celle de mériter sa puissance, c'est-à-dire d'assurer effectivement l'unité des hommes.

Les limites du pouvoir politique

En vertu de son droit, le détenteur du pouvoir public décide pour tous de ce qui est juste ou injuste. Les individus, devenus citoyens, mais également sujets, n'ont plus le droit (c'est-à-dire la puissance) de s'opposer à cette décision, de prétendre fixer eux-mêmes ce qu'il est bon de faire ou pas, ou encore d'interpréter à leur guise les lois communes. « Si donc le sujet, écrit Spinoza, juge iniques les décrets de la cité, il est néanmoins tenu de s'y soumettre, (*chap. 3, § 5, IV, p. 27*) » Il n'y a là aucun abus du pouvoir public, mais simplement la condition sans laquelle la notion de pouvoir public serait vide de sens.

On pourrait estimer toutefois que cette condition, tout en étant nécessaire à la survie de l'humanité, risque de mettre la politique en conflit avec l'éthique. Elle signifie en effet qu'« un homme conduit par la raison doit faire parfois par le commandement de la cité ce qu'il sait être contraire à la raison » (§ 6, IV, p. 27). Mais il est illégitime d'en conclure, selon Spinoza, que l'état civil est irrationnel, réservé aux hommes que leurs passions tiennent en esclavage, et que le sage doit s'en retirer. Ceux qui concluent ainsi ne comprennent pas que le pouvoir public, lorsqu'il impose ses décisions au mépris des jugements individuels, rencontre nécessairement des limites strictes. C'est sur ces limites, et sur leur nature, que Spinoza s'explique dans le troisième chapitre du *Traité politique* (§7 à 9, IV, pp. 27-29).

Son premier argument reprend et développe l'analogie entre l'être humain individuel et cet individu collectif

qu'est une cité, dans laquelle une masse d'hommes est conduite « en quelque sorte par une même pensée » (§ 7, IV, p. 28). Nous savons déjà que l'être humain individuel, s'efforçant de persévérer dans son être, peut y parvenir passivement, grâce au concours de circonstances extérieures, ou alors activement, par la ressource propre de sa raison. Il en va de même pour une cité, dans son effort pour maintenir la puissance du nombre : elle peut être tributaire de conditions favorables, ou bien ne devoir qu'à elle-même le ciment qui unit la collectivité. L'analogie va même plus loin. C'est en suivant les commandements de la raison, en effet, qu'une cité, comme un homme, « relève d'elle-même » et non de circonstances extérieures. Cela ne veut pas dire que tous les membres de cette cité sont des sages, pas plus, d'ailleurs, que ceux qui la dirigent. Cela veut dire que les hommes n'y sont pas seulement tenus en respect par la crainte, mais unis dans l'espoir de bénéficier des avantages de la vie civile, autrement dit par une affection qui les rend capables de se comporter, du moins extérieurement, comme la raison l'exige. La force réelle d'un État ne se mesure pas à l'étendue de ses prétentions : elle se mesure à sa capacité d'assurer par lui-même l'unité d'une multitude d'hommes que leurs passions opposent, et qui ne s'accordent vraiment que par leur raison. Les États dits « forts » sont donc faibles ; ce sont ceux dont le pouvoir repose uniquement sur la menace, parce qu'ils dépendent, pour leur persévérance, de la seule affection négative qui puisse être commune aux hommes, celle de la peur. Pour appliquer correctement, en politique, l'identité du droit et de la puissance, il faut apprendre à mesurer correctement la puissance publique.

Une fois cette mesure prise, il faut se souvenir qu'une cité, si elle a bien le droit de faire tout ce qu'elle peut faire, n'a pas plus de droit que ce qu'elle peut effectivement. Or elle ne peut pas tout : son droit est donc limité. Le deuxième argument de Spinoza analyse cette limitation interne du pouvoir public (§ 8, IV, pp. 28-29). La cité tient sa puissance, soit de la dissuasion des menaces qu'elle brandit, soit de la persuasion des récompenses qu'elle promet. Par conséquent, tout ce qu'elle pourrait vouloir imposer, mais qui serait jugé par les hommes encore pire que la pire des menaces possibles, est en réalité hors de son pouvoir. De même, elle ne peut exiger d'aucun homme sensé un acte dont nul bienfait futur ne saurait compenser le mal. Le pouvoir politique trouve ainsi sa limite en lui-même, quand il atteint son maximum, et non parce qu'il rencontrerait un autre droit avec lequel une transaction juridique devrait s'opérer. C'est de cette façon seulement, estime Spinoza, que la faculté individuelle de juger est garantie ; parce qu'elle n'a justement pas à être garantie, étant hors d'atteinte du pouvoir politique. La « liberté de penser » n'a pas à être défendue face à des abus qui la menaceraient, car aucun être au monde, individu ou cité, ne peut « abuser » de son droit : il peut seulement s'imaginer avoir plus de puissance qu'il n'en a.

Certes, cette imagination n'est pas rien, quand elle guide le comportement de ces êtres. L'illusion du fanatique, qui croit pouvoir s'opposer à des lois auxquelles la plupart des hommes obéissent, est identique à celle du despote croyant pouvoir imposer aux hommes des mesures qui indignent la majorité d'entre eux. Le troisième argument de Spinoza concerne cette possibilité, pour le

pouvoir politique, de s'illusionner sur lui-même (§ 9, IV, P- 29). En vertu de l'identité du droit et de la puissance, quiconque peut désobéir en a le droit, s'il s'agit d'une puissance réelle, c'est-à-dire si cette désobéissance peut être collective : autrement dit, toute révolution est légitime, dès lors qu'elle existe. Le pouvoir public est donc limité, cette fois-ci de l'extérieur, par cette perspective, redoutable pour lui, de susciter une ligue de mécontents. Une telle ligue réaliserait une nouvelle figure de la puissance du nombre. Les hommes y seraient unis, de nouveau, par une peur commune, à savoir la peur de l'ancien pouvoir, et par le désir commun de se venger. L'ancien pouvoir, en cas de succès de la révolution, se réduirait à un groupe minime d'individus, dont la puissance serait insignifiante face à une masse unie dans l'hostilité. Par conséquent, lorsque l'histoire semble nous présenter le spectacle impressionnant d'un bouleversement considérable, d'une rupture complète, la philosophie politique de Spinoza nous apprend à y reconnaître la continuité d'un même principe.

Le meilleur régime politique

Tous les hommes, sans distinction, s'efforcent de persévérer dans leur être, et en ont le droit, qu'ils le fassent en étant mus par leurs passions ou conduits par leur raison. Il n'en est pas moins préférable à un homme d'agir selon les commandements de la raison, qui lui permettent de « mieux » persévérer dans son être, et d'élever ainsi à une valeur supérieure ce que, de toute façon, il aurait fait. Tous les États, sans distinction, s'efforcent pareillement de

maintenir leur puissance, qui est la puissance du nombre, et en ont le droit, qu'ils le fassent en utilisant la menace pour unifier la multitude par la peur, ou en se servant de promesses pour l'unifier par l'espoir. Et s'il est également préférable à un État d'être gouverné selon la raison, ce n'est certes pas pour qu'il devienne un « État de droit » (tous les États « de fait » le sont), mais pour qu'il atteigne, mieux que d'autres États, la fin qu'ils poursuivent tous.

