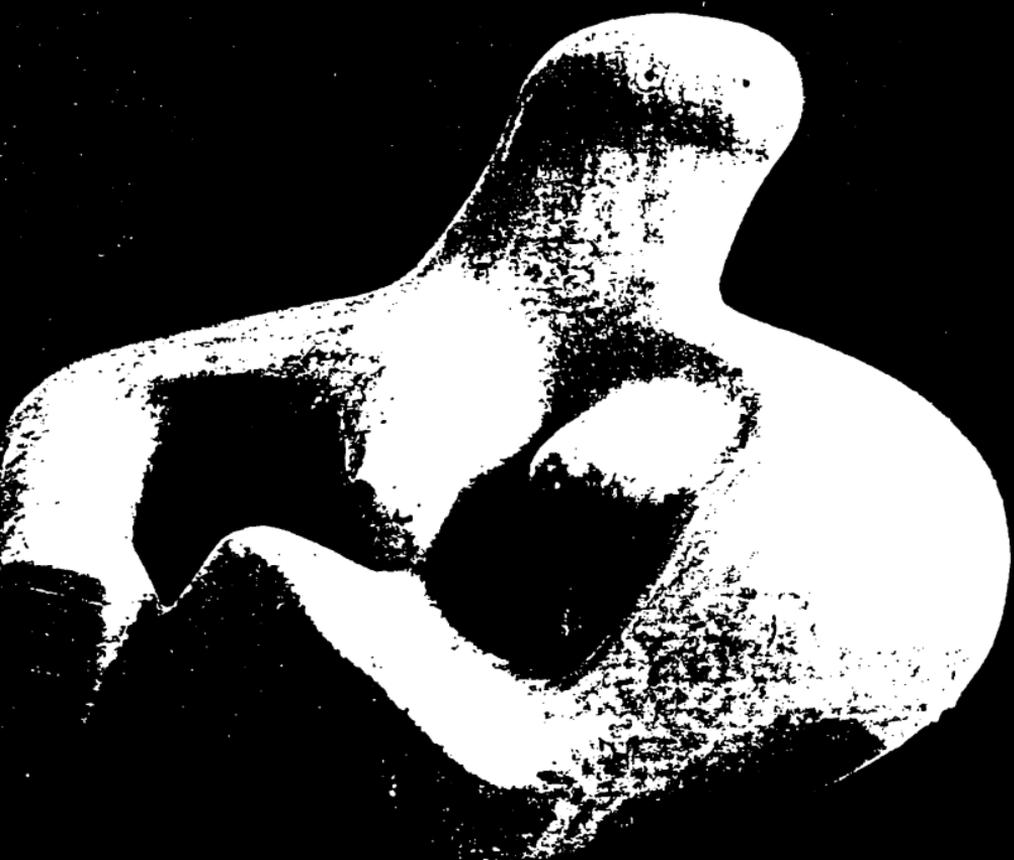


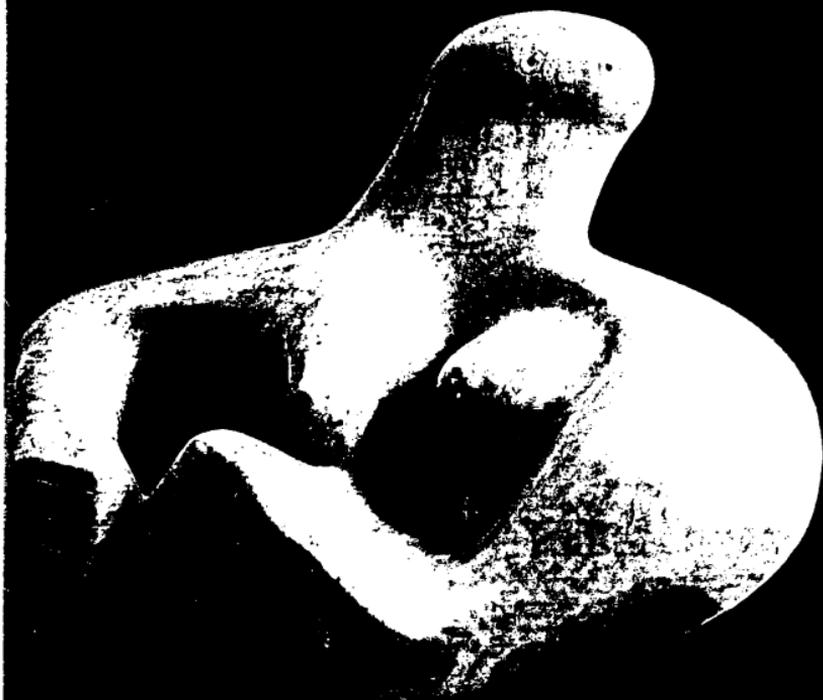
ROBERT MISRAHI

Le corps
et l'esprit dans
la philosophie
de Spinoza



ROBERT MISRAHI

Le corps
et l'esprit dans
la philosophie
de Spinoza



COLLECTION
LES EMPÊCHEURS DE PENSER EN ROND

*Les textes édités par le
département
Communication des
Laboratoires Delagrance
interrogent et confrontent
les pratiques médicales,
plus particulièrement en
psychiatrie.*

*Ceux qui font profession
de soigner, ne sont pas
en marge des sciences de
la vie. Face à une
pharmacologie
trionphante quelle est la
place du regard
clinique ? Il est temps
d'affirmer que personne
ne détient la vérité, mais
que chacun doit être le
porte-parole des
phénomènes qu'il
observe. Ainsi va la
science.*

*Cette collection s'intègre
donc à notre effort pour
que la clinique reprenne
toute sa place.*

*Collection dirigée par
Philippe Pignarre*



DEPARTEMENT COMMUNICATION
SYNTHÉLABO
22, AVENUE GALILÉE
92350 LE PLESSIS-ROBINSON

Illustration de couverture :
Henry Moore (1898-1986)
Composition (1931) - albâtre de Cumberland
Suisse . Martigny . Fondation Pierre Gianadda (exposition)
By courtesy of the Henry Moore Foundation, Perry Green
© G. DAGLI ORTI - PARIS

© LES EMPÊCHEURS DE PENSER EN ROND 1992
ISBN 2-908602-22-9
ISSN 1151-6461

ROBERT MISRAHI

Le corps
et l'esprit dans
la philosophie
de Spinoza

COLLECTION

LES EMPÊCHEURS DE PENSER EN ROND

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

La problématique de la conscience et le détour spinoziste	7
--	---

I/ - LE CONTEXTE

1 Aperçu schématique	13
2 La critique spinoziste	24
3 Le propos d'ensemble	33
4 Le système de la Nature	41

II/ - LA DOCTRINE DU CORPS ET DE L'ESPRIT

1 L'individu unifié	57
2 L'individu désirant	79
3 L'individu passionné	97
4 L'individu libéré	114

CONCLUSION

De la joie à la béatitude	131
---------------------------------	-----

La problématique de la conscience et le détour spinoziste

La problématique du statut de la conscience se présente aujourd'hui d'une façon riche et paradoxale. D'un côté les progrès de la neurobiologie semblent offrir des éléments pour une connaissance et une maîtrise scientifiques du comportement, mais d'un autre côté la phénoménologie, c'est-à-dire la description des contenus de conscience semble être seule en mesure de déployer les champs de significations qui pourraient restituer à l'activité son statut d'action humaine en l'inscrivant dans le cercle des motivations, des valeurs, et des jugements, c'est-à-dire dans l'ordre du sens et de la parole. Mais si l'action humaine est signification et non

pas mécanisme, comment la conscience s'inscrit-elle dans le réel, et d'abord, dans le corps ? La ligne phénoménologique et « psychologique » des descriptions de sens et la ligne expérimentale et empirique des analyses causales ne risquent-elles pas, aujourd'hui, de ne jamais se rencontrer, laissant dès lors la connaissance de l'homme dans un état de morcellement et d'amputation difficilement compatible avec la vérité d'une part, et avec la pratique effective de la thérapeutique d'autre part ?

La philosophie phénoménologique et existentielle ouvre certes la voie à une connaissance approfondie de l'être humain comme sujet singulier et concret où la dimension de la conscience n'est pas séparable de la dimension corporelle ou charnelle. On le voit bien chez Sartre et Merleau-Ponty, comme on pouvait le pressentir chez Gabriel Marcel.

Il reste que les perspectives d'un Marcel ou d'un Lévinas retrouvent vite leur origine spiritualiste, annulant dès lors les percées effectuées. D'autre part les descriptions d'un Sartre restent finalement abstraites aussi bien dans l'élucidation des motifs de l'action (qu'on songe à la « psychanalyse existentielle » dans l'*Être et le Néant*) que dans la description du corps vivant (simple en-soi, chutant parfois dans la contingence absurde de la chair).

Quant aux structuralistes, ils avaient par vocation fait vœu d'abstraction et de formalisme, confondant trop souvent les problèmes de l'action humaine avec des problèmes linguistiques et grammaticaux, dissolvant ainsi la parole vivante dans le langage figé.

Évoquons enfin les mouvements psychanalytiques. Ils semblent bien cerner le lieu exact des problèmes en assignant au Désir le rôle central dans l'activité humaine. Psychiatres et psychanalystes s'accordent pour reconnaître à la vie affective sa dignité, son sens et son efficacité, dès lors qu'ils font de leurs pratiques thérapeutiques une technique de reconstitution de la vie de la conscience, détruite ou désintégrée par elle-même, par son corps, ou par le monde. Sans référence métaphysique ou religieuse, les analystes et les psychiatres savent, comme Kierkegaard, que «la subjectivité est la vérité», et que le sujet est paradoxe et passion. Mais ils savent en outre que la passion comme tragique n'est la vérité d'un sujet que dans une perspective pathologique et pour une durée délimitée n'épuisant pas à elle seule toute la vérité d'une conscience.

Ainsi, par la référence centrale au Désir, les sciences humaines semblent être en mesure, aujourd'hui, de mieux poser

les termes du problème des rapports entre corps et conscience.

Il reste que les problèmes sont loin d'être résolus. Quelle est par exemple la place et la nature de cet objet appelé « inconscient » ? Si l'inconscient est un langage, comment peut-il être inconscient ? Si le moi est inconscient, comment peut-il travailler à l'avènement du Je ? Si l'inconscient est plus vaste que la conscience, cet au-delà de la conscience est-il le corps ? S'il n'en est rien, quel est le statut d'un « psychisme » qui n'est ni corps ni conscience ? D'autre part, si le Désir est central, quel est son statut ? Comment une « pulsion » aurait-elle un « sens » ? Mais comment un contenu significatif pourrait-il être corporel, si l'inconscient n'est pas réduit au corps, et s'il ne se réduit pas non plus à la conscience ?

On le voit l'ancienne problématique des rapports de l'âme et du corps se présente aujourd'hui d'une façon à la fois plus concrète (par la référence au Désir) et plus confuse (par l'incertitude où l'on est quant au statut de ce Désir).

Aujourd'hui, la problématique de l'âme et du corps est devenue clairement la problématique *du sujet et de son désir* ; mais ce qui reste obscur ou ambigu c'est précisément la nature de ce Désir. Seul les lumières neuves sur les rapports du

sujet à son désir permettraient de pousser plus loin notre connaissance de la conscience dans son rapport au corps.

Ce n'est pas ici le lieu de reprendre ces problèmes, de les approfondir, et de tenter des hypothèses descriptives. L'urgence est au travail thérapeutique qu'accomplissent psychiatres et psychanalystes, prouvant, par leur pratique, la fécondité de certaines de leurs hypothèses et la complémentarité de leurs méthodes spécifiques. Le philosophe dispose de plus de temps pour tenter de surmonter les obscurités et les contradictions inhérentes aux hypothèses.

S'il n'est pas question de résoudre ici ces problèmes, au moins peut-il être utile d'opérer un détour méthodologique qui permettrait de poser ces questions d'une façon neuve. C'est ici qu'intervient la philosophie de Spinoza. Nous proposons en effet d'opérer un détour par la doctrine spinoziste de l'homme ; ce détour devrait nous permettre de poser plus clairement les problèmes de la relation corps-conscience, eu égard au fait que, chez Spinoza, la doctrine de l'homme est explicitement construite autour et sur la base du Désir. C'est en effet cette doctrine du Désir qui nous permettra, une fois ses implications (en amont et en aval) complètement explicitées, de rendre

compte d'une façon originale et claire de la relation corps-esprit. Cette perspective originale, impliquée dans le spinozisme, nous livrera non seulement un modèle possible d'intelligibilité conceptuelle, mais encore une authentique philosophie humaniste dans laquelle l'homme est restitué à son unité corps-esprit, tandis que son action et sa vie lui sont rendues dans la plénitude de leur liberté, sur la base et au moyen du travail de la réflexion. C'est une connaissance philosophique conceptuelle et rigoureuse qui permet, chez Spinoza, la réintégration de l'homme dans son unité concrète et dans sa liberté joyeuse. Une telle doctrine ne peut laisser indifférents aujourd'hui, ni le thérapeute, ni le philosophe. Nous allons tenter de réitérer la démarche qui la fonde.