Cette fin, nous dit Spinoza, « n'est autre que la paix et la sécurité de la vie » (*Traité politique, chap. 5, § 2, IV, p. 37*). Aucun **État** ne saurait exister ni persévérer dans son être sans avoir atteint cette fin, car elle n'est pas un objectif éloigné, mais un problème nécessairement déjà résolu par l'existence même de l'État. Tous les États réalisent la paix et la sécurité parmi les hommes, et sont ainsi dans leur bon droit, mais tous ne réalisent pas la même sorte de paix. Lorsque cette paix est une simple absence de guerre entre des sujets qui sont trop terrorisés pour prendre les armes, lorsque la vie n'est assurée qu'à la limite de la mort, comme une simple survie dépourvue de tout ce qui fait une vie vraiment humaine, lorsque seule la crainte de la guerre et de la mort fait accepter aux hommes la paix et la vie qu'on leur propose, alors on a affaire à un État d'esclaves, car des hommes libres désirent une paix qui soit une véritable concorde des âmes, une vie dans laquelle s'épanouissent toutes leurs facultés, et par conséquent un État qui donne davantage à espérer qu'à craindre (*chap. 5, §4à6, IV, pp. 38-39*).

Un État d'hommes libres se maintient parce que la plupart d'entre eux attendent des conséquences positives

de leur obéissance. Un État d'esclaves ne dure que si la plupart d'entre eux redoutent des conséquences négatives de leur désobéissance. Relativement à la notion de persévérance, et à sa norme interne, le premier relève davantage de lui-même. Spinoza peut donc le qualifier de « meilleur », tout en affirmant que ces deux États ont un droit équivalent, de même qu'en éthique il soutient qu'une vie individuelle conduite par la raison est meilleure qu'une vie soumise aux passions, tout en reconnaissant que la nature est indifférente à cette hiérarchie (*chap. 5, § 1, IV, p. 37*). Or la difficulté qui arrête la philosophie éthique, lorsqu'il s'agit de faire passer l'individu d'une forme de vie inférieure à une forme de vie supérieure, n'arrête pas la philosophie politique, lorsqu'il s'agit d'améliorer l'État. Car au lieu de devoir imposer un modèle qui semble transcender les hommes tels qu'ils sont, le philosophe peut maintenant puiser dans l'expérience du passé, où tout ce qui pouvait être tenté l'a été, les éléments de la stratégie qu'il propose. Les réussites et les échecs qui scandent l'histoire politique orientent la recherche « du régime le meilleur en un État quelconque ». Cette recherche, que Spinoza entreprend à partir du cinquième chapitre du *Traité politique*, est un moyen en vue d'une autre recherche : elle doit établir le terrain sur lequel une réforme éthique de l'individu peut devenir possible.

Les formes de gouvernement

Le détenteur du pouvoir public, investi par la volonté générale du soin de légiférer et de décider au nom de tous, peut être un seul homme, ou bien une assemblée

d'hommes choisis, ou bien encore une assemblée composée de toute la masse : on parle dans le premier cas de monarchie, dans le deuxième d'aristocratie, dans le troisième de démocratie (*Traité politique, chap. 2, § 17, IV, pp. 21-22*). L'expérience historique semble d'abord nous enseigner, indique Spinoza, que le meilleur régime politique est celui de la **monarchie** : aucun État n'apparaît plus stable que celui des Turcs, forme extrême de monarchie, tandis qu'à *contrario* les États démocratiques sont notoirement instables. Toutefois, la paix digne du meilleur État ne doit pas être le silence qui règne parmi des sujets terrorisés, mais une véritable concorde entre des hommes qui osent se parler, ce qui ne va pas sans quelques dissensions (*chap. 6, § 4, p. 42*). L'expérience doit certes nous guider, mais à condition d'être éclairée par des principes. Or les principes indiquent clairement que la monarchie telle qu'on l'entend généralement, c'est-à-dire le pouvoir absolu d'un seul, n'existe pas. Puisque le droit, en effet, est strictement équivalent à la puissance, le droit d'un seul homme ne s'étend pas au-delà des limites, très étroites, de sa puissance réelle. Non seulement un monarque n'a jamais à lui seul la puissance requise pour exercer sa fonction de monarque, et prendre soin de son peuple, mais il n'a pas non plus la puissance de préserver sa personne de monarque face à un peuple qui lui serait hostile. L'expérience, bien comprise, confirme pleinement ce qu'on peut déduire des principes : dans tous les régimes qui se présentent comme des monarchies, le gouvernement réel est exercé, non par le roi, mais par ses conseillers, voire ses amis, ou même sa maîtresse (§ 5, IV, pp. 42-43).

On parle souvent de « monarchie absolue », comme si l'adjectif « absolu » convenait particulièrement au nom « monarchie ». Spinoza soutient au contraire que la monarchie ne peut jamais être un pouvoir absolu, c'est-à-dire indépendant. C'est ce que montre la comparaison qu'il établit au *chapitre 8* du *Traité politique* entre monarchie et aristocratie : un roi est un homme seul qui ne saurait se passer de conseillers, un être mortel et soumis aux aléas de l'existence humaine, un individu singulier dont toutes les volontés ne sauraient avoir force de lois, tandis qu'une assemblée d'hommes choisis, si elle est assez nombreuse, est à elle-même son propre conseiller, se perpétue indéfiniment avec constance, et ne décide rien qui ne soit légal (§ 3, IV, pp. 72-73). **L'aristocratie** se rapproche donc du pouvoir absolu, mais elle ne fait que s'en rapprocher. Conformément à son principe élitiste, en effet, elle n'admet dans l'assemblée suprême que des membres choisis, et fait de ce choix la condition exclusive du droit de participer aux affaires publiques. Elle laisse donc en marge une masse de population qui fait partie de l'État sans être admise à la citoyenneté, et qui ne peut rien revendiquer légitimement, sinon d'une manière tacite. Cette masse sans expression légale est redoutable pour tout pouvoir aristocratique. Certes, comme elle est en dehors de la citoyenneté, elle n'empêche pas ce pouvoir de se comporter comme un pouvoir absolu, c'est-à-dire en se fondant exclusivement sur son propre jugement. Elle l'empêche toutefois d'être absolu « en pratique », car elle laisse planer une sourde mais irréductible menace de résistance (§ 4, IV, p. 73).

« S'il existe un pouvoir absolu, affirme Spinoza, ce ne peut être que celui que possède le peuple entier » : seul le pouvoir démocratique, en effet, peut être dit sans réserve « absolu » (*chap. 11, § 1, IV, p. 113*). Autant que l'assemblée aristocratique, l'assemblée démocratique peut légiférer en toute souveraineté, sans subir les limitations qui affectent la personne d'un monarque, mais sans risquer non plus de se heurter à la résistance d'une masse silencieuse, puisqu'en démocratie toute opposition peut être revendiquée. La **démocratie** serait-elle donc le « régime le meilleur en un État quelconque », et la recherche du meilleur en politique devrait-elle viser à la transformation des monarchies et aristocraties en démocraties ? La réalité historique, selon Spinoza, nous montre la transformation inverse : « Les États démocratiques se changent en aristocraties, et ces dernières en monarchies » (*chap. 8, § 12, IV, pp. 77-78*). Spinoza attribue cette transformation au fait que les hommes « gardent leur nature » en dépit des lois, c'est-à-dire restent ennemis les uns des autres au point de pervertir les législations égalitaires, si bien que les démocraties périssent par exclusion et les aristocraties par division. Si la philosophie éthique se heurte à l'impuissance de la raison face aux passions, la philosophie politique doit surmonter la faiblesse des lois face aux effets collectifs de ces passions.