Le contexte

1 — APERÇU SCHÉMATIQUE SUR LES DOCTRINES TRADITIONNELLES.

Le principal obstacle à l'élaboration d'une doctrine unitaire de l'homme est bien évidemment le *dualisme* entre le corps et ce qu'on appelait « l'âme ». Mais cet obstacle constitue aussi, sous la forme du cartésianisme, le point de départ d'une réflexion philosophique et anthropologique sur les rapports de l'esprit et du corps : la doctrine de Spinoza se construira comme une critique du cartésianisme, inscrite dans l'éla-

laboration d'un système original et plus vaste.

En relisant l'œuvre cartésienne (*Méditations Métaphysiques* II, III, IV, VI, pages 278, 284, 301, 304-305, 324; *Principes de la Philosophie*, § 52, 53, 54; *Les Passions de l'âme*, Art. 36, in *Œuvres complètes*, Éd. Gallimard, Coll. de la Pléiade, Paris, 1958) on peut dégager les grandes lignes de ce dualisme psychophysique.

Dieu est une substance absolue qui subsiste par soi et qui soutient à l'être l'ensemble du monde créé, et cela par un acte de création continuée, acte indéfiniment renouvelé à chaque instant du temps. Ce monde créé est lui-même constitué par des âmes et par des corps, chaque âme étant une substance pensante (certes finie et dépendante), et chaque corps étant une substance étendue (elle aussi finie et dépendante). Les substances finies sont certes incommensurables à la substance infinie, mais elles sont surtout qualitativement incommensurables entre elles : les corps se définissent exclusivement par l'étendue et par l'extension (ils ne pensent donc pas, et les animaux ne sont que des corps, c'est-à-dire des machines), tandis que les âmes se définissent exclusivement par la pensée. Les corps ne recèlent aucune pensée ni aucun

pouvoir de penser, ils sont, dirions-nous, la matière nue, réduite à sa pure spatia-
lité mesurable et à sa pure opacité mas-
sive. De là découle le mécanisme cartésien
qui permet la formulation mathématique
du monde et de ses lois et ouvre la voie
à la science moderne en tant qu'elle est
simplement une axiomatique physico-
mathématique : science des chocs et
science des distances. (Newton et Leibniz,
on le sait, commenceront à s'interroger
sur le calcul des forces).

L'intérêt de ce mécanisme est évident :
il permet de libérer la science du recours
aux forces occultes, recours qui, dans
l'alchimie et la science de la Renaissance,
transformait la connaissance du monde en
rêverie imaginaire. Mais l'inconvénient de
ce mécanisme n'est pas moins évident :
le corps et la matière étant toujours et
totalement étrangers à la pensée, la rela-
tion de l'âme et du corps devenait
problématique. Permettant la critique
radicale de la magie, de l'occultisme et
de l'alchimie, le cartésianisme ne permet-
tait pas de résoudre simultanément le pro-
blème de l'unité humaine. Nous le
verrons tout au long de notre analyse.

Si les corps ne recèlent aucune possi-
bilité de penser, les âmes ne recèlent
aucune détermination matérielle ou spa-
tiale. Toute l'essence de la substance qui

constitue l'âme, est la pensée. Rien d'étranger à la pensée ne peut donc définir l'essence de l'âme. Les sensations et perceptions étant d'origine corporelles (par quel processus, et au prix de quelles difficultés, nous le verrons plus loin) elles ne sauraient entrer dans la définition ou l'essence de l'âme.

Celle-ci est donc exclusivement définissable par le *cogito*, le « je pense ». Celui-ci, comme intuition d'existence, à la fois intérieure, évidente, et intellectuelle, est d'abord dans l'esprit de Descartes un critère de vérité. La découverte simultanée de la *certitude* existentielle et de l'*intuition* intellectuelle et intérieure permet la découverte du fondement de la vérité, c'est-à-dire à la fois du critère futur du vrai (intuition intellectuelle avec évidence existentielle) et du socle de base du futur système.

Ce *cogito*, qui est d'abord un critère de vérité, est pourtant quelque chose de plus : c'est une description d'essence. Car Descartes pousse son interrogation plus loin : moi qui, étant certain de penser (dès le moment du doute), suis *ipso facto* certain d'exister (comme moi qui pense), *que suis-je ?* Et il répond : je suis une chose qui pense « c'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui ima-

gine aussi et qui sent¹». De cette description (sur laquelle Husserl, en un sens, fonde toute la phénoménologie en excluant la « chose qui pense »), Descartes lui-même va exclure imagination et sensation, pourtant bien constitutifs de la vie de la conscience : par une sorte d'*a priori* ou de pétition de principe, Descartes commence par exclure de la pensée ce qui l'empêcherait de définir celle-ci par la seule dimension intellectualiste. Mais, en excluant la part « charnelle » (dirons-nous) ou corporelle de la pensée hors de l'essence de la pensée, Descartes va se mettre dans l'incapacité de rendre compte de la relation entre le corps et l'âme ; excluant du corps toute possibilité de penser, et de l'âme tout contenu corporel, Descartes constitue en effet cela même qu'il souhaitait pour des raisons métaphysiques : un dualisme radical qui est un dualisme de la pureté. Les corps sont, comme le monde matériel créé, purement des corps, et les âmes sont, à l'image du Dieu spirituel créateur, purement des pensées et des âmes. L'hypothèque religieuse et métaphysique freine le développement d'une doctrine unitaire de l'homme, dans le même temps que le

1. Descartes, *Méditations Métaphysiques* (Méd. sec., p. 278, *op. cit.*).

mécanisme libère paradoxalement la science des préjugés de l'occultisme. Descartes semble n'avoir pas vu qu'il y avait, à propos du vieux concept d'âme, à accomplir le même progrès et la même libération (ou réforme) de l'entendement, que ceux qu'il avait accompli face à la physique imaginaire du Moyen Âge.

Faute d'une telle purification des concepts (fort distincte d'un appauvrissement de la réalité psychique), le cartésianisme ne parvient pas à rendre compte des rapports de l'âme et du corps, c'est-à-dire de ces réalités définies arbitrairement comme chose exclusivement étendue, et comme chose exclusivement pensante.

Voici en effet comment Descartes imagine cette relation.

C'est par la « glande pinéale », située au centre du cerveau (et correspondant à la moderne épiphyse) que sont reliées ces deux réalités hétérogènes que sont l'âme et le corps. Certes, Descartes affirme aussi que l'âme est reliée à la totalité du corps ; mais comme il affirme également que la perception du monde extérieur par l'âme se fait (par la médiation des nerfs) au niveau du cerveau et non pas au niveau des extrémités sensorielles, il semble bien que la doctrine centrale situe dans la glande pinéale le point d'attache de l'âme au corps et du corps à l'âme.

D'ailleurs, ce privilège de la glande pinéale est confirmé par la description de l'*action* que peut exercer chaque substance sur l'autre, l'âme sur le corps, ou inversement. Le plus souvent, il s'agit d'une action (active) du corps sur l'âme (qui est alors passive). Cette action prend son appui sur le retentissement effectué sur la glande pinéale par les « esprits animaux », ces fines vapeurs éthérées, proches du sang, et véhiculées par les nerfs depuis les extrémités sensorielles jusqu'à la glande pinéale ; ainsi frappée par les esprits animaux, la glande pinéale est mue selon des modalités chaque fois spécifiques, eu égard à l'objet qui impressionne les nerfs. A son tour la glande pinéale transmet à l'âme sa quantité de mouvement et sa direction : la conscience, la perception, l'événement psychique, passion, désir ou décision, sont, dès lors, le résultat de l'action exercée sur la chose pensante par les esprits animaux (qui sont des choses étendues), et cela par la médiation de la glande pinéale. A la fois gare de triage et caisse de résonance, elle communique à l'âme le mouvement qu'elle reçoit du corps.

Mais le mouvement inverse peut se produire : l'âme agit sur le corps lorsque, disposant la glande pinéale d'une certaine façon (par pensée et décision), celle-ci

transmet alors aux nerfs et au corps une certaine intensité et une certaine modalité de mouvement.

De là découle, par exemple, la façon dont Descartes conçoit la maîtrise des passions : en droit elle peut être absolue, puisque la glande pinéale peut réorienter les esprits autrement qu'ils ne furent déterminés par le choc corporel et extrinsèque des images et des stimuli. Empiriquement, l'âme commence par empêcher les mouvements qui résulteraient d'une passion, si son développement n'était pas interrompu ; c'est ainsi par exemple que la peur, passion suscitée par un danger extérieur, peut être partiellement maîtrisée par la décision de l'âme de ne pas accomplir les mouvements de fuite, spontanément produits par cette passion.

*

* *

On le voit aisément, le dualisme cartésien n'offre qu'une réponse mécaniste au problème qu'il a lui-même suscité et qui est la question du lien et du rapport entre l'âme et le corps. C'est sur le modèle de la causalité matérielle qu'il tente de rendre compte d'une action du corps sur l'âme (ce qui paraît cohérent), mais c'est sur ce même modèle matériel

et causal qu'il tente aussi de rendre compte de l'action inverse, qui est celle de l'âme sur le corps : mais dans ce dernier cas il y a incohérence (et même impossibilité), puisque l'âme n'est pas une chose matérielle. Il y a incohérence à affirmer qu'une chose matérielle peut *répondre* à une décision spirituelle, mais il y a en fait une incohérence égale et symétrique à affirmer qu'une chose matérielle (pure étendue) peut *susciter* une décision.

En fait, le dualisme cartésien permet de mettre en évidence une double incohérence : celle du spiritualisme (voulant rendre compte du mouvement corporel par la pensée pure) et celle du matérialisme (voulant rendre compte de la pensée pure par des mouvements corporels). La richesse du cartésianisme consiste à nourrir ces deux inspirations philosophiques, puisque aussi bien le sensualisme de Condillac et le matérialisme d'Helvétius, que l'idéalisme de Berkeley et le criticisme de Kant, pourraient à bon droit se réclamer d'une source cartésienne.

Mais la richesse recouvre aussi, chez Descartes, l'ambiguïté : est-ce la méthode mécaniste et causale, ou la méthode spiritualiste et volontariste qu'il convient d'adopter pour comprendre l'homme et son action ? Descartes est-il le bon chré-

tien qu'il dit être, ou le dangereux matérialiste qui devra s'exiler vingt ans en Hollande pour y défendre... la liberté de l'esprit ? Cette ambiguïté foncière serait aisément dépassable si l'on pouvait distinguer clairement des champs spécifiques de réalité : à la matière convient en effet la méthode causale, et à l'esprit la méthode descriptive.

Mais cette distinction méthodologique ne convient précisément pas au domaine qui nous occupe et qui est l'homme avec son corps et sa conscience. L'ambiguïté globale sur le plan de la doctrine du monde, s'alourdit d'une confusion méthodologique sur le plan de la réalité humaine : le cartésianisme est conduit à traiter la conscience comme une chose (l'âme est réduite à une épure, comme les corps étendus) et le corps comme une conscience (la glande pinéale est porteuse de décisions). La confusion méthodologique résulte certes d'une bonne intention, qui consistait à dégager l'essence spécifique des réalités, ou corporelle ou pensante ; mais cette bonne intention, pervertie par la théologie, a fait tourner les réalités claires et distinctes, en réalités mixtes et en puissances occultes. L'épistémologie de la clarté s'est pervertie en méthodologie mécaniste, et la splendeur du *Cogito* s'est éteinte dans l'obscurité des glandes cérébrales.

L'une des expressions les plus désolantes des perversions méthodologiques entraînées par le dualisme est le matérialisme du XVIII^e siècle : aussi bien la statue que Condillac se fait fort d'animer par accumulation de sensations pures (odeur de rose, etc.) que l'homme mécanique désigné par Destutt de Tracy comme homme-machine, illustrent les méfaits du dogmatisme matérialiste, issu du dualisme tranché de l'époque cartésienne. Mais on ne résout pas un problème en le supprimant : à occulter dès le départ l'activité de la conscience, les matérialistes s'interdisent de jamais la retrouver et se condamnent à la mettre entre parenthèses, ou, ce qui est pire, à s'appuyer sur elle pour en démontrer l'inexistence : car ils écrivent des livres !