Ceci explique l'objectif poursuivi par Spinoza dans les chapitres qu'il consacre à l'examen des trois formes de gouvernement (*chap. 6 à 11*). Son souci n'est pas de déterminer la meilleure des trois, mais de montrer ce qui est le meilleur pour chacune, c'est-à-dire ce qui lui assure la plus grande stabilité, le plus haut degré de résistance au

jeu prévisible des passions humaines. Pour qu'une monarchie, par exemple, atteigne son excellence, et relève d'elle-même autant qu'il est possible, il lui faut surmonter la double impuissance, fonctionnelle et personnelle, du monarque. Cette double impuissance met face à face, en position d'ennemis, un peuple dépourvu de paix et un roi dépourvu de sécurité. Afin d'installer un régime monarchique tel que « le monarque soit autant qu'il est possible son propre maître et veille le plus qu'il se puisse au salut de la population », il faut établir des institutions qui ne soient pas soumises à l'arbitraire royal. En particulier, il faut remplacer les conseillers choisis selon les caprices de la psychologie individuelle du roi par une assemblée représentative, ne laissant au monarque que le seul pouvoir qui revienne proprement à un individu en tant que tel : le pouvoir « de mettre fin aux discussions et de prendre une décision rapide » (*chap. 7, § 5, IV, p. 56*) en donnant « force de loi à l'opinion qui aura obtenu la majorité des suffrages » (*§ 11, IV, p. 58*).

S'appuyant à la fois sur l'expérience historique et sur ce qu'on peut prévoir du jeu collectif des passions, Spinoza montre en détail de quelle excellence sont capables le gouvernement monarchique et le gouvernement aristocratique. Sa mort interrompt le *Traité politique* au onzième chapitre, alors qu'il aborde l'analyse du gouvernement démocratique dans le même esprit. Quel que soit le régime selon lequel le pouvoir public s'exerce, il doit donc être possible aux hommes de vivre dans une cité dont les lois sont conformes aux commandements de la raison. Il leur est alors également possible de découvrir que ces commandements ne sont pas étrangers aux affections, et à leur

noyau, le désir. Certes, il leur faut encore comprendre ce qui fait l'identité véritable de la raison et du désir : l'effort de chacun pour persévérer dans son être. C'est, en effet, seulement par la connaissance adéquate de soi-même qu'on se libère de la servitude passionnelle. Notre dernier chapitre sera consacré à cette libération.

Indications de lecture

- Les passages du *Traité politique* auxquels ce chapitre renvoie peuvent être confrontés aux passages parallèles, et parfois légèrement différents, du *Traité théologico-politique*. La thèse fondamentale de l'identité du droit et de la puissance (§ 2) y est énoncée au chapitre 16 (II, pp. 261-274), la puissance du nombre (§ 3) examinée au chapitre 17 (II, pp. 277-299), les limites du pouvoir politique (§ 4) indiquées aux chapitres 19 et 20 (II, pp. 313-336). C'est dans ce chapitre 20 également que Spinoza traite du meilleur régime politique pour l'État (§ 5), tandis qu'on peut trouver au chapitre 18 de ce traité (II, pp. 303-310) une théorie des différentes formes de gouvernement (§ 6).

Chapitre 5 : La libération

Ce chapitre revient à l'*Éthique*, dont il commente d'abord la quatrième partie, dans sa seconde moitié (§ 1), puis la cinquième partie. La différence de perspective entre les deux dernières parties de l'*Éthique* est traitée au § 2. Le § 3 s'arrête sur le premier temps de la libération, intégrant toute l'affectivité humaine dans l'amour de Dieu. Le deuxième temps de la libération survient lorsque l'homme découvre l'éternité de son âme (§ 4), éprouve l'amour intellectuel de Dieu (§ 5) et accède ainsi au véritable salut (§ 6).

La conversion des passions en actions

Il nous faut revenir à l'*Éthique*, et plus précisément à sa quatrième partie : *De la servitude de l'homme ou des forces des affections*. On peut diviser les propositions contenues dans cette quatrième partie en deux groupes d'importance à peu près égale. Le premier groupe (*propositions 1 à 37*) expose la servitude humaine à proprement parler : Spinoza y énonce les commandements de la raison et démontre leur impuissance relative face aux passions. Ce premier groupe s'achève sur le *deuxième scolie* de la *proposition 37* (III, pp. 255-256), c'est-à-dire sur la nécessaire contribution de la philosophie politique à la solution du problème éthique. De fait, dans le deuxième groupe de

propositions (*propositions 38 à 73*), les difficultés rencontrées auparavant paraissent surmontées. La « connaissance vraie du bon et du mauvais » prend un sens politique, le « bon » étant ce qui favorise la concorde entre les hommes, le « mauvais » ce qui introduit la discorde dans la cité (*prop. 40, III, p. 258*). Or la *proposition 37* a déjà établi l'identité entre ce qu'un homme rationnel trouverait bon pour lui et ce qu'il trouverait bon pour les autres (*III, p. 252*). Toute cité dont le lien social est positif, fondé sur l'espoir commun et non sur la peur commune, doit favoriser la conscience de cette identité. Certes, pour l'individu, l'espoir n'est pas bon par lui-même, car il présuppose la crainte, qui est une tristesse (*prop. 47, III, p. 265*). Il n'en est pas moins une affection politiquement « bonne » s'il incite les hommes à vivre sous la conduite de la raison, et à se rendre ainsi « moins dépendants de l'espoir » lui-même. Au contraire, d'autres passions, purement négatives, n'ont qu'une utilité politique d'ordre inférieur, et une valeur de pis-aller. La commisération, par exemple, est bannie de la conduite de l'homme rationnel, car c'est de façon joyeuse qu'il doit aider autrui ; la présence de ce sentiment est toutefois indispensable, pour le salut de la cité, chez ceux qui ne peuvent être guidés par leur raison (*prop. 50 et scolie, III, pp. 266-267*).

En favorisant le développement des passions qui s'accordent avec la raison, la vie civile favorise du même coup la conversion de certaines passions en affections actives, issues de la raison elle-même, c'est-à-dire de l'effort de l'âme pour connaître. La conversion des passions en actions produit dans l'homme un changement remarquable, à la fois total et inapparent en quelque sorte.

Tout ce que cet homme est maintenant déterminé à faire par raison, il aurait également été déterminé à le faire par passion, car en Dieu le déterminisme est absolu, aussi bien celui qui constitue chaque mode de l'intérieur que celui qui soumet l'existence de ce mode à celle des autres. Lorsque le comportement d'un homme cesse d'être du ressort de la forme externe du déterminisme divin pour être régi par sa forme interne, tout ce qui était positif en lui subsiste : ne disparaît que ce qui, déjà, n'était rien (*prop. 59, démonstrations et scolie*, III, pp. 276-277). La tristesse, par exemple, disparaît, mais cela ne supprime aucun acte spécifique, puisque la tristesse, par définition, ne nous fait sentir que la diminution de notre puissance d'agir, c'est-à-dire un néant d'action. Supprimer le mal d'une façon rationnelle, c'est donc supprimer un néant, comprendre du même coup qu'il ne s'agissait que d'un néant, et surmonter ainsi l'illusion qui nous le faisait prendre pour une réalité véritable.