Inversement, l'idéalisme d'un Leibniz qui considère la matière comme une illusion bien fondée et réduit l'univers entier à la somme des substances spirituelles constituant chaque monade, cet idéalisme ne parvient à rendre compte ni de la réalité du monde matériel, ni de l'action réciproque et imprévisible des monades les unes sur les autres. Il est contraint

d'avoir recours au concept dogmatique d'*harmonie préétablie*, s'appuyant ainsi sur Dieu pour accorder les pendules. L'idéalisme de Berkeley n'est pas moins fantaisiste qui fait, de nos perceptions des corps, des idées mises en nous par Dieu, c'est-à-dire des perceptions effectuées en nous par Dieu : *esse est percipi*, être, c'est être perçu.

Les logiques fantaisistes d'un Berkeley ou d'un Condillac sont la caricature des implications dualistes du cartésianisme. La philosophie de Descartes est plus sérieuse, et elle s'efforce à plus de rigueur. Il reste que, hypothéquée par l'héritage scolastique, elle ne parvient pas à se libérer de la vieille idée magique d'âme, et se voit ainsi conduite à poser en termes dualistes et tranchés un problème qui réclamait plutôt une attention particulière à l'unité concrète de l'individu humain.

2 — LA CRITIQUE SPINOZISTE DU DUALISME CARTÉSIEN.

Ce sont tous ces problèmes que Spinoza tentera de résoudre par son système de l'homme et du monde. Mais avant d'aborder l'analyse de ce système, il sera

utile d'examiner auparavant les critiques précises que formule Spinoza à l'encontre de la doctrine cartésienne de l'âme et du corps. Seul un tel examen ponctuel nous permettra de comprendre ultérieurement l'ampleur des enjeux éthiques et philosophiques concernés par la question technique des rapports de l'esprit (comme dira Spinoza) et du corps.

C'est dans la préface de *Éthique V* que Spinoza formule son étonnement devant la doctrine cartésienne de la glande pinéale¹ : « En vérité, je ne puis assez m'étonner qu'un philosophe ayant fermement résolu de ne rien déduire que de principes évidents, et ayant si souvent reproché aux Scolastiques d'expliquer les choses obscures par des qualités occultes, admette une hypothèse plus occulte que toute qualité occulte. » — Ce qui frappe Spinoza c'est d'abord le caractère obscur et confus du concept central qui est celui d'*union*. Qu'entend exactement Descartes par *union* de l'esprit et du corps, dès lors qu'il oppose *pensée* et *étendue*? A cette indétermination du concept même d'union s'ajoute l'indétermination de

1. Toutes nos références à l'*Éthique*, de Spinoza, seront désormais tirées de notre traduction française («*Éthique*», traduction, notes et commentaires de R. Misrahi, Paris, P.U.F., 1990).

cette union : les analyses de Descartes restent vagues, et Spinoza demande quelles sont précisément les quantités de mouvement et d'énergie que l'esprit peut transmettre à la glande pinéale. La question s'impose dès lors qu'on est situé, par cette glande cérébrale, dans l'ordre de la matière étendue : *mais que signifie une quantité de mouvement issue d'un esprit ?*

L'indétermination générale de l'union esprit-corps (chez Descartes), s'aggrave d'une indétermination des *modalités d'action* de l'esprit sur le corps : on ne sait pas (dit Spinoza à bon droit) si le mouvement circulaire qui agite la glande est plus ou moins rapide selon qu'il est causé par l'Esprit ou par les esprits animaux. L'intensité et la quantité du mouvement glandulaire sont-elles les mêmes selon qu'agit une initiative de l'esprit ou selon qu'agissent les esprits animaux ? Non seulement est obscur le *fait même* de l'union, mais encore les *modalités* qualitatives et quantitatives de cette union.

Le mystère est plus obscur encore à propos de la seconde critique formulée par Spinoza dans cette préface de *Éthique V*. Elle concerne la réalité et l'étendue du pouvoir de l'esprit sur ses passions, pouvoir censé découler de cette conception de l'union de l'esprit et du corps. Si nos

jugements suffisent, comme le prétend Descartes, à bien orienter et réorienter les mouvements de la glande pinéale, de telle sorte qu'ils suscitent les pensées voulues par la volonté (en « l'âme ») et qu'ils écartent et maîtrisent les passions entraînées par les « esprits », qu'est-ce qui nous garantit que ces mouvements inspirés par l'âme, résisteront à la pression des autres mouvements produits par les esprits animaux ? C'est à bon droit que Spinoza demande quelles sont, dans un système qui oppose des mouvements physiques à des décisions spirituelles, les garanties de la suprématie permanente d'un mouvement physique d'origine spirituelle, sur des mouvements physiques d'origine physique. La résistance physique (d'origine spirituelle) opposée par le jugement aux mouvements et passions d'origine physique, risque bien de n'être que fragile et éphémère.

Au-delà de cette critique technique et logique, ce que Spinoza met en question c'est la présomption des philosophes de la volonté qui, comme le stoïcisme ou le cartésianisme, prétendent donner un moyen de dominer les passions par le seul pouvoir de la volonté, et cela sans tenir compte de la véritable nature de l'affectivité ni du caractère illusoire de l'idée de volonté. C'est en effet sur la base d'une

conception erronée de la volonté (et de sa pseudo-union avec le corps) que s'édifient les morales présomptueuses de la toute puissance de l'âme sur ses passions.

Ainsi la critique spinoziste de la relation cartésienne de l'âme et du corps se fonde sur une critique plus générale et plus radicale de l'idée même de faculté de l'âme. Car, chez Descartes comme chez les Scolastiques, la substance appelée « âme » est constituée par des « facultés », puissances d'action spécifiques et autonomes. Or ces « facultés » ne sont en réalité que des puissances occultes, des forces abstraites extraites arbitrairement de la réalité effective et complète de la conscience¹. Le propos de Spinoza est double et simultané. Il s'agit d'abord pour lui de montrer que toutes nos actions s'inscrivent dans une logique déterministe (Éth. II, 48) et ne sauraient donc découler d'un « libre arbitre », c'est-à-dire de décisions indifférentes et gratuites qui n'auraient d'autre source que leur propre contingence. Spinoza, très sensible à la signification (positive ou négative) de tous nos actes, s'oppose fermement à une

1. C'est en Éth. II, 48 et Éth. II, 49, que Spinoza développe cette critique. Celle-ci, on le voit rétroactivement ici, fonde donc la critique de l'union âme-corps.

considération contingente et finalement inintelligible et absurde de l'activité. Nos actes ont toujours une raison d'être, et ces raisons qui rendent compte du surgissement de nos actes valent comme des causes.

Mais la critique de la liberté abstraite du libre arbitre (postulé par tous les spiritualistes, pense Spinoza) entraîne une seconde exigence. Il s'agit aussi, pour Spinoza, de montrer que l'idée même de « faculté » est vide, fausse et abstraite. Il présente cette critique et cette doctrine en *Éth.* II, 49. Ce n'est pas seulement parce que tous nos actes ont une « cause » que la volonté libre est un leurre : c'est aussi parce que l'idée de volonté implique celle de « faculté » (telles la faculté de vouloir et la faculté de juger qui, selon Descartes, constituent l'âme) et que l'idée de faculté n'est qu'une extrapolation abstraite et chosifiante des seules réalités effectivement données, et qui sont, pour Spinoza, des idées et des volitions singulières. Il n'existe pas de faculté de vouloir (puissance occulte et substantielle) mais seulement des volitions singulières, et il n'existe pas de faculté de juger, mais seulement des idées singulières.

L'analyse de Spinoza va encore plus loin : il n'existe pas de « faculté de l'âme » parce que l'*esprit* (et non l'âme) est une

réalité totalisante et homogène qui est toute entière active dans chacune de ses activités : tout entière Désir et *Conatus*, et simultanément tout entière pensée et idée (vraie ou fausse, adéquate ou inadéquate). La critique de la volonté se poursuit alors dans sa pleine radicalité : non seulement il n'existe pas de « volonté » (faculté) mais seulement des volitions (actes singuliers); mais encore ces volitions, ces actes singuliers du vouloir, ne sont pas des réalités spécifiques et autonomes, mais les implications affirmatives enveloppées dans ces actes de connaissance que sont les idées.

En effet, les « *idées* » sont pour Spinoza des *actes* de penser (et non des « peintures muettes sur un tableau » comme chez Descartes). A ce titre, elles enveloppent, impliquent et supposent l'*affirmation même* de cela qui est pensé. Chaque idée (concept de triangle, image de chimère, appréciation d'un objet de désir) implique en elle-même *et* des jugements *et* l'affirmation de la validité de ces jugements. Dire « triangle », c'est *ipso facto* affirmer la valeur des angles (tous définissables), mais dire « chimère », c'est ou bien nier la consistance et la réalité de cette image, ou bien n'affirmer que des concepts à peine pensés, et laissés à leur obscurité et à leur confusion. La vérité est

«*index sui*», sa propre affirmation dans ce qui est pensé : c'est pourquoi jugement et affirmation sont valablement enveloppés l'un par l'autre dès lors qu'on *pense réellement*, et que l'on sait ce que l'on dit et ce que l'on pense.

Ainsi, de même que jugement et affirmation sont indissociables parce qu'ils sont des *actes* de pensée, entendement et volonté sont indissociables parce qu'ils ne sont pas des « facultés » distinctes mais des *actes* unifiés de l'esprit. C'est la *raison* qui caractérise dès lors l'esprit, lorsqu'il forme des idées et pense effectivement et activement des concepts qui sont affirmés dès lors qu'ils sont pensés.

On voit que Spinoza combat inlassablement le dualisme. Après avoir critiqué le dualisme âme-corps, il combat le dualisme interne à « l'âme » : l'opposition traditionnelle de la volonté et de l'entendement. Non seulement la réalité humaine est une (cet esprit-corps que nous étudierons plus loin), mais l'esprit lui-même est un (comme entendement-affirmation, ou entendement actif, c'est-à-dire raison).

Les seules oppositions que Spinoza reconnaîtra dans l'esprit humain sont l'opposition entendement-imagination (pour la connaissance) et action-passion (pour le désir et l'existence). Mais ces

oppositions ne sont pas des dualismes où s'affronteraient des facultés distinctes, mais des attitudes distinctes adoptées par l'ensemble de l'esprit qui ou bien s'abandonne à l'illusion imaginaire et se laisse aller à la servitude passionnelle, ou bien s'active dans une réflexion véritable et construit sa liberté par l'action éthique.

A la base de toutes ces oppositions se trouve la différence radicale entre *imagination* et *entendement*, imagination et pensée réelle (active, conceptuelle, et réfléchie). Contrairement à Descartes, Spinoza fait de l'imagination un processus qui est de l'ordre de la pensée (certes confuse et passive) et non pas d'un ordre mixte (stimuli, esprits animaux, âme). C'est à ce titre que la critique de l'imagination¹ revêt une portée éthique : c'est qu'elle engage la responsabilité des ignorants et des superstitieux non seulement dans le surgissement de la vie passionnelle, mais dans l'élaboration des théologies et des métaphysiques traditionnelles. Celles-ci appuyées sur l'imagination et la superstition, développent une conception finaliste du monde, conception dans laquelle tout l'ordre cosmique serait agencé en vue du bénéfice de

1. Cette critique apparaît dès l'Appendice de Éth. I.

l'homme, et où celui-ci, fait à l'image de Dieu, disposerait d'un libre arbitre (et donc d'une âme) et consacrerait sa vie à honorer Dieu. Tout cela, issu de l'imagination et de la « superstition religieuse » n'est pour Spinoza que « l'asile de l'ignorance », et l'instrument de l'autorité usurpée des prêtres.

Cette superstition religieuse qui est, on l'a vu, à l'origine du concept d'âme, est aussi à l'origine des morales traditionnelles. Ces morales qui prônent à la fois l'austérité et l'obéissance (comme le calvinisme) changent en fait la liberté en servitude, et font de l'âme ce principe occulte qui, rapprochant l'homme de Dieu, le soumet plus étroitement aux décrets de Dieu, c'est-à-dire de la religion.

On le voit, la critique spinoziste du dualisme âme-corps, s'ouvre sur une conception parfaitement neuve de la morale, et engage une perspective tout autre de l'existence.

3 — LE PROPOS D'ENSEMBLE DE LA PHILOSOPHIE DE SPINOZA.

Après notre démarche critique régressive, il est donc indispensable (et possi-

ble) de déployer une démarche constructive et progressive : seule une réflexion sur le *propos d'ensemble* du spinozisme nous permettra de comprendre dans leur intégralité le contenu et la portée de la doctrine spinoziste des rapports de l'esprit et du corps.

Dès le commencement de sa réflexion ¹, Spinoza exprime clairement le but et le sens de sa recherche philosophique : il s'agit pour lui de « chercher s'il n'existait pas quelque chose qui fût un bien véritable, communicable par soi, par lequel, ayant rejeté tout le reste, l'esprit pût être exclusivement concerné ; quelque chose enfin dont la découverte et la possession me fissent éprouver pour l'éternité une joie permanente et souveraine ² ».

Le but et la visée du spinozisme, son orient pourrait-on dire, est donc l'accès à une valeur réelle et durable, authentique et consistante, valeur qui puisse conférer par elle-même cette « joie permanente et souveraine » que recherchaient aussi bien les philosophes de l'Antiquité que les mystiques du Moyen Âge. L'originalité de Spinoza consiste à reprendre ce projet dans une perspective

1. Dans le *Traité de la Réforme de l'Entendement*.

2. Spinoza, *ibid.*, *op. cit.*, § 1.

à la fois moderne (rationaliste) et humaniste.

En effet, lorsque Spinoza précise sa conception et décrit ce vrai bien¹, il confère un sens neuf et un contenu concret à la visée traditionnelle du « salut » et de la « béatitude »². Ces notions ne désignent plus des expériences de délectation et de délivrance spirituelles par la fusion mystique avec un Être transcendant, mais des expériences humaines d'une intensité et d'une qualité exceptionnelles. Spinoza restitue aux anciens concepts une vérité et une saveur concrètes puisqu'il place la *joie* au centre de ces expériences. Certes la « béatitude », comme stade suprême de la joie, implique la relation réflexive entre l'homme et ce que Spinoza appelle « Dieu », mais ce Dieu n'est pas une personne, ni un être distinct du monde, il *est* ce monde, c'est-à-dire la Nature conçue dans toute son infinité. Cette relation à « Dieu » n'est en fait que la connaissance philosophique du monde : seule une telle connaissance peut, aux yeux de Spinoza, conférer joie et liberté.

En d'autres termes, la recherche spino-

1. Dans l'*Éthique* (trad. R. Misrahi, *op. cit.*).

2. Cf. p. ex. *Éth.* II, Préface; *Éth.* V, 36, Scolie.

ziste et sa réflexion philosophique (qu'elle soit ontologique quand elle étudie l'être de la Nature, épistémologique quand elle analyse les modalités de la connaissance, ou « psychologique » quand elle décrit les structures de l'individu) sont tout entières subordonnées à la *visée éthique*. Pour Spinoza le sens et le but de la philosophie consistent exclusivement à construire une éthique, c'est-à-dire à élaborer une connaissance qui, loin d'être sa propre fin, n'est qu'un moyen et un fondement pour organiser l'existence humaine dans la perspective de sa joie et de sa liberté.

A la différence des philosophies traditionnelles, le spinozisme ne se consacre donc pas à la louange de Dieu (comme Pascal, Malebranche ou Leibniz), mais à la reconstruction de la vie humaine. Comme le disent aussi bien Pierre Mesnard (spécialiste du XVI^e siècle) que Henri Gouhier (spécialiste du XVII^e siècle), Spinoza est le véritable humaniste (à la différence de Pascal), et c'est lui qui prépare le XVIII^e siècle.

À notre sens, il ouvre aussi à toute la modernité, puisque le propos de sa philosophie est de construire une éthique, et non de justifier une religion.

C'est cette perspective éthique et humaniste qui permettra (comme Spinoza est le premier philosophe à le faire

dans les temps modernes) de libérer la connaissance réflexive de la pression des morales religieuses de l'obéissance et de l'austérité. Non seulement Spinoza libère l'éthique par rapport à la religion, à la transcendance, et aux puissances occultes, mais il libère aussi l'éthique par rapport aux morales traditionnelles qui postulent, toutes, l'existence d'un Bien absolu, qu'il conviendrait de réaliser en se soumettant à des lois et à des décrets eux-mêmes absolus, ces lois et ces décrets exigeant le sacrifice des biens, des joies et des plaisirs concrètement poursuivis par la spontanéité. Et si l'obéissance entraîne l'austérité c'est en raison du dogme du péché originel : toute passion est un mal pour la morale, parce que toute passion exprimerait la nature peccative de l'homme, et que l'exigence morale d'austérité n'est que la conséquence de l'obéissance religieuse à des dogmes et à des pouvoirs.

C'est donc le souci d'une éthique de la joie, humaniste et libre, qui commande, chez Spinoza, le libre exercice de la raison. La connaissance est soumise à l'éthique du point de vue du sens et de la destination de cette connaissance, mais celle-ci est totalement autonome et indépendante du point de vue de ses critères, de ses méthodes, et de la définition même de la vérité. C'est seulement avec

Spinoza que l'on peut affirmer clairement, contre la Scolastique, que la philosophie *n'est pas* « la servante de la théologie ».

A partir de là, une voie est enfin ouverte pour une connaissance objective de l'homme. Puisqu'il est décidé que l'éthique et la philosophie ne dépendront plus désormais que d'une démarche autonome de la raison et de la réflexion, il devient possible désormais de libérer l'entreprise cognitive des pressions et des exigences de la théologie. Ce que Descartes avait tenté de faire dans l'ordre de la seule connaissance de la nature, Spinoza va tenter de le réaliser également pour l'homme : avec Spinoza commence dans la modernité à s'élaborer une connaissance de l'homme qui fasse appel aux *mêmes principes* que ceux auxquels il est fait appel dans les sciences de la nature¹. C'est par le recours aux lois générales de la Nature que Spinoza va tenter d'élaborer une connaissance de l'homme qui soit objective et rationnelle.

Certes, l'expression « science de l'homme » ou le concept d'*anthropologie*, n'existent pas à la lettre chez Spinoza.

On peut cependant parler d'une véritable anthropologie. *Éthique II* analyse les

1. Cf. Éth. III, Préface.

structures de l'homme comme tel (esprit et corps ; nous y reviendrons), ainsi que les stades et les modalités de la connaissance (imagination, raison discursive, raison intuitive) ; *Éthique III*, qui est l'une des parties les moins étudiées et les plus importantes, présente une doctrine très élaborée de l'homme comme Désir, et de sa vie affective, qu'elle soit passive ou active ; *Éthique IV* met en place une éthique de la joie directement issue des deux parties précédentes sur la *réflexion* et sur le *désir*, tandis que *Éthique V*, loin d'être une mystique, situe l'homme et le philosophe comme homme dans sa relation à la Nature et à lui-même.

Il y a anthropologie parce qu'il y a connaissance rationnelle d'un être connaissable, cet être, l'homme, étant défini comme Désir d'abord non rationnel, et ensuite rationalisé et libéré. L'anthropologie suppose seulement la rationalité du sujet qui connaît, et l'intelligibilité de son objet, l'homme, cette intelligibilité pouvant être celle de la raison (action libre et réfléchie) ou de la déraison (passion et servitude, motivées par l'imagination). Cette intelligibilité est posée dès lors qu'on s'est libéré de toutes les qualités occultes, de tous les mystères, et de tous les dogmes, comme principes de connaissance. Il devient en

effet possible, après cette purification de la raison, d'élaborer des relations intelligibles entre les actions humaines, et entre les faits d'observation concernant l'activité humaine. On peut alors appeler « lois » ces relations, et « causes » les motifs de ces actions : les éléments principaux d'une science de l'homme ou, dirions-nous, d'une anthropologie, sont alors réunis, et Spinoza peut se proposer à bon droit de considérer « les actions humaines et les appétits comme s'il était question de lignes, de surfaces, ou bien de corps »¹.

Nous sommes d'autant plus justifiés à parler d'anthropologie que Spinoza pense en effet traiter l'affectivité comme une chose, et la connaître selon des principes et des lois semblables à ceux qui s'appliquent à l'ordre de la nature. C'est que, pour Spinoza, il n'y a qu'une seule Nature, et que « l'homme n'est pas un empire dans un empire ». En outre, conformément aux exigences méthodologiques de l'anthropologie contemporaine, Spinoza pense dégager des lois véritables, c'est-à-dire un *déterminisme rigoureux* dans les relations de cause à effet qui sont censées rendre compte des structures de

1. *Éthique* III, Préface (in fine), *op. cit.*, p. 156.

l'homme et du déroulement de son action.

En réalité, l'anthropologie spinoziste est plus qu'une simple doctrine déterministe. Le problème de la liberté et l'élaboration d'une nouvelle liberté sont inscrits dans l'éthique et la philosophie de Spinoza, nous obligeant ainsi à parler d'une anthropologie *philosophique*. Nous verrons, dans la suite de notre étude, ce qui fait la spécificité d'une telle anthropologie philosophique, et en quoi une connaissance rationnelle et objective de l'homme n'empêche pas une conception existentielle de l'individu, et une conception philosophique de l'unité du monde.

Et ce qui fait cette originalité, c'est la conception spinoziste de la Nature, c'est-à-dire la façon dont Spinoza conçoit l'unité du tout de la Réalité.

4 — LE SYSTÈME DE LA NATURE.

S'il est possible de construire une anthropologie c'est donc qu'on s'est libéré des hypothèques religieuses qui obéraient le libre examen de la nature de l'homme. Cette libération de l'intelligence mérite

d'être examinée de plus près. La critique de l'idée d'âme et de faculté (avec leurs forces occultes), ou la critique du finalisme providentiel, laisseraient l'anthropologie sans fondements si l'on était seulement en présence d'une « opinion », d'une simple opinion morale qui choisirait une approche « scientifique » de la nature humaine plutôt qu'une approche religieuse et dogmatique. Chez Spinoza, il s'agit de tout autre chose que d'une simple tournure d'esprit, ou d'une simple option politico-humaniste. Le refus des concepts d'âme, de faculté et de libre arbitre repose, chez Spinoza, sur des fondements autrement solides. Le simple Désir libérateur de fonder la connaissance de l'homme sur un savoir rigoureux ne suffirait pas à garantir la validité d'une anthropologie si celle-ci n'était pas appuyée, *au paravant*, sur un système rationnel et démonstratif qui exprimerait les grandes lignes de la structure de la Nature. Mieux : les préjugés religieux eux-mêmes ne seraient pas valablement combattus si la critique religieuse ne s'accompagnait pas d'une analyse positive de la nouvelle vérité, c'est-à-dire d'une description et d'une démonstration de la vision du nouveau monde. C'est cette vision et cette interprétation du réel que déploie la première partie de l'*Éthique*,

et cela sous la forme d'un monde unifié constitué en Nature.

Esquissons rapidement les grandes lignes de ce système spinoziste de la Nature, présenté sous la forme d'une géométrie, et dont le sens est d'être une ontologie.

On sait que l'*Éthique* se présente comme un texte de « géométrie », c'est-à-dire pour le XVII^e siècle, de mathématique. Cela ne signifie pas que Spinoza attribue à la nature une structure quantitative, mais, d'une façon beaucoup plus rigoureuse et forte, qu'il souhaite utiliser une méthode discursive qui soit aussi démonstrative que celle des mathématiciens : c'est pourquoi il utilise, comme les « géomètres », des Définitions, Postulats et Axiomes, permettant l'énoncé et la démonstration serrée de Propositions lapidaires qui, en s'enchaînant, forment un discours rigoureux et convaincant, et non pas une thèse dogmatique ou séduisante. Ce discours démonstratif est scandé par des Scolies, ces commentaires qui, de temps à autre, donnent une vie charnelle à l'ensemble logique en exprimant les conséquences, les implications ou les enseignements des vérités lapidaires rationnellement établies et formulées.

A propos du système de la Nature (exposé en *Éth.* I) nous n'allons pas étu-

dier le détail des définitions conceptuelles, ni l'ordre et l'agencement des démonstrations. Nous n'évoquerons pas non plus toutes les polémiques ou les problématiques impliquées dans le développement de la doctrine¹. Nous voulons seulement décrire les *résultats* auxquels parvient Spinoza, étant bien entendu que sa doctrine du monde est le fruit d'une réflexion et d'une construction rationnelles et non pas l'expression d'une simple sensibilité personnelle, affective, ou nationale.

Spinoza commence par le commencement logique, celui qui permettra de rendre compte de la réalité dans tous ses aspects et dans toute sa richesse. Il appelle *Substance* cet être qui fonde tous les êtres, et qui est par conséquent présent partout et en toute chose, en même temps qu'il est infini. Il est infini parce qu'il est totalement englobant, et parce que, comme Être fondateur et parfait, il ne doit son existence qu'à lui-même, et s'étend donc absolument partout, aussi loin qu'il y a de l'être. Cet Être premier et infini, parfait et cause de soi, Spinoza l'appelle donc

1. Nous avons fait tout ce travail critique dans notre édition de l'*Éthique*, ainsi que dans notre « *Spinoza : le Système du monde, la réalisation de soi, et la félicité* » (Éd. Grancher, Paris, 1992).