C'est à cette condition seulement que le problème de l'éthique peut enfin être résolu. Lorsque le « désir né de la connaissance vraie du bon et du mauvais » fait irruption au milieu des passions, il pousse d'abord l'homme à se représenter la tâche éthique comme un sacrifice de soi. Ne pouvant aimer la vertu qu'en haïssant le vice qu'il croit trouver en lui, un tel homme est semblable à un malade qui serait prêt à absorber un produit qu'il déteste, uniquement parce qu'il a peur de mourir (*prop. 63, corollaire et scolies*, III, pp. 280-282). Suivre la raison, c'est au contraire se conduire comme un homme valide, qui, certes, fait reculer la mort quand il se nourrit, mais ne le fait qu'indirectement, sans y penser, car seule la satisfaction

de la nourriture l'intéresse. Si, dans la vie de la cité, la logique persuasive l'emporte sur la logique dissuasive, si les hommes sont conduits à s'accorder par l'espoir au lieu de s'accorder par la crainte, un changement analogue peut se produire dans l'individu. Devenu capable de faire par amour du bien ce qu'il faisait auparavant par haine du mal, il comprend que la connaissance du mal est toujours une connaissance inadéquate (*prop. 64, III, p. 282*), si bien que son désir de se réformer se révèle maintenant à lui comme un simple désir de s'accomplir. Bien que ses actes soient déterminés, ainsi qu'ils l'ont toujours été, cet homme peut être dit « libre », car tout ce qu'il fait dépend maintenant de la seule nécessité de sa nature, c'est-à-dire uniquement de l'effort par lequel il persévère dans son être, effort qui ne comporte en lui rien de négatif.

Impuissance et puissance de la raison

Le lecteur de l'*Éthique* peut toutefois s'étonner de voir s'achever, sur des considérations relatives à l'homme libre, la partie de l'ouvrage normalement consacrée à la servitude humaine. Dans les sept dernières propositions de la quatrième partie, en effet, Spinoza démontre que la méditation de l'homme libre porte sur la vie et non sur la mort, que l'homme libre ne forme par lui-même aucun concept de chose bonne ou mauvaise, qu'il est aussi vertueux en fuyant les dangers qu'en les affrontant, ce qui l'autorise à éviter, autant qu'il le peut, les bienfaits des ignorants parmi lesquels il vit. En revanche, il réalise, avec d'autres hommes libres, la perfection de la reconnaissance réciproque, car il n'est jamais trompeur. Enfin, il est encore

plus libre dans la cité que dans la solitude (*prop. 67 à 73*, III, pp. 285-291). Pourquoi alors ne pas avoir inclus ces propositions dans la cinquième et dernière partie de l'*Éthique*, celle qui s'intitule : *De la puissance de l'entendement ou de la liberté de l'homme* ? Il ne devrait y avoir rien d'équivoque dans la distinction des parties de l'ouvrage, Spinoza déclarant lui-même, de la façon la plus nette, son intention de traiter « seulement de l'impuissance de l'homme » dans la quatrième, et « séparément de la puissance de la raison sur les affections » dans la cinquième (*scolie de la proposition 77* de la quatrième partie, III, p. 235). En quoi la liberté dont il est question à la fin de la quatrième partie de l'*Éthique* diffère-t-elle de celle qu'exposera la cinquième partie ? En quoi reste-t-elle, paradoxalement, marquée par la servitude ?

Pour répondre à ces questions, il nous faut revenir au principe même de la servitude humaine, énoncé dès la *proposition 1* de la quatrième partie. Rappelons cette proposition : « Rien de ce qu'une idée fausse a de positif n'est ôté par la présence du vrai, en tant que vrai. (III, p. 221) » Il est intéressant de la confronter à l'une des propositions qui ouvrent la cinquième partie de l'*Éthique*, la *proposition 3* : « Une affection qui est une passion, cesse d'être une passion sitôt que nous en formons une idée claire et distincte. (III, p. 307) » On ne peut manquer d'être sensible au contraste entre l'impuissance que le premier énoncé attache à la connaissance humaine et la puissance facile et immédiate que le second lui accorde. Le premier énoncé porte sur la « présence » du vrai, qui se trouve là, pourrait-on dire, à côté du faux. C'est ce qu'illustre bien

l'exemple choisi par Spinoza : un homme a beau former l'idée adéquate de la situation effective du soleil, distant de plus de six cents fois le diamètre terrestre, il n'en continue pas moins de le percevoir comme s'il était proche de lui, à environ deux cents pieds. Cette perception exprime, en effet, la façon dont le corps humain est réellement affecté par le soleil, et présente ainsi une certaine confusion que la connaissance astronomique ne saurait réduire. Mais supposons, en gardant le même exemple, que cet homme puisse former une autre sorte d'idée adéquate, portant à la fois sur la structure de son corps, sa situation relativement au reste de l'univers, et les conséquences de cette situation sur sa perception du soleil. Le vrai ne serait plus alors seulement présent à côté du faux, mais investirait la fausseté elle-même, puisque se formerait, dans l'âme, une idée adéquate de ses idées inadéquates. Or c'est précisément cela qu'exprime le second énoncé, la *proposition 3* de la cinquième partie de l'*Éthique*. Au lieu de juger ses passions comme des vices, ou de les affronter comme des obstacles, l'homme peut s'efforcer de comprendre d'où vient leur nécessaire confusion. Se forme alors en lui l'idée claire et distincte d'une idée confuse. La clarté de cette « idée de l'idée » se substitue à la confusion de l'idée initiale. La passion cesse immédiatement d'en être une : telle est la vraie puissance de la connaissance.

Il s'agit bien d'une puissance « sur » les affections, et non d'une puissance « contre » elles, comme celle qui pose problème dans la quatrième partie de l'*Éthique*. Ce que nous avons appelé « le problème de l'éthique » se pose, en effet, lorsque la connaissance adéquate s'installe chez l'homme à côté de la connaissance inadéquate, dans une

sorte de rapport de force, au lieu de prendre pour objet, réflexivement, la connaissance inadéquate elle-même. C'est ce rapport de force qui justifie le « modèle de la nature humaine » imposé à tout homme cheminant vers la vertu, et qui l'incite, dans un premier temps, à considérer ses passions comme des ennemis à vaincre. Certes, le renforcement de la connaissance adéquate, favorisé par le meilleur régime politique, dissipe peu à peu cette impression de combat. Toutefois, les forces en présence, si elles cessent d'être hostiles, n'en demeurent pas moins extérieures l'une à l'autre jusqu'à la fin de la quatrième partie. Cette extériorité suffit à justifier, selon Spinoza, les mots « impuissance » et « servitude ». Spinoza parle donc d'impuissance de la raison, même quand « le désir qui naît de la connaissance vraie du bon et du mauvais » devient plus fort que les passions nuisibles, car cette force relative est toujours une puissance « contre », pas encore une puissance « sur ». Spinoza parle également de servitude humaine, même quand l'homme devient libre par sa victoire sur les passions nuisibles, car cette liberté-là n'est pas encore la liberté dont parle la cinquième partie de l'*Éthique*, celle qui naît de la connaissance réflexive de soi.

La cinquième et dernière partie de l'*Éthique* n'en est pas moins la suite de la quatrième, mais d'une façon bien particulière. En suivant les démonstrations de l'*Éthique*, chacun doit découvrir ce qu'il est, mais aussi pourquoi sa connaissance est nécessairement inadéquate, pourquoi ses passions sont inévitables, pourquoi, enfin, il leur est inéluctablement asservi. Autrement dit, l'*Éthique* est elle-même, pour chacun de ses lecteurs, la connaissance adéquate de ses idées inadéquates. L'homme libéré de la cin-

quième partie est donc le lecteur de l'*Éthique*, et la connaissance réflexive qu'il prend de lui-même n'est rien d'autre que le contenu des quatre premières parties de l'ouvrage, réfléchi dans une âme humaine. La cinquième partie de l'*Éthique* est donc une suite réflexive des quatre premières, elle est comme une réflexion de l'ouvrage à l'intérieur de lui-même.

Le remède aux affections : l'amour de Dieu

Les vingt premières propositions de la cinquième partie de l'*Éthique* (III, pp. 306-323) semblent pourtant prolonger le contexte de la quatrième partie. Elles exposent en effet, écrit Spinoza, « tous les remèdes aux affections, c'est-à-dire tout ce que l'âme, considérée en elle seule, peut contre elles » (*scolie* de la *proposition 20*, III, p. 321). Malgré l'apparence, cette expression ne dénote plus un rapport conflictuel, entre la force de la connaissance et la force des affections, comme c'était le cas dans la quatrième partie. La connaissance vraie d'une affection ne modifie en rien cette affection elle-même, mais peut modifier du tout au tout l'idée qui l'accompagne dans notre âme (*prop. 2*, III, p. 307). Reprenons, par exemple, la définition de l'amour : une joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure. L'amour est une passion lorsque cette idée est inadéquate, lorsque l'homme, prenant pour la cause de sa joie un être qui ne s'y rattache que de façon circonstancielle, s'aliène à cet être en l'aimant. À supposer que l'homme en question parvienne à une connaissance adéquate de son amour, cette vérité supprimera l'idée qui accompagnait son affection, sans détruire l'affection elle-

même. La passion amoureuse disparaîtra, sans qu'on puisse dire que la « force » de l'affection amoureuse soit contenue ou diminuée en rien. Bien au contraire : une idée n'étant inadéquate que par sa mutilation, ce qui supprime l'inadéquation élargit en fin de compte le contenu de l'idée. La connaissance qui fait perdre à l'affection amoureuse sa forme aliénée ne diminue donc pas son intensité, mais permet plutôt d'attribuer à la joie une « cause extérieure » plus puissante. La force des affections nous est néfaste tant que nous nous mettons en situation d'en pâtir, tant que nous la considérons, par ignorance, comme une force étrangère. L'homme qui connaît ses affections récupère enfin une force qui a toujours été la sienne.

Les remèdes proposés par Spinoza dans la cinquième partie de l'*Éthique* achèvent et accomplissent les difficiles progrès dont il a parlé dans la quatrième. On se souvient qu'à leur commencement ces progrès sont pervertis et se retournent en régression, conformément à la formule de l'*Ecclésiaste* : « Qui accroît sa science accroît sa douleur. » Mais dès que l'homme parvient, grâce aux opportunités que lui offre la vie civile, à convertir certaines de ses passions en actions véritables, le mouvement peut changer de sens : tout progrès éthique particulier en appelle et en entraîne d'autres. Une affection active, en effet, vient de la raison, c'est-à-dire de la connaissance du deuxième genre, et se rapporte par conséquent aux propriétés communes des choses, propriétés toujours présentes, et constantes. Cette constance se transmet à l'affection elle-même, qui devient donc, avec le temps, plus puissante que celles dont l'objet est intermittent, parfois présent, parfois absent. Cette supériorité, établie dans la *proposition 7* de la cin-

quième partie (III, p. 311), finit par entraîner, à terme, la résorption complète des idées inadéquates dans la connaissance claire et distincte, comme le montre la *proposition 12* (III, p. 316). Les affections connues par notions communes deviennent, en effet, tellement fréquentes, donc tellement vives, qu'il est de plus en plus facile de leur joindre les autres affections : nos « images » des choses finissent ainsi par perdre leur dispersion chaotique, et peuvent s'ordonner conformément aux exigences de l'entendement.

L'homme quitte alors le contexte des progrès pour entrer dans celui des remèdes. Lorsque toutes les affections du corps, c'est-à-dire toutes les images des choses, sont intégrées de cette façon à la connaissance par notions communes, elles sont toutes, du même coup, rapportées à Dieu, en vertu de ce qu'énonçait la *proposition 15* de la première partie de l'*Éthique* : « Tout ce qui est, est en Dieu, et rien ne peut sans Dieu être ni être conçu. (III, p. 35) » Ce qui n'était alors qu'une thèse métaphysique devient une vérité éthique par sa réflexion dans une âme individuelle : la *proposition 14* de la cinquième partie opère cette réflexion (III, p. 317). En se connaissant soi-même adéquatement, l'âme individuelle ressent la joie du désir satisfait, et rapporte également cette joie à Dieu, au lieu de la rapporter, comme elle le faisait auparavant, à une cause extérieure accidentelle. Elle éprouve alors l'amour de Dieu, l'amour débarrassé de ses mutilations et de ses entraves, et par conséquent délivré du cortège de jalousies et d'envies qui accompagnait la passion amoureuse. C'est l'apothéose de l'affectivité humaine, qui peut

enfin s'affirmer pleinement : aimer tout ce qui est, rien que ce qui est (*propositions 15 à 20*, III, pp. 318-323).

L'amour de Dieu est le véritable remède à l'aliénation passionnelle. Il n'a rien à voir avec l'adoration religieuse, telle que la pratiquent justement les hommes aliénés, désireux d'être en retour aimés de Dieu. Celui qui aime Dieu par sagesse n'ignore pas que Dieu, substance infinie, ne peut voir sa perfection augmenter ou diminuer. Il sait que Dieu n'éprouve ni joie, ni tristesse, ni aucune des passions (*prop. 17*, p. 318). L'espoir absurde d'être aimé par Dieu ne l'effleure donc pas (*prop. 19*, p. 320).

L'amour de Dieu semble donc ne concerner proprement que l'homme qui aime. Dieu est indifférent à cette affection qui le prend pour objet, et qui n'a pour privilège que d'être « la plus constante » de nos affections. Cette constance elle-même est spécifiquement humaine, puisqu'elle tient à notre pouvoir d'atteindre ce qui est commun parmi une multitude d'affections variées : connaissance du deuxième genre, qui peut bien être équivalente à la connaissance divine, mais ne saurait lui être identique. Tributaire des affections, et par conséquent du corps qui les subit dans sa concurrence existentielle avec d'autres corps, notre amour envers Dieu est constant sans être éternel : « en tant qu'il se rapporte au corps, écrit Spinoza, il ne peut être détruit qu'avec ce corps lui-même ». Mais il ajoute aussitôt après : « Plus tard nous verrons de quelle nature il est, en tant qu'il se rapporte à l'âme seule » (*scolie de la proposition 20*, III, p. 321).

L'éternité de l'âme

Ayant formulé le véritable remède à l'aliénation passionnelle, Spinoza estime avoir achevé « ce qui concerne la vie présente », et pouvoir cesser de considérer l'âme humaine ainsi qu'il l'a fait jusque-là : comme une idée qui exprime, selon les lois de l'attribut pensée, les vicissitudes temporelles d'un corps affecté, au cours de son existence, par une multitude d'autres corps. Car l'âme humaine exprime également l'essence de ce corps particulier. Cette essence, nous le savons, est produite directement par Dieu, indépendamment de toute autre essence. Comme Dieu conçoit tout ce qu'il produit, une idée de cette essence est nécessairement donnée en Dieu, et cette idée, affirme Spinoza, « appartient nécessairement à l'essence de l'âme humaine » (*démonstration de la proposition 23*, III, p. 324).

Ainsi, l'âme, qui n'est rien d'autre que connaissance, est en partie connaissance de l'essence du corps. Elle conçoit donc nécessairement le corps comme un mode de l'attribut étendue. Cette connaissance est adéquate, puisqu'elle est en Dieu, « non en tant qu'il est infini », mais « en tant seulement qu'il constitue la nature de l'âme humaine », pour reprendre les formules du *corollaire* de la *proposition 11*, dans la deuxième partie de l'*Éthique* (III, p. 82). L'adéquation de cette connaissance n'est pas du deuxième genre, mais bien du troisième : l'âme connaît alors le corps « comme » Dieu le connaît, et pas seulement « aussi bien ». À la fois intuitive et déductive, cette connaissance d'un mode de l'étendue doit le saisir par sa cause, qui est Dieu, ainsi que dans ses effets, en « suivant

l'ordre géométrique ». Autrement dit, cette connaissance, qui fait partie de toute âme humaine, est le contenu même du livre intitulé *Ethique*.