Substance, car c'est *cela* que substance veut dire dans la plénitude de son acception.

La Substance est donc l'Être. Mais cet Être est la signification du monde lui-même, et non pas une réalité transcendante qui serait située hors du monde, ou derrière le monde, ou au-delà de celui-ci. La révolution spinoziste apparaît dès le début du système : l'Être absolu n'est pas séparable du monde, il lui est non pas transcendant mais rigoureusement *immanent*. Tout existe à l'*intérieur* du monde, tout se joue au sein de ce monde ; mais l'auto-suffisance de ce monde est telle, son infinité et son unité sont si radicales que ce monde « un » peut être appelé Substance, puisqu'il a tous les attributs liés traditionnellement à ce concept.

Comme la Substance est en somme la signification ontologique de ce *monde-ci* (le seul qui existe, et qui puisse exister puisqu'il n'y a qu'un seul infini et que nul être ne saurait lui être extérieur), on peut identifier Substance et Être. On peut même identifier Substance et Dieu, puisque, traditionnellement on appelle Dieu un Être infini qui ne doit son existence qu'à lui-même.

Mais les vérités établies plus haut restent valables : ce Dieu (autre nom de la Substance et de l'Être) n'est pas sépara-

ble du monde, et n'est pas transcendant mais immanent au monde. Comme ce monde est en fait la Nature, Spinoza identifie à bon droit cette unique réalité infinie : *Deus, sive Natura* (Éth. IV, 4, Dém.), *Dieu, c'est-à-dire la Nature*.

En identifiant ainsi « Dieu » et « Nature », Spinoza combat d'abord l'ancien *dualisme métaphysique* qui, sous le prétexte de conférer à Dieu dignité suprême et perfection, le projetait hors du monde : l'Être suprême, le plus parfait des Êtres, devenait étranger au monde empirique, et celui-ci était réduit à une nature purement matérielle et passive. C'est qu'il fallait en outre justifier le concept biblique de *création* : pour qu'un Dieu créateur ait un sens, il fallait bien le distinguer d'un monde créé : la nature n'était que la créature passive de Dieu.

Mais lorsque cette créature était l'homme, la liberté de celui-ci face à son Dieu posait aux théologiens des problèmes insolubles ; pour les résoudre ils devaient (comme on l'a vu) avoir recours à l'imagination, mais ils tombaient dès lors dans la superstition et dans le dogmatisme.

Spinoza supprime tous ces faux problèmes en niant l'idée même de création et la distinction d'un monde créé et d'un Dieu créateur. C'est le monde lui-même,

comme Nature, qui possède ces caractéristiques qui permettent de voir en lui la réalité effective de ce qu'on appelle Dieu : pourvu qu'on sache le considérer dans sa totalité et son infinité, c'est-à-dire son unité foncière, ce monde est en effet éternel (sans commencement ni fin) et cause de soi (autonome et indépendant, sans autre relation qu'à lui-même). Ce monde-ci, qui est la Nature entière, et qui est la réalité unique, suffisante et nécessaire, est la perfection même.

Libéré des arrières-mondes et du dualisme métaphysique, le philosophe peut poursuivre l'analyse de ce monde-ci, analyse qui constitue le fondement et la source de validité de la future anthropologie.

*

* *

La définition du Dieu-Nature comme Substance permet de souligner l'autonomie première et absolue de la Nature : celle-ci, pour exister et pour être connue, n'exige le recours à aucun principe ou à aucun être qui seraient extérieurs à elle-même. La Nature, considérée dans sa totalité, est un fait absolu, autonome, exclusif et premier qui n'existe et ne se comprend que par elle-même. C'est là le

principe même de l'humanisme athée en général, et de l'humanisme spinoziste en particulier.

Mais cette description générale, cette auto-suffisance de l'infini réel, ne permettent pas encore de saisir, dans leur distinction, les aspects multiples de cette réalité unique.

L'analyse spinoziste se poursuit donc et met en place ce que l'auteur appelle des *Attributs*. Reprenant un terme traditionnel, Spinoza lui confère un sens neuf. Les Attributs ne sont plus les caractéristiques d'une Substance, c'est-à-dire les propriétés (pouvoirs ou qualités) qui, certes étroitement liées à la Substance, n'en seraient pas moins essentiellement distinctes ; les attributs ne sont pas des « propriétés » qui seraient finalement distinctes de l'essence même de la Substance, celle-ci restant au fond inaccessible. Spinoza a dépassé cette théologie négative de l'inaccessible.

Pour lui, les Attributs *sont* la Substance elle-même (la Nature), mais conçue sous *un certain aspect*. L'Attribut, dit Spinoza, est ce que l'intelligence perçoit de la Substance. On peut préciser : l'Attribut est la Substance elle-même mais saisie d'un certain point de vue, sous une certaine perspective, par l'esprit humain. Il ne s'agit pas là d'un subjectivisme, ou d'un criticisme pré-kantien : l'homme saisit la

Nature telle qu'elle est en elle-même, lorsqu'elle est saisie à partir d'un point de vue, sous une certaine perspective. Il n'y a pas lieu de confondre phénomène illusoire et perspective objective.

Puisque la Substance est infinie (la Nature est toute puissante et infinie) ses Attributs sont évidemment en nombre infini. Mais chacun d'eux est infini « dans son genre », infini dans son domaine, ce domaine qui est défini par chaque perspective. C'est ainsi que *Dieu est une Substance constituée par une infinité d'Attributs infinis*.

De ce nombre infini d'Attributs (qui sont les aspects infiniment infinis d'une Nature unique) l'homme n'en saisit et n'en connaît que deux : l'Attribut *Étendue* et l'Attribut *Pensée*. C'est qu'il les existe, pourrait-on dire. Lui-même constitué par la médiation (nous verrons laquelle) des Attributs, il est de plain pied avec ces Attributs qui le constituent : il saisit dans leur vérité objective ces Attributs que sont l'Étendue et la Pensée, parce qu'il est lui-même Étendue et Pensée (ou : corps et esprit).

Il n'est pas humiliant pour l'humanité de ne pas connaître les autres Attributs de la Substance : c'est qu'ils n'importent pas à notre salut¹. Et la philosophie doit

1. Cf. Éth. II, Préface.

se préoccuper de cela seulement qui concerne l'homme et sa béatitude suprême : la philosophie, on l'a vu, est une éthique.

Venons-en donc aux deux seuls Attributs qui nous concernent. Et d'abord à la question fondamentale de leur relation au sein de la Substance.

Le principe d'unité (qui définit le « monisme » ontologique) entraîne des conséquences considérables sur le plan de la Nature. Identique à l'Être, cette Nature est nécessairement une : c'est pourquoi les deux Attributs, Étendue et Pensée, ne sont pas des Êtres absolus distincts, spécifiques et autonomes, Êtres qui auraient entre eux des actions réciproques qu'il y aurait lieu de décrire. Non : les Attributs sont des aspects d'une seule et même Substance, et l'Étendue et la Pensée sont deux aspects de cette Substance, deux aspects d'une seule et unique réalité homogène et unifiée, la Nature. Parce que tout l'être de la Nature est inscrit en *chacun* de ses Attributs, c'est *la même* Nature (ou Substance), et par conséquent *la même essence*, qui s'exprime dans l'Attribut Pensée et dans l'Attribut Étendue. La Nature est donc pour l'homme, et du point de vue de l'homme, une réalité homogène quant à son essence, mais *spécificiée* quant au point de vue qu'on peut prendre sur cette unité. *Étendue* et

Pensée ne sont donc pas pour Spinoza des réalités différentes et distinctes, mais les aspects homologues d'une seule réalité saisie sous deux perspectives distinctes¹.

Sur le plan dynamique, la conséquence réside dans l'absence d'interaction : il ne saurait y avoir d'action de la Pensée sur l'Étendue ou de l'Étendue sur la Pensée, puisque nous ne sommes pas en présence de deux réalités, mais d'une seule. La question de savoir si la Pensée est antérieure à la Matière (idéalisme), ou si la Matière est antérieure à la Pensée (matérialisme), est donc une question sans fondement et l'expression d'un faux problème, aux yeux de Spinoza. La Pensée n'est ni antérieure à l'Étendue, ni productrice de l'Étendue, ni cause des événements qui se produisent au sein de l'Étendue, mais inversement l'Étendue n'est pas non plus antérieure à la Pensée, elle n'est ni la cause de son existence, ni la cause des événements qui se produisent au sein de cette Pensée. Les vieux débats entre l'idéalisme et le matérialisme sont caduques puisque la Nature est unique, et qu'elle s'exprime *simultanément* sous l'aspect de la Pensée *et* sous l'aspect de l'Étendue.

1. S'il fallait choisir un seul texte expressif, nous préconiserions la lecture de la Proposition 15 de la Partie I de l'*Éthique*, avec son Scolie.

Ces deux Attributs, parce qu'ils sont ontologiquement identiques, et phénoménologiquement contemporains, n'ont donc entre eux aucune relation de causalité, ni de priorité, ni de génération : en chacun d'eux s'exprime et se déroule un événement identique et *un*, qui existe par lui-même et *non pas deux* événements, dont l'un produirait l'autre et serait en retour marqué par lui. Pour rendre compte, *ontologiquement*, d'un événement quelconque il faut, non pas recourir horizontalement à un *autre ordre* (expliquer la Pensée par l'Étendue ou inversement), mais remonter verticalement de l'Attribut (Pensée ou Étendue) à *la Substance*, c'est-à-dire au Tout Infini de la Nature. Concrètement, pour rendre compte d'un événement dans un ordre donné (ou l'Étendue, ou la Pensée) il convient donc de *rester dans le même ordre*¹.

L'unité ontologique des deux Attributs entraîne donc une *conséquence méthodologique* : la connaissance de la Nature doit s'opérer non pas d'une façon *transversale* (où l'on passerait de l'Étendue à la Pensée ou inversement) mais d'une façon *homogène*, en maintenant les analyses explicatives dans le *même ordre*

1. Cf. Éth. II, 7, Scol.

de réalité, c'est-à-dire au sein même de l'Attribut considéré. L'explication des réalités et des événements sera donc objective et accédera à la vérité, dans la mesure où, renonçant aux forces occultes de la spiritualité, ou aux forces magiques de la matérialité, on se maintiendra dans un seul ordre de réalité (ou la Pensée, ou l'Étendue) et où l'on rendra compte d'un événement empirique par un autre événement empirique *du même ordre*, c'est-à-dire du même Attribut : on expliquera des pensées par des pensées, et des mouvements corporels par des mouvements corporels.

Le principe d'explication sera rigoureusement causal¹. Mais la cause d'une pensée est toujours une pensée, et la cause d'un mouvement du corps est toujours un mouvement du corps. Ainsi l'unité ontologique de la Nature (qui est Substance) fonde l'unité méthodologique de la connaissance (qui sera d'abord causale, rationnelle et déductive, et qui utilisera partout *le même* principe d'explication : la causalité, et l'idée de loi de la nature).

Mais l'unité du principe ontologique (Substance), enrichie de l'unité méthodologique (causalité), entraîne une seconde conséquence méthodologique :

1. Cf. Éth. I, 28.

la connaissance rationnelle objective doit se déployer d'une façon homogène au sein de chaque ordre de réalité. Ainsi, seules les idées peuvent produire des idées et seuls des mouvements physiques peuvent produire des mouvements. A est cause de B, et *a* est cause de *b*; pour comprendre B il n'y a donc pas à remonter jusqu'à *a*, mais jusqu'à A. Et pour comprendre *b*, il faut remonter non pas à A mais à *a*.

Se dessinent ainsi des *régions de l'être* qui, tout en exprimant un seul et même Être, le déploient de façon distincte et spécifique, entraînant des méthodes distinctes et spécifiques (non par leur principe, qui est toujours causal, mais par leur *matériau*, qui est soit matériel, soit psychique).

Le philosophe et le savant sont ainsi placés devant des tâches cognitives claires et bien définies. On a toujours affaire à une seule et même Nature, mais l'on doit enchaîner, d'une façon homogène, des idées avec des idées, ou des corps avec des corps.

*

* *

La méthodologie concrète de la connaissance n'a donc pas affaire au vieux

problème dualiste des relations de l'âme et du corps, puisqu'elle va se situer désormais dans des régions d'être spécifiques, constituées par des matériaux spécifiques.

Ces matériaux se sont révélés en cours de route *plus concrets* que la simple Pensée, ou la simple Étendue, ces Attributs englobants et infinis. Ceux-ci rendent bien compte des deux grands aspects spécifiques de la Nature, mais non pas encore du déploiement concret de cette Nature (ou étendue ou pensante). Le déploiement concret du réel se fait par des actions et des réalités *individuelles* et *singulières*, et c'est pour rendre compte de cette ultime structure de la réalité que Spinoza a recours au concept de *Mode*.