Si le contenu de l'*Éthique* n'est pas explicitement connu, loin s'en faut, de la majorité des hommes, c'est parce que cette partie de l'âme est obscurcie chez eux par l'autre partie, à savoir la connaissance des vicissitudes du corps au cours du temps, et par les idées inadéquates que cette autre partie suscite généralement. Dans cette obscurité, toutefois, une faible lueur de vérité apparaît. La croyance répandue en une immortalité de l'âme est une erreur, mais une erreur qui contient un grain de vérité. Ou bien on considère la partie de l'âme qui exprime l'existence temporelle du corps, et il faut admettre que cette partie apparaît et disparaît avec le corps lui-même. Ou bien, alors, on considère la partie la plus précieuse de l'âme, celle qui exprime dans la pensée l'essence du corps. Cette expression se fait « avec une sorte d'éternité », puisqu'elle résulte nécessairement de l'essence même de Dieu (*prop. 22 et démonstration*, III, pp. 323-324). Il est donc légitime de parler, pour cette partie de l'âme, d'une **vie éternelle**. Mais cette vie éternelle n'est pas l'immortalité telle qu'on l'entend généralement. Étant déliée de tout ce qui concerne l'existence du corps dans le temps, la partie éternelle de l'âme ne saurait être décrite selon l'opposition de la vie et de la mort. Son caractère indestructible ne signifie pas une durée prolongée, et n'implique pas non plus la possibilité de se souvenir d'une existence antérieure à celle du corps (*prop. 23 et scolie*, III, pp. 324-325). La croyance commune n'en pressent pas moins, mais de façon confuse, une vérité que l'*Ethique* élève à la clarté.

Cette vérité, d'ailleurs, n'est pas seulement destinée à être comprise, mais également à être sentie ou éprouvée, ce qui donne encore plus de poids au pressentiment populaire. En effet, le moyen par lequel l'âme peut découvrir son éternité est la connaissance du troisième genre. Or l'éternité de l'âme n'est précisément rien d'autre que la connaissance du troisième genre elle-même. Il se produit ici une identité parfaite entre le moyen de connaître et l'objet à connaître, une suppression de toute distance dans la connaissance. De là vient, selon Spinoza, le caractère immédiat que prend la révélation de la vérité suprême : « Nous sentons », écrit-il, « nous savons par expérience que nous sommes éternels, (*scolie de la proposition 23, III, p. 325*) »

Si le vulgaire se trompe sur cette intuition d'éternité et lui donne la forme temporelle d'une immortalité, le philosophe doit passer par une confusion analogue, et provisoirement inévitable. Il sait que la connaissance du troisième genre est l'âme elle-même, éternellement. Il sait, par conséquent, que cette connaissance ne saurait proprement « commencer », « naître » ou « apparaître » dans le temps. Lorsqu'elle semble s'installer dans l'existence à un moment déterminé, c'est pour nous révéler ce que nous sommes hors du temps, donc ce que nous devons savoir sans le recevoir d'ailleurs, si bien que même les plus ignorants le pressentent. Le philosophe ne peut toutefois éviter de ressentir son accession au genre suprême de la connaissance comme un événement dans sa vie. Il ne peut manquer non plus de la présenter sous une forme temporelle au lecteur qui n'a pas encore développé cette aptitude (*scolie de la proposition 31, III, p. 330*). La perspective du

progrès éthique, développée par Spinoza dans la quatrième partie de l'*Éthique*, et reprise dans la première moitié de la cinquième, doit donc être maintenue, du moins en apparence.

L'amour intellectuel de Dieu

Ce qui rend possible le progrès éthique, c'est que la connaissance adéquate, extrêmement difficile à mettre en œuvre, facilite au contraire son propre développement une fois qu'elle est instaurée. Cela vaut pour la connaissance du deuxième genre : les notions communes, par leur constance, prennent le pas sur les perceptions isolées et intermittentes, les attirent à elles, entraînant la formation de nouvelles notions communes, et cela de plus en plus. Il en va de même pour la connaissance du troisième genre, celle qui « va de l'idée adéquate de certains attributs de Dieu à la connaissance adéquate de l'essence des choses ». Dans ce cas, toutefois, ce n'est pas la constance des propriétés communes qui permet au savoir humain de s'étendre, car la science intuitive ignore les abstractions et ne porte que sur des choses singulières. Le progrès consiste ici en ce que la connaissance adéquate d'une chose singulière nous aide à en connaître d'autres, et cela de plus en plus.

Par son extension, la connaissance du deuxième genre devient connaissance de Dieu. Comme elle porte sur des choses qui existent dans le temps, elle atteint Dieu par l'intermédiaire de ce qui est présent en toutes choses, partout et toujours : elle accède à l'éternité de Dieu par la constance temporelle. La connaissance du troisième

genre, quant à elle, n'a pas à atteindre Dieu, puisqu'elle procède, depuis toujours, de l'idée adéquate de Dieu à l'idée adéquate des choses singulières. Son progrès ne peut être qu'un enrichissement de la connaissance de Dieu : « Plus nous connaissons les choses singulières, avance Spinoza, plus nous connaissons Dieu. (*prop. 24*, III, p. 325) » Concevant Dieu dans son essence, elle saisit directement son éternité, sans intermédiaire temporel. Enfin, et surtout, elle n'est pas seulement une connaissance que l'homme prend de Dieu, car elle n'est pas seulement adéquate grâce aux propriétés de son objet, comme c'est le cas de la connaissance du deuxième genre. Étant adéquate également par sa façon de procéder, elle est la connaissance que Dieu prend de lui-même, en tant qu'il constitue une âme singulière.

Lorsqu'elle connaît par notions communes, l'âme humaine contemple sa puissance d'agir et en éprouve de la joie. Lorsqu'elle connaît par science intuitive, elle contemple la divinité de sa puissance d'agir, et en éprouve « la joie la plus haute » qui puisse exister (*proposition 27 et démonstration*, III, pp. 326-327). Comme cette joie tient à la façon dont procède le troisième genre, davantage qu'à son résultat, « l'idée d'une cause extérieure » qui l'accompagne est moins l'idée d'un objet à connaître que l'idée du sujet connaissant. Or le sujet de la connaissance du troisième genre est l'âme elle-même, c'est-à-dire Dieu « en tant seulement qu'il constitue l'essence » de cette âme. En vertu de la définition de l'amour, l'homme qui réalise son désir suprême en connaissant de cette façon doit éprouver l'amour de Dieu (*proposition 32 et démonstration*, III, pp. 330-331).

Cet amour de Dieu, analysé dans les *propositions 32 à 37* (III, pp. 330-335), est fort différent de celui que Spinoza a exposé auparavant, aux *propositions 15 à 20*. D'abord, ce n'est plus un amour éprouvé par l'homme « envers » Dieu, sans que Dieu en soit concerné. Puisque l'idée de Dieu qui accompagne la joie de l'âme désigne maintenant le véritable sujet de l'effort de connaissance, et par conséquent de la joie, ce nouvel amour doit émaner de Dieu lui-même. Ensuite, c'est un amour purement intellectuel, que l'âme n'éprouve que lorsqu'elle est sans relation avec l'existence temporelle du corps : il n'est donc pas, comme le précédent, un épanouissement des multiples affections ressenties par l'homme au cours de sa « vie présente ». Ces deux propriétés sont intimement liées. L'amour intellectuel est en effet le seul que Dieu puisse éprouver : si sa nature de substance infinie lui interdit d'être affecté en bien ou en mal par autre chose que lui, elle implique nécessairement qu'il connaisse sa perfection, et s'en réjouisse éternellement, sans progrès ni régression. Dieu s'aime donc lui-même d'un amour intellectuel infini (*prop. 35*, III, p. 333). Et si on considère Dieu, non en tant qu'il est infini, mais en tant seulement qu'il constitue l'essence d'une âme singulière, cette âme éprouvera une partie de l'amour infini que Dieu a pour lui-même. C'est cette partie, présente pour l'éternité en chaque âme humaine, que Spinoza nomme **amour intellectuel de Dieu** (*prop. 36*, III, p. 333).

Éternellement, Dieu s'aime lui-même en chacun de nous. L'éternité de l'amour intellectuel le différencie de l'amour humain dont Dieu est seulement l'objet, car ce dernier amour est détruit à la mort du corps (*corollaire de*

la *prop. 34*, III, p. 332). Spinoza n'a pu faire autrement que de présenter l'amour intellectuel après l'amour envers Dieu, comme une sorte d'acquisition nouvelle, de même qu'il n'a pu éviter de présenter l'apparition du troisième genre de connaissance comme un bouleversement temporel, car c'est ainsi que l'homme doit d'abord les vivre. Mais cette impression vécue est une illusion nécessaire, qui doit se dissiper rétrospectivement. L'homme découvre alors que son essence est uniquement, pour l'éternité, de connaître selon le troisième genre, et que la joie qu'il en éprouve ne vient pas, comme il le pensait d'abord, d'un perfectionnement de son être, mais de la possession éternelle d'une perfection divine (*scolie* de la *prop. 33*, III, pp. 332-333).

Ainsi peut être comprise l'unité profonde des deux formes que prend l'amour de Dieu. L'amour purement temporel envers Dieu permet la prise de conscience de l'amour éternel de Dieu en nous, de même que la connaissance du deuxième genre éveille le désir de connaître par le troisième genre (*prop. 28*, III, p. 327).

Le salut : liberté et béatitude

Le *scolie* de la *proposition 36*, qui conclut, dans cette cinquième partie de l'*Éthique*, le passage consacré à l'amour intellectuel de Dieu, commence ainsi : « Nous connaissons clairement par là en quoi notre salut, c'est-à-dire notre béatitude ou notre liberté, consiste ; je veux dire dans un amour constant et éternel envers Dieu, ou dans l'amour de Dieu envers les hommes. (III, p. 334) » Après

le progrès analysé dans la quatrième partie, le remède exposé dans la première moitié de la cinquième, l'éthique de Spinoza s'achève donc par une théorie du **salut**. Ce salut, dont les religions humaines n'ont qu'un pressentiment obscurci par l'ignorance, peut porter indifféremment deux noms : liberté, ou béatitude. Quel que soit son nom, il consiste dans l'unité des différentes formes de l'amour de Dieu.

Nous savons déjà ce qu'est la liberté pour Spinoza : le fait d'exister et d'agir par la seule nécessité de sa nature. Ainsi définie, la liberté semble n'appartenir qu'à Dieu, la substance unique. L'homme ne paraît pas pouvoir être libre, sinon par conquête, car il ne l'est certainement pas de naissance (quatrième partie, *scolie* de la *prop.* 68, III, pp. 285-286). La conquête de la liberté humaine, exposée dans les sept dernières propositions de la quatrième partie, est alors bien précaire, car elle s'inscrit dans le rapport de force entre les commandements de la raison et la puissance des passions : lorsqu'il suit la première, l'homme est libre, car il ne connaît, de la nécessité divine, que ce qu'il est lui-même ; mais quand il subit les secondes, il est contraint, car c'est la nécessité des autres choses qui explique son comportement. Or la puissance de l'homme, reconnaît Spinoza, « est infiniment surpassée par celle des causes extérieures », si bien que la description de « l'homme libre » risque de demeurer un modèle à peine réalisable.

Étant nécessairement une conquête, la liberté humaine est indissociable d'un rapport de force dans lequel elle apparaît vaincue ou victorieuse. Mais ce rapport de force, contrairement à ce qu'il a semblé être tout au long

du progrès éthique, n'est pas, en fin de compte, celui qui oppose commandements de la raison et puissance des passions. La quatrième partie de l'*Éthique* était marquée par l'axiome selon lequel « il n'est donné dans la nature aucune chose singulière qu'il n'en soit donné une autre plus puissante et plus forte » (III, p. 221) : axiome incontestable tant que les choses singulières sont considérées temporellement, dans leur concurrence pour exister. Mais quand l'âme humaine, prenant conscience de son éternité, découvre en elle l'amour intellectuel de Dieu, elle découvre également qu'il « n'est rien donné dans la nature qui soit contraire à cet amour intellectuel, c'est-à-dire le puisse ôter » (cinquième partie, *prop.* 37, III, p. 335) : rien, en effet, ne peut détruire une vérité éternelle. Lorsqu'il est achevé, le progrès éthique dénonce ainsi comme une apparence le conflit sur lequel il semblait être fondé jusque-là, conflit entre la spontanéité intérieure de l'homme et le poids du monde extérieur. Le véritable conflit qui se révèle maintenant oppose, dans l'âme humaine elle-même, la partie éternelle et la partie périssable (*corollaire* de la *prop.* 40, III, p. 338). Le simple fait que l'âme parvienne à une conscience claire de son éternité, malgré tout ce qui peut obscurcir cette vérité, prouve que la partie indestructible, en soi plus parfaite que l'autre parce qu'elle est active, est également devenue plus puissante.

L'homme se libère donc bien par la connaissance. D'abord opposée de front aux idées inadéquates, dans une sorte de liberté contre le monde, la connaissance adéquate investit ensuite ces idées inadéquates, ce qui permet à l'homme d'être libre dans le monde, accordé à la production divine. Pour finir, la connaissance adéquate se suffit à

elle-même, dans la « joie la plus haute » que lui procure la conscience de son éternité. Alors la partie périssable de l'âme devient « relativement insignifiante », et avec elle les passions mauvaises et la crainte de la mort. L'homme est libre malgré le monde, au-delà des progrès et des remèdes, au-delà même de la conquête, comprenant que sa liberté est celle de Dieu, l'être unique.

C'est à ce stade que la liberté se confond avec la **béatitude**, c'est-à-dire un bonheur absolu, indépendant des circonstances. Les deux dernières propositions de la cinquième partie de l'*Éthique*, conclusion de tout l'ouvrage, éclairent le statut de la béatitude humaine. Selon la *proposition 41*, même quand un homme ignore encore son éternité, la fermeté d'âme, c'est-à-dire la vertu telle qu'elle était définie dans la quatrième partie, doit être pour lui « la première des choses » (III, p. 339). Si cet homme, en effet, comprend l'utilité des commandements de la raison, dont le contenu véritable est celui d'un égoïsme accompli, il ne verra pas en eux, comme le fait le vulgaire, un sacrifice pénible qu'on accepte seulement afin d'éviter plus tard d'affreux supplices, et de se ménager après la mort une jouissance supérieure. La connaissance qui manque encore à un tel homme, et qui n'apparaît que dans la cinquième partie, ne le prive donc de rien, puisque sa vertu se suffit à elle-même. Que peut bien alors lui apporter cette connaissance quand il l'acquiert ? A cela répond la *proposition 42*, la dernière de l'ouvrage : « La béatitude n'est pas le prix de la vertu, mais la vertu elle-même ; et cet épanouissement n'est pas obtenu par la réduction de nos appétits sensuels, mais c'est au contraire cet épanouissement qui rend possible la réduction de nos appétits sen-

suels. (III, p. 340) » Il serait contraire à ce qui vient d'être dit que la béatitude soit le prix de la vertu, car la vertu n'a justement pas besoin de prix. Il serait absurde de croire, comme le vulgaire, que le bonheur éternel doive être obtenu grâce au sacrifice pénible des appétits sensuels. L'éternité que découvre le lecteur de la quatrième partie de l'*Éthique*, quand il devient lecteur de la cinquième, ne change rien à l'autosuffisance de la vertu. Elle donne seulement, rétrospectivement, la raison suprême de cette autosuffisance. La réduction des appétits sensuels n'est pas un sacrifice, parce qu'il n'y a rien à sacrifier pour celui qui sait à quel point est insignifiante la partie périssable de son âme. L'âme humaine qui s'épanouit en amour divin sait désormais parfaitement d'où lui vient la puissance invincible qu'elle avait déjà mise en œuvre.