La *Substance* étant l'Être total non encore qualifié par la connaissance ; les *Attributs* (notamment la Pensée et l'Étendue) étant les aspects spécifiques *et infinis* de cet Être lorsqu'il est saisi par la connaissance humaine ; on appellera *Modes* les réalités singulières, individuelles et limitées, données au sein de ces Attributs, ou plutôt, manifestant dans la réalité concrète l'existence même de l'Attribut. L'infini rend compte du fini, mais, en dernière analyse nous sommes en présence de ces réalités *singulières et finies* que sont les idées et les corps.

Leur existence, ainsi que la connais-

sance que nous pouvons en prendre, s'éclairent par leur insertion dans leur Attribut respectif d'abord, et dans la Substance *une* ensuite, mais cette analyse, régressive et globale, est destinée à rendre possible une analyse progressive et concrète (de la Substance aux Attributs, et des Attributs aux *Modes finis*¹) : situer les réalités singulières dans leur contexte infini, spécifique, et absolu n'est pas les dissoudre dans l'Être, mais les poser clairement dans l'Être d'abord, et dans la réalité concrète ensuite. De cette ontologie seule peut découler une méthodologie valable pour les ultimes réalités singulières que sont les idées et les choses : cette méthodologie est en mesure, désormais, à la fois de restituer chaque réalité singulière à sa dignité et à sa dimension ontologique, et de saisir chaque réalité singulière dans la plénitude de sa spécificité.

C'est ce qui va s'exprimer d'une façon particulièrement vive à propos de cette réalité singulière qu'*est l'homme*.

1. Il existe aussi des Modes infinis, médiats (comme le Mouvement et l'Entendement) ou immédiats (comme la *facies totius universi*). Mais ils ne sont pas décisifs pour notre propos.

La doctrine du corps et de l'esprit

1 — L'INDIVIDU UNIFIÉ.

L'ontologie précédemment esquissée permet à Spinoza de construire une doctrine de l'homme dans laquelle la spécificité humaine est restituée dans toutes ses dimensions sans que pour autant, un quelconque privilège soit accordé à l'espèce humaine, au sein de la Nature, ni que l'homme bénéficie d'un quelconque *a priori* dogmatique.

Nous savons déjà que « l'homme n'est pas un empire dans un empire ». Méthodologiquement cela signifie que les mêmes principes d'explication vaudront

pour la nature et pour l'homme : à l'encontre de la perspective monothéiste de la création du monde et de la création spécifique de l'homme, Spinoza considère l'homme comme une simple partie de la Nature, produite, comme tout autre réalité naturelle, par un enchaînement rigoureux de causes.

Mais la causalité rend compte de l'existence spécifique de tel ou tel homme : sur le plan de l'essence humaine, l'existence de l'homme reste *contingente*. « L'essence de l'homme n'enveloppe pas l'existence nécessaire... » dit le début d'un axiome¹. Cela signifie que, d'un point de vue philosophique, l'existence humaine est contingente, alors que seule l'existence du Dieu-Nature, c'est-à-dire de la totalité, est nécessaire. L'homme perd sa centralité, son privilège, car son existence n'est liée ni à un décret divin (« Dieu » n'est pas une personne ou une volonté) ni à une essence qui entraînerait nécessairement son existence et par conséquent sa possible divinité. L'homme est donc bien distinct de Dieu : seul Dieu est une Substance.

Mais si la distinction homme-Dieu subsiste chez Spinoza, c'est seulement comme s'opposent la partie et le tout,

1. Éth. II, Ax. I.

puisque ce Dieu-Nature n'est que le tout de la nature saisi dans l'infinité de ses aspects infinis.

Cela signifie concrètement que, en ayant renoncé au statut privilégié que la théologie accordait à l'homme au sein de la « création », Spinoza n'en tire pourtant pas argument pour *humilier* l'homme. Car si celui-ci n'est qu'une partie d'une nature infinie, celle-ci ne comporte en son sein aucune malfaçon, aucune perversion, aucun vice ¹. Privé d'un pseudo-privilege théologique, l'homme est en même temps libéré d'un pseudo-péché originel. On le verra plus loin, les passions ne sont pas le résultat d'une chute métaphysique entraînant une faiblesse de la chair, mais le résultat d'une passivité affective liée à une causalité connaissable. D'une façon plus générale, l'homme n'est pas la source d'un mal objectif dans le monde puisque le bien ou le mal sont des concepts humains et non des données de la nature.

L'homme, qui n'est pas Dieu, est donc une partie de la nature semblable à tout autre élément naturel et l'on n'a pas à faire intervenir de notions théologiques ni de concepts moraux pour rendre compte de sa nature. Plus faible que le tout de la Nature qui le dépasse et l'enve-

1. Cf. Éth. III, Préface.

loppe de toute part, l'homme est d'abord caractérisé par un effort pour persévérer dans l'existence, et non par un conflit entre l'âme et le corps, entre la vertu et le vice, ou entre le bien et le mal. Le fait que l'homme ne soit pas Dieu n'entraîne pour lui aucune humiliation, mais bien au contraire une libération par rapport aux anciennes problématiques : la connaissance de l'homme était toujours hypothéquée par les préjugés théologiques et moraux, et tandis qu'on prétendait rendre compte de son être et de son action, on le soumettait d'avance à l'opposition religieuse du bien et du mal, et l'on morcelait ainsi son être en deux réalités hostiles, le corps tentateur d'un côté, et l'âme spirituelle et pécheresse de l'autre. En réintégrant l'homme au sein de la Nature, Spinoza peut *ipso facto* le restituer à sa propre unité.

Spinoza choisit d'abord d'utiliser le terme *mens*, esprit, et non plus le terme *anima*, âme, pour désigner ce que nous pourrions aujourd'hui appeler la conscience. L'homme qui n'est pas une Substance absolue (il serait alors nécessaire et infini), n'est pas un *composé de deux* substances, comme le pensait Descartes. Pour Spinoza (dont nous avons étudié les critiques qu'il oppose à la doctrine cartésienne) l'homme est constitué de deux

réalités (le corps et l'esprit) dont il faut d'abord dire qu'elles ne sont pas des substances. La difficulté de la problématique traditionnelle consiste à comprendre comment des réalités substantielles, c'est-à-dire des choses opaques et fermées sur leur spécificité, peuvent être mises en relation de façon à constituer un être unique. Le problème des rapports de la pensée et de la matière, pas plus que celui des rapports de l'âme et du corps, ne pouvait pas être résolu par la philosophie ou la psychologie dualistes, dès lors que celles-ci commençaient par postuler l'obstacle même à la solution : l'existence substantielle de l'âme, et l'existence substantielle du corps.

Spinoza opère un changement, un renouvellement doctrinal considérables. Pour lui en effet, c'est la bonne connaissance préliminaire de la conscience et du corps qui permettra de comprendre la relation effective et unitaire de cette conscience et de ce corps.

En substituant au terme âme, le terme esprit, Spinoza introduit une toute nouvelle définition de la conscience. Au lieu de poser une *chose* pensante appelée âme, chose totalement autonome et indépendante quant à son existence et à sa nature, Spinoza décrit un *esprit* en le caractérisant par une *activité* et non pas par une

choséité. L'esprit est une activité : l'activité de penser un objet. Par cette description d'essence Spinoza insiste sur un double fait : d'abord l'esprit est un acte et non une choseité ou une passivité, ensuite cet acte est *transitif* : il porte par définition sur un objet, l'objet précisément de son acte de penser. Ainsi, en même temps que l'esprit est restitué à son activité dynamique, il est par définition ouvert sur l'objet même qui donne un contenu à cette activité, ou qui est la visée de cette activité. C'est donc tout naturellement, immédiatement et par essence, que l'esprit est en relation avec un corps : c'est la nature même de l'esprit de faire porter son activité primitive sur un objet premier, et ce premier objet qui permet l'expression même de l'essence de l'objet, c'est le corps.

C'est parce qu'on a *d'abord* montré que « Ce qui, en premier lieu, constitue l'être actuel de l'Esprit humain n'est rien d'autre que l'idée d'une chose singulière existant en acte »¹, c'est pour cette raison, que l'on peut ensuite mettre en évidence le fait que « L'objet de l'idée constituant l'Esprit humain est le Corps, c'est-à-dire un certain mode de l'Étendue existant en acte, et rien d'autre »².

1. Éth. II, 11.

2. Éth. II, 13.

C'est parce que l'Esprit est une activité idéale (appelée *idée*) qu'il est naturellement et par définition ouvert sur un objet et lié à cet objet ; le Corps, qui est cet objet premier, n'est pas extérieurement lié à l'esprit comme la limaille à un aimant, mais *intérieurement* constituant de cet Esprit qui a pour essence de *penser un objet*.

C'est donc par nature et non par accident que l'esprit se rapporte au corps : le lien du corps et de l'esprit est un *lien interne* et non pas externe.

L'esprit humain est donc *simultanément défini* en lui-même, et *relié* au corps : c'est parce qu'il est en lui-même idée (ou conscience) d'objet, qu'il est, dès l'abord, idée (ou conscience) du corps¹. A partir de là, les tâches cognitives de l'anthropologie sont aisément définissables : il s'agit pour la connaissance de relier en amont cette doctrine de l'esprit et du corps à la théorie des attributs et des modes finis, et de la relier en aval au déploiement effectif de la vie de la conscience, c'est-à-dire à la description précise et au déploiement de ses contenus.

1. On peut évoquer ici la formule de Husserl, le fondateur de la phénoménologie du XX^e siècle : « Toute conscience est conscience de quelque chose ».

En amont, la doctrine ontologique de Spinoza permet de mieux saisir la signification de l'anthropologie unitaire : l'esprit est un mode fini, c'est-à-dire une forme singulière et précise de l'Attribut Pensée ; les idées (non seulement la première idée, qui est l'idée du corps, mais toutes celles qui résulteront de l'activité de l'esprit) sont des opérations, délimitées et actives, des actes effectifs de l'Esprit comme tel, et non les actes de facultés abstraites. Ces activités de l'Esprit humain (ou conscience, dirions-nous) expriment l'activité de la Substance, et c'est *la même activité de la Substance* qui s'exprime *simultanément* dans le registre de l'Étendue (comme Attribut) sous la forme des événements singuliers qui définissent la vie du Corps humain.

L'esprit *n'agit* donc pas *sur* le corps ni le corps sur l'esprit : ils expriment ensemble et simultanément un même événement de la Nature (ou Substance) mais en *deux registres* distincts, en deux formulations symétriques, l'une dans l'ordre de l'esprit comme *activités de conscience* (idées), l'autre dans l'ordre du corps comme *activités du corps* (et affections du corps).

Parce qu'il n'y a pas *interaction*, les difficultés du dualisme sont levées, mais parce qu'il y a, *au niveau de l'esprit* (et

de la conscience) idée du corps, le lien corps-esprit est valablement établi. Mieux : il est restitué à la fois dans son *intériorité* (puisque c'est comme contenu idéal de conscience que l'esprit est l'idée du corps) et dans son *objectivité* (puisque le corps, comme mode fini de l'Étendue existe réellement, et est réellement le mode particulier d'un Attribut infini réel), la même vérité objective étant valable pour l'esprit, qui est le mode singulier d'un Attribut infini réel, la Pensée. Étendue et Pensée, à travers l'esprit humain et son corps, expriment donc simultanément et objectivement la vie effective de la Substance, qui est à la fois l'Être total unique et le fondement ultime de l'unité humaine.

Nous pouvons mieux comprendre maintenant comment se déploie la doctrine de l'unité humaine *en aval* de son premier fondement (« l'esprit est l'idée du corps »).

Disons d'abord ce qu'est ce premier objet de la conscience : le Corps. Il ne suffit pas de l'inscrire dans le système des concepts généraux de la Nature et de voir en lui un mode fini et limité de l'Étendue comme Attribut infini. Spinoza pousse son analyse plus loin et décrit le corps comme un certain rapport harmonieux et stable entre divers groupes de tis-

sus ou d'organes constitués comme des individus. Le corps est l'individu global formé de l'harmonie de divers individus, chacun d'eux (mais leur ensemble également) étant constitué par l'harmonie et l'équilibre entre des parties matérielles solides, molles, ou fluides. Une mécanique physique est certes la base des individus corporels : mais Spinoza insiste beaucoup plus sur l'idée d'*individu*, comme *système stable d'éléments interdépendants*, que sur l'idée de mécanique comme modalité du processus d'interaction entre les éléments formant l'individu. Le philosophe insiste d'ailleurs tout particulièrement sur l'idée d'individu global : ce ne sont pas les individus internes, subordonnés à l'ensemble du corps qui constituent en dernière analyse l'individu corporel humain, mais bien cet *ensemble* lui-même, considéré à la fois comme totalité et unité structurelle, et comme équilibre et harmonie d'individus internes et de forces interactives ¹.

Au-delà de la simple affirmation d'une existence corporelle (comme on voit chez Descartes), Spinoza fonde, sur une mécanique générale des forces, une analyse spécifique des corps organiques (et

1. Cf. Éth. II, Def. suivant l'Ax. II, après la Prop. 13.

notamment du corps humain) ; et cette analyse met en évidence l'essence même (ou la définition spécifique et différentielle) du corps humain : celui-ci est d'abord un *Individu*.

On aperçoit bien la modernité de cette idée. Le corps n'est pas une substance, et il n'est pas non plus un agrégat, puisqu'il est compris à la fois comme l'unité d'un ensemble, et comme l'équilibre d'actions multiples. Son unité et sa réalité sont donc fonctionnelles et non pas inertes et substantielles (comme dans la métaphysique classique). Cet équilibre interne peut d'ailleurs être précisé : il est un rapport stable de mouvement et de repos. La *permanence* d'un individu n'est donc pas celle d'une chose ou d'une substance, mais d'un système global et individué de *relations* : l'individu reste identique à lui-même si les relations internes de mouvement et de repos, d'actions et d'interactions, restent constantes, quelles que soient par ailleurs les éventuelles modifications de volume ou de quantité dans la matérialité même des organes¹.

Le corps humain est donc un individu global, permanent par la stabilité des relations internes qui le définissent (mouve-

1. Cf. Éth. II, Lemmes IV à VII, après la Prop. 13.

ment et repos, action et réaction) précisément comme tel ou tel individu. Et c'est de cet Individu que l'esprit est d'abord conscient, ou, en termes spinozistes, c'est de cet Individu que l'esprit a d'abord l'idée. L'esprit, comme idée du corps, est d'abord l'esprit comme idée d'un individu *global, unifié et stable*. - ?

Cette détermination d'un contenu pour la conscience de soi, en tant que conscience du corps propre¹, n'est encore pas suffisante aux yeux de Spinoza. L'analyse doit être poussée plus loin.

Il convient d'abord de rappeler en quoi consiste cette idée du corps individué : elle est la conscience du corps comme ensemble, et non la conscience des individus subordonnés qui composent le corps comme ses parties. L'esprit est conscient de l'ensemble unifié des éléments, et non de chacun de ses éléments.

En outre, il faut insister sur un fait : la conscience du corps est la *conscience des mouvements qui affectent le corps*. Plus précisément : l'esprit est l'*idée des affections* du corps et non pas simplement l'idée du corps. Insistons sur les conséquences de cette doctrine.

L'esprit n'est pas une connaissance

1. Comme dirait la phénoménologie de M. Merleau-Ponty.

désintéressée du corps, mais la conscience réceptive et concernée, la conscience concrète des modifications dynamiques qui affectent le corps : « l'idée du corps » est la conscience des affections du corps. De même que le corps est une synthèse de mouvement et de repos, l'idée du corps est l'idée des *modifications de cette synthèse*, ou, plus simplement dit, des changements dynamiques qui s'opèrent dans l'équilibre unifié du corps.

Ces changements dynamiques proviennent du monde extérieur : les affections du corps sont les modifications de l'équilibre corporel produites par les corps extérieurs. Dire que l'esprit est l'idée de son corps c'est donc dire, plus précisément, que l'esprit est *à la fois* l'idée d'un corps individué comme totalité et l'idée des affections que subit ce corps. On dira donc, pour plus de clarté, que, d'abord, l'esprit *est* l'idée d'un corps unifié comme Individu, et que, ensuite (logiquement) *il a* des idées des affections de ce corps. Concrètement, les choses sont *simultanées* : l'esprit est l'idée de son corps individué *et* des affections qui modifient ce corps. L'esprit est à la fois conscience de soi comme corps et conscience des modifications de ce corps. La conscience est à la fois unité corporelle et modifications corporelles : unité et dynamisme.

Ce sur quoi il convient maintenant d'insister c'est *le lieu* où se déploient ces événements : il s'agit de *l'esprit lui-même* et de *l'esprit seul*.

Nous n'en serons pas étonnés : les deux Attributs constituant l'humain au sein de la Nature (la Pensée et l'Étendue) n'ont pas cessé d'être essentiellement distincts quant à leur définition et leur domaine, et pourtant ontologiquement un et identiques quant à leur réalité ultime. Les affections qui se produisent dans le corps n'agissent donc pas sur les idées qui se produisent dans l'esprit : ce sont deux séries parallèles qui, au niveau de la Substance (c'est-à-dire d'une connaissance qui serait absolue, et donc totale) ne forment qu'*un seul* événement, ou une seule série (pourrait-on dire pour simplifier).

Tout, dans la réalité finie, se passe d'une façon plus riche et plus médiatisée. Au niveau du corps (il faudrait dire : du point de vue du corps) se déroulent des modifications, appelées affections (*affectio*). Au niveau de l'esprit, se produisent alors, simultanément, *des idées de ces affections* :

« L'Esprit humain ne connaît le Corps humain lui-même et ne sait qu'il existe que par les idées des affections dont le Corps est affecté »¹.

1. Éth. II, 19.

Au niveau du corps se produisent des événements : modifications d'origine interne ou externe, partielles ou globales, toutes constituées par des changements dans le système des relations internes qui forment l'Individu-corps. Ces événements *ne sont pas* des consciences ou des connaissances, ou des idées, ils *ne sont pas* de l'ordre de l'esprit. Ce qui est de l'ordre de l'esprit, c'est-à-dire l'événement identique et simultané qui se produit dans l'esprit, est non pas ces modifications appelées affections, mais l'*idée de ces affections*.

Ainsi se précise la doctrine spinoziste : l'esprit humain est la conscience de son propre corps, et, plus précisément la conscience, ou idée, des affections de son corps. Nous pourrions paraphraser cette doctrine en disant que l'esprit humain est la conscience de son corps comme unité globale, et en même temps la conscience de la vie de ce corps comme série de ses transformations locales, actives ou passives.

Ce n'est donc pas le Corps qui est le lieu de la conscience du corps, *c'est la conscience elle-même*. En termes spinozistes, c'est l'Esprit et non le Corps, qui est le lieu de la connaissance du corps par l'esprit.

Cette doctrine n'a rien d'un idéalisme

puisqu'il est bien entendu que le déploiement des idées correspond rigoureusement, en *un autre langage*, à un déploiement d'événements corporels. Ce n'est pas là un idéalisme, mais, pourrait-on dire, une sorte de phénoménologie ontologique : chaque série d'événements (idées ou modifications physiques) doit être comprise et expliquée *dans son propre registre*, et par ses propres ressources. Les idées sont produites par des idées, et les mouvements du corps sont produits par des mouvements. De même des mouvements produisent des mouvements (ou du repos), et des idées produisent des idées.

Ou, pour le dire autrement, c'est l'esprit qui est conscience du corps et de ses affections, et *non pas le corps lui-même*.

Cette phénoménologie méthodologique, qui n'est pas un idéalisme doctrinal, n'est pas non plus un idéalisme moral, en ce sens qu'elle attribuerait à la conscience un pouvoir de connaissance démesuré, fondé seulement sur un optimisme rationaliste. Il en va tout autrement chez Spinoza.

Car si l'idée des affections du corps est la médiatrice nécessaire entre l'esprit et le corps, cela ne signifie pas *ipso facto* que cette idée (nous dirions : cette conscience)

soit une « idée adéquate », c'est-à-dire une connaissance vraie. L'idée peut certes devenir adéquate et vraie par un travail de la raison qui passerait de la connaissance partielle et confuse à la connaissance globale et claire ; mais l'état premier de l'idée des affections corporelles est un état d'obscurité et de confusion : « *Les idées des affections du Corps humain, en tant qu'on les rapporte seulement à l'Esprit humain, ne sont pas claires et distinctes, mais confuses* »¹.

C'est pourquoi, d'ailleurs, ces idées n'enveloppent ni une connaissance vraie du corps (ou de ses éléments) ni une connaissance vraie des corps extérieurs².

La connaissance vraie de l'esprit humain, dans son rapport au corps et au monde extérieur, serait-elle donc impossible, et toujours obérée par l'obscurité de la vie du corps et la finitude de la vie de l'esprit ? L'anthropologie philosophique serait-elle impossible ?

Il n'en est évidemment rien. Mais nous avons à comprendre comment l'on peut passer de la conscience confuse du corps et de ses affections à la connaissance vraie de ces affections et de l'esprit qui les vit. En d'autres termes nous avons à compren-

1. Éth. II, 28.

2. Éth. II, 25 et 27.

dre comment l'on passe, chez Spinoza, d'une idée du corps confuse à une idée vraie de ce corps, c'est-à-dire d'une *idée* qui n'est encore qu'une simple conscience, ou connaissance inadéquate (fausse), à une idée qui soit une connaissance véritable, c'est-à-dire vraie. Comment passe-t-on de la conscience des affections du corps à la connaissance vraie de ces affections? Comment est-ce possible?

La réponse de Spinoza est sans ambiguïté : il convient de passer à un niveau réflexif, et ce niveau réflexif est une possibilité essentielle de l'esprit humain : « *L'Esprit humain perçoit non seulement les affections du Corps, mais encore les idées de ces affections* »¹.

Le *premier* niveau de la conscience est constitué par l'idée du corps et de ses affections : il s'agit, on l'a vu, d'un événement de l'esprit (ou, dirons-nous, de la conscience) mais cet événement de conscience situé certes dans l'esprit et non dans le corps, n'en est pas moins immédiat, c'est-à-dire obscur et confus, simple impression consciente détachée de son contexte et de son sens. Pour avoir une chance d'accéder à une connaissance réelle, il convient au moins de passer à un

1. Éth. II, 22.

niveau qui permettra l'examen critique et l'enrichissement de cette conscience immédiate : ce niveau est, comme niveau réflexif, le *redoublement* du premier niveau. Il se constitue par la possibilité qu'a l'esprit de prendre ses *propres idées* (ou, dirions-nous, ses propres contenus) pour objet d'une nouvelle conscience. C'est cette nouvelle conscience, cette idée — de l'idée d'une affection du corps — qui aura quelque chance d'accéder à une connaissance vraie.

Non pas certes directement, et immédiatement, du seul fait qu'on serait au niveau réflexif de l'idée de l'idée : « *L'idée de l'idée d'une quelconque affection de l'Esprit humain n'enveloppe pas la connaissance adéquate de l'Esprit humain* »¹.

Spinoza est donc prudent. La connaissance *réflexive* de l'idée d'une affection, c'est-à-dire la connaissance réflexive d'un contenu conscient *n'est pas encore, par elle-même*, une connaissance vraie, même si elle en est l'indispensable condition de possibilité. Connaître en vérité ce n'est pas simplement être conscient (d'un événement physique, interne et externe) : c'est d'abord *réfléchir sur*, connaître ce contenu conscient ; mais ce stade réflexif

1. Éth. II, 29.

doit lui-même faire l'objet d'un travail gnoséologique, car la simple conscience réflexive d'une conscience immédiate n'est pas encore une garantie de vérité.

Pour accéder à celle-ci, une nouvelle démarche méthodologique s'impose : il convient de saisir réflexivement non pas seulement le contenu singulier de chaque idée (ou contenu conscient), ainsi que la succession empirique et événementielle des idées dans la durée, mais encore et surtout les ressemblances, les différences et les oppositions de toutes ces idées. Cela signifie que, pour Spinoza, il est possible d'accéder à une connaissance vraie de l'esprit si *deux* conditions sont remplies : d'une part l'esprit doit se situer à un niveau réflexif et second pour faire de ses contenus de conscience des objets de connaissance (idée des idées); d'autre part il doit intégrer ces contenus dans un travail de comparaison et de systématisation par lequel l'esprit s'arrache à la singularité de chaque contenu (fut-il réfléchi) pour l'intégrer à un ensemble rationnel de différences et de similitudes qui permet de dégager une *vérité*, un sens, et non plus seulement une suite de données isolées et discontinues.

Comment mettre en œuvre cette démarche à la fois *réflexive* et *synthétisante*? Il faut cesser, dit Spinoza, de per-

cevoir « *les choses suivant l'ordre commun de la Nature* », en étant « *déterminé de l'extérieur par le cours fortuit des événements, à considérer tel ou tel objet* »¹. Il faut cesser, en d'autres termes, de considérer simplement (fût-ce réflexivement) les contenus de conscience dans leur isolement respectif, et tels qu'ils sont empiriquement produits selon le cours extérieur de la Nature, c'est-à-dire selon un déroulement empirique, contingent, simplement donné comme une succession discontinue, incompréhensible parce que dénuée de tout ordre, de toute cohérence et par conséquent de tout sens.

Pour accéder à la vérité sur l'esprit humain et son corps, pour être en mesure de constituer un savoir vrai sur l'homme, il convient, bien au contraire, d'*inverser* cette démarche et, au lieu de laisser déterminer la conscience, de l'extérieur, par le cours fortuit et contingent de l'expérience, il est impérieux que l'esprit *se dispose lui-même* de l'intérieur à « *considérer ensemble plusieurs objets, [et] à comprendre leurs ressemblances, leurs différences et leurs oppositions ; chaque fois en effet que c'est de l'intérieur que l'Esprit est disposé selon telle ou telle*

1. Éth. II, 29, Scol. C'est nous qui soulignons.

modalité, il considère les choses clairement et distinctement»¹.

Alors, mais alors seulement, une connaissance vraie peut être constituée. Cette vérité ne peut être constituée à partir de la conscience du corps, mais à partir de la réflexion sur cette conscience ; mais cette réflexion elle-même doit s'intégrer par sa propre activité dans une analyse comparative et synthétisante que seule une réflexion peut opérer, mais qu'elle peut aussi bien ne pas opérer si elle se laisse conduire au gré des événements empiriques sans les comprendre ni les ordonner.

*
* *

On le voit, la doctrine de l'unité du corps et de l'esprit est plus précisément une doctrine de la conscience des affections du corps. Et cette doctrine est simultanément une *théorie* de la relation du corps et de l'esprit, et une *méthode* pour la connaissance de cette relation.

C'est une nouvelle unité qui est ainsi conquise : non seulement l'homme est l'unité constituée par l'idée du corps et par les idées des affections de ce corps,

1. Éth. II, 29, Scol.

mais encore la philosophie est ce savoir unitaire de l'homme qui livre à la fois la nature de l'homme (il est conscience de ses affections corporelles) et la condition de possibilité d'une connaissance de l'homme (celui-ci est toujours conscience de ses affections et conscience de cette conscience, c'est-à-dire idée réflexive de ses contenus de conscience : c'est cette idée réflexive, ou idée de l'idée qui peut être éventuellement l'élément d'une connaissance vraie).

Notre marche peut donc se poursuivre, et nous pouvons maintenant nous interroger (au niveau réflexif) sur la signification et la vie concrète de cet Individu humain qui est idée de son corps, idées de ses affections, et idée réflexive de ces idées.

2 — L'INDIVIDU DÉsirANT.

Lorsque nous disons « esprit humain », nous savons désormais que nous disons : conscience de soi par la médiation de la conscience globale du corps propre, et de la conscience spécifique des affections de ce corps. (Laissons de côté, pour un temps, la connaissance réflexive, compa-

rative et totalisante de toutes ces idées, ou conscience de soi).

La question qui se pose maintenant est de savoir comment, concrètement, se déroule ou se déploie cet « esprit », cette conscience vivante.

La perspective de Spinoza est immédiatement *dynamique*, comme elle le fut pour définir l'individu (corps, esprit, esprit-corps) non comme une substance-chose, mais comme un ensemble stable et individué de relations. Maintenant cet Individu est lui aussi décrit comme dynamisme et non comme chose : le cœur, ou le fond, ou l'essence de l'Individu humain réside dans ce que nous appellerons un *effort existentiel* et que Spinoza désigne comme effort pour persévérer dans l'être, ou dans l'existence.

« Aussi bien en tant qu'il a des idées claires et distinctes, qu'en tant qu'il a des idées confuses, l'Esprit s'efforce de persévérer dans son être, et il est conscient de son effort »¹.

L'esprit humain, défini plus haut comme l'idée de son corps et de ses affections, n'est pas réductible à une suite d'idées ou consciences qui ne seraient que des représentations statiques et qui, en

1. Éth. III, 9.

outré, seraient le plus souvent imaginaires et confuses, n'accédant à la vérité que dans le savoir. Cette conception intellectualiste de la conscience n'est pas spinoziste. Pour notre philosophe, au contraire, ces idées fondamentales du corps et de ses modifications sont inscrites dans un mouvement d'ensemble dont la signification est existentielle et concrète, et non pas cognitive, désintéressée et morcelée. La conscience du corps et de sa vie se situe certes au niveau de l'esprit, mais elle est intégrée dans un mouvement temporel de tout l'être (conscience et corps) ce mouvement étant un *effort (conatus)* et un acte visant à se maintenir soi-même dans l'être, ou, comme dit Spinoza à « persévérer dans l'être ».

Cette persévérance dans l'être n'est pas une réalité spiritualiste qui aurait une apparence métaphysique. Bien au contraire, elle repose sur l'effort concret pour poursuivre et maintenir le fait d'exister, et cet effort se déploie comme « force d'exister »¹. L'essence concrète de la réalité humaine ne se borne donc pas à une prise de conscience qui serait simplement statique et représentative, elle est la conscience d'un corps et de ses modifications en tant que cette conscience est un effort

1. Éth. III, 8, Dém.

dynamique, une activité intéressée à sa propre existence et au prolongement indéfini de cette existence.

Il s'agit bien de l'essence de la réalité humaine, puisque cet effort de persévérance existentielle est *toujours* donné, c'est-à-dire toujours conscient de lui-même à travers les idées qui constituent l'esprit, que ces idées soient claires et distinctes, ou qu'elles soient (comme c'est le cas le plus fréquent dans la vie quotidienne spontanée) obscures et confuses. C'est dire que, pour Spinoza, nous sommes toujours conscients de notre effort pour exister, quel que soit par ailleurs le niveau de connaissance et de lucidité où nous nous situons.

Si l'esprit (clair ou confus) est de part en part un effort existentiel pour exister encore, c'est que, d'une manière générale, aucune négation ni aucun pouvoir négatif n'entre dans la constitution d'aucune essence ou réalité, ni par conséquent dans la constitution de l'esprit humain. Certes « toute détermination est négation » si l'on compare la finitude d'une détermination donnée à l'infini de la Substance sans détermination aucune. Un simple Attribut, infini seulement dans son genre, est déjà une négation par rapport à la Substance. Mais il est également vrai pour Spinoza que l'essence

déterminée (précise et délimitée) d'une chose quelconque *pose* et *affirme* cette chose : aucune puissance négative n'entre dans la définition de cette essence et de cette chose. « *L'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'enveloppe pas un temps fini, mais un temps indéfini* »¹. Ce qui est vrai pour toute réalité est vrai pour l'homme : l'essence de celui-ci est un effort pour exister qui n'implique aucune négation et par suite aucune limitation ni détermination temporelle. *L'idée ou le concept de mort n'entre pas dans la définition ou l'essence de l'esprit humain.*

*

* *

L'homme est donc défini comme le dynamisme d'une conscience, ou esprit individuel, dont les contenus (ou idées) sont incessamment tournés vers le maintien de l'existence dans l'existence.

L'existence est en effet *conatus*, effort pour exister, et force d'exister.

Chez Spinoza, ce n'est donc plus l'intelligence ou la raison qui définissent le socle ou l'essence fondamentale de l'homme, c'est la force d'exister, c'est-à-

1. Éth. III, 8.

dire l'énergie la plus concrète, la plus individuelle et la plus « intéressée » qui soit.

Parce qu'elle est concrète, cette force d'exister doit être décrite d'une façon encore plus précise, de telle sorte qu'elle puisse rendre compte de la vie effective de l'esprit humain. *On rencontre alors le Désir.*

En effet, la force d'exister et l'effort qu'elle déploie pour persévérer dans l'existence sont toujours orientés vers l'obtention d'un bien (l'objet du Désir) et par conséquent toujours à la fois *actuels* et *proversifs*, affirmatifs d'un présent et désireux d'un avenir.

Mais l'obtention de l'objet du désir n'est pas indéfiniment reportée dans un lointain avenir ou un impossible, comme chez Hegel, Sartre, ou Lacan : bien au contraire c'est l'obtention réelle de certains biens poursuivis (mais aussi, bien entendu, la non-réalisation de certains buts) qui *qualifient* concrètement le mouvement existentiel du *conatus* comme mouvement qualitatif du Désir (*cupiditas*). Car l'effort existentiel est l'énergie et la signification d'un mouvement de l'esprit concrètement dirigé vers l'obtention d'un bien : c'est le contenu de ce bien poursuivi qui qualifie l'effort existentiel, c'est donc par l'obtention ou la

non-obtention d'un bien que l'effort existentiel prend forme et vie. « *Le désir est l'essence de l'homme...* »¹ parce qu'il est la modalité concrète du mouvement existentiel vers l'être : le *conatus*, comme puissance d'exister, se donne concrètement comme *cupiditas*, la puissance d'exister se donne concrètement comme Désir.

La puissance d'exister n'est donc pas abstraite ou informe, puisqu'elle est toujours vécue comme mouvement du Désir, c'est-à-dire mouvement singulier dirigé vers l'appropriation de certains biens singuliers, ou l'obtention de certains buts concrets. Et ce désir lui-même n'est pas simplement un dynamisme individualisé par la singularité des buts poursuivis : il est un mouvement *qualifié* positivement ou négativement selon que l'objet du désir est atteint ou manqué. En effet le mouvement existentiel et singulier du Désir se saisit toujours qualitativement lui-même comme *accroissement* ou comme *réduction* de la puissance d'être et d'exister, selon que l'objet du désir est atteint ou manqué, selon que la satisfaction liée à cet objet est atteinte ou manquée.

1. Éth. III, App. Déf. des Affects, *op. cit.*, p. 206.

Cet *accroissement*, dans l'esprit individuel, de la puissance d'exister est la Joie.

La joie est la *modalité qualitative* selon laquelle le Désir est vécu par l'esprit lorsqu'il atteint le but qu'il poursuivait et cette qualité est la conscience d'un accroissement de la puissance intérieure d'exister. L'obtention du but et la satisfaction liée à cette obtention sont donc le signe et la source d'un *accroissement existentiel* interne, et c'est la conscience de cet *accroissement d'être* qui constitue la joie. Ainsi, la joie est empiriquement liée au déroulement positif de l'action du Désir, mais son contenu et sa signification se réfèrent à la puissance d'exister qui fait l'essence même de l'esprit humain. Car la joie est le sentiment d'un accroissement intérieur de la puissance d'être et d'exister, et non pas le simple résultat de l'acquisition d'un bien ; les acquisitions objectives n'ont aucune valeur en elles-mêmes, elles ne valent que dans la mesure où, aux yeux de l'individu, elles confirment, qualifient, et accroissent sa puissance d'exister.

Ainsi l'esprit est un effort existentiel (*conatus*) qui se déploie concrètement comme un Désir (*cupiditas*), et ce Désir est effectivement vécu, dans sa positivité, comme Joie (*laetitia*), c'est-à-dire comme

qualification affirmative et concrète de la puissance d'exister.

Lorsque le Désir n'atteint pas la plénitude de sa satisfaction et l'obtention intégrale de ses buts, il se saisit qualitativement comme diminution et réduction de sa puissance d'exister, c'est-à-dire concrètement comme Tristesse.

*

* *

Le Désir se déploie donc concrètement comme modalité qualitative de Tristesse ou de Joie. Mais ces deux formes affectives de la vie du Désir ne sont pas équivalentes : l'une correspond à l'essence même du Désir, qui est effort affirmatif vers l'existence et l'accroissement de l'existence ; c'est la Joie. Mais l'autre (qui n'est certes ni un vice ni un péché) est l'expression d'un mouvement contraire qui est la réduction ou la diminution de la puissance d'exister, c'est-à-dire une espèce d'imperfection due à la négation même de l'existence. La Tristesse est donc l'expression d'une contrariété du Désir, ou d'un état dans lequel ce Désir est contrarié, empêché, limité, ou réprimé (*coercetur*). La Joie, au contraire, est l'expression d'un état du Désir où il est confirmé, renforcé, secondé ou accru.

Du même coup, la Tristesse (sous toutes ses formes) est le sentiment d'une déperdition existentielle de puissance intérieure et par conséquent d'une négation de la vie et de la réalité humaine, tandis que la Joie est au contraire l'expression d'un mouvement ascendant de cette vie et par conséquent d'une confirmation et d'une exaltation affirmative de la vie du Désir et de la réalité humaine.

*
* *

Ces deux mouvements de négation ou d'affirmation de la puissance d'exister valent aussi bien pour l'esprit que pour le corps. Si bien que, concrètement, on