Indications de lecture

- Spinoza expose déjà, dans la deuxième partie du *Court traité*, des idées qu'il est intéressant de confronter à celles que commente la fin de ce chapitre : sur l'éternité de l'âme (§ 4) au chapitre 23 (I, p. 147), sur l'amour intellectuel de Dieu (§ 5) au chapitre 24 (I, pp. 148-151) et sur la véritable liberté humaine (§ 6) au chapitre 26 (I, pp. 153-157).

- Le chapitre 4 du *Traité théologico-politique*, intitulé *De la loi divine* (II, pp. 85-97), met en rapport les deux formes de l'amour de Dieu (§ 3 et 5) et la béatitude (§ 6). Dans ce même ouvrage, on trouve au chapitre 13 (II, p. 232) une première expression de l'idée, si importante dans

l'Éthique, selon laquelle les démonstrations sont « les yeux de l'âme » (§ 4).

Conclusion

Le *scolie* de la *proposition 42*, qui contient les derniers mots de Spinoza dans l'*Éthique*, rassemble tout ce qui oppose l'ignorant et le sage (III, p. 341). L'ignorant croit que la raison lui impose la mortification et le renoncement à ses plus chers désirs, si bien qu'il cesse d'être sitôt qu'il cesse de pâtir ; le sage ne cesse jamais d'être, car il a su reconnaître dans l'exigence rationnelle l'égoïsme accompli : la véritable éthique rejette tout moralisme. L'ignorant est inconscient à la fois de lui-même, de Dieu et des choses ; le sage s'identifie à Dieu, non par une abolition de soi-même et une fusion mystérieuse avec l'univers, mais au contraire par la conscience claire de son individualité : la véritable philosophie rejette tout mysticisme.

Ce qui fait difficulté, dans cette libération de l'homme par la connaissance, c'est qu'elle est strictement déterminée. C'est « par une certaine nécessité éternelle », écrit Spinoza, que le sage acquiert de lui-même, de Dieu et des choses, la conscience qui manquera toujours, par une autre nécessité éternelle, à l'ignorant. Les hommes n'ont pas le choix de se libérer ou pas. Spinoza, on le sait, tient l'idée d'une liberté de choix pour une illusion majeure, noyau des préjugés, un concept vide qui ne s'applique ni aux hommes ni à Dieu. Pourtant, le sage doit bien nourrir cette illusion, s'imaginer, du moins au commencement,

qu'il se décide librement à suivre la voie tracée par l'*Éthique*.

L'ambiguïté est présente dans ce dernier texte de l'*Éthique*, lorsqu'après avoir attribué la sagesse des uns et la non-sagesse des autres à « une certaine nécessité éternelle », Spinoza ajoute, sollicitant manifestement la liberté de son lecteur : « Si la voie que j'ai montré qui y conduit, paraît être extrêmement ardue, encore y peut-on entrer. » Que cette sollicitation elle-même soit destinée à s'évanouir dans la plénitude sans faille de la nécessité divine, cela ajoute encore à ce que Spinoza reconnaît dans l'ultime phrase de son ouvrage : comme tout ce qui est beau, le salut qu'il nous propose est « difficile autant que rare ».

Bibliographie

Ouvrages de Spinoza

- *Œuvres*, traduction et notes par Charles Appuhn, 4 tomes, Paris, éd. GF-Flammarion, 1964-1970 :

- tome 1 : *Court traité ; Traité de la réforme de l'entendement ; Principes de la philosophie de Descartes ; Pensées métaphysiques* (n° 34) ;

- tome 2 : *Traité théologico-politique* (n° 50) ;

- tome 3 : *Éthique* (n° 52) ;

- tome 4 : *Traité politique ; Lettres* (n° 108).

- *Traité de la réforme de l'entendement*, introduction, traduction et notes par Bernard Rousset, Paris, éd. Vrin, 1992.

- *Traité théologico-politique (préface et chapitre 20)*, Paris, éd. Hatier, coll. « Profil philosophie », série « Textes philosophiques », 1993, n° 767.

- *Éthique*, introduction, traduction, notes et commentaires de Robert Misrahi, Paris, éd. PUF, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 1990.

- *Traité politique*, texte latin, traduction, introduction et notes par Sylvain Zac, Paris, éd. Vrin, 1968.

Ouvrages sur Spinoza

- É. Balibar, *Spinoza et la politique*, Paris, éd. PUF, coll. « Philosophies », 1985.
- M. Bertrand, *Spinoza et l'imaginaire*, Paris, éd. PUF, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 1983.
- G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, éd. de Minuit, 1981.
- M. Gueroult, *Spinoza* (2 tomes), Paris, éd. Aubier-Montaigne, coll. « Analyse et raisons », 1968-1974.
- P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza* (5 tomes), Paris, éd. PUF, coll. « Les grands livres de la philosophie », 1994-1998.
- A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, éd. de Minuit, coll. « Le sens commun », 1969.
- P. -F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, éd. PUF, coll. « Épiméthée », 1994.

À propos de cette édition électronique

1. Élaboration de ce livre électronique :

Edition, corrections, conversion numérique et publication par le site : [PhiloSophie](#)

Responsable de publication : [Pierre Hidalgo](#)

2. Les formats disponibles

1. PDF (Adobe), sans doute le plus universel, lisible avec Adobe Reader et tous ses dérivés avec un très bon confort de lecture sur les ordinateurs pourvus d'un écran d'au moins 15 pouces. Pour un confort de lecture maximal, nous vous conseillons vivement l'affichage « Plein écran » dans Acrobat Reader (touche ctrl+L sur un PC), car nos ebooks sont prévus spécialement pour offrir un confort de lecture maximal dans cet affichage.
2. ePub, le nouveau format destiné aux liseuses de type Sony reader mais aussi aux téléphones portables de type iPhone ou Android, mais bien sûr également à l'iPad d'Apple, via le logiciel Books. Le format ePub est un format d'avenir, parce que c'est un format libre, aux spécifications précises, qui offre des possibilités de mise en page sophistiquées.

3. Mobibook, format utilisé par le Kindle D'Amazon. Utilisable également sur les PDA Palm, PocketPC ou PC avec Mobipocket reader et sur la plupart des smartphones via le logiciel Kindle. Il est à noter que le Cybook de Bookeen utilise également ce format.

Bien que réalisés avec le plus grand soin, les livres numériques sont livrés tels quels sans garantie de leur intégrité parfaite par rapport à l'original. Si vous trouvez des erreurs, fautes de frappe, omissions ou autres, n'hésitez pas à me contacter.

3. Textes sous copyright

Ce texte est sous copyright, c'est-à-dire qu'il n'est pas libre de droits. Chaque acquéreur peut donc en faire un usage personnel mais en aucun cas le céder à un tiers ni le distribuer sur internet en dehors des sites autorisés. Le cas échéant tout contrevenant est passibles des poursuites prévues par la loi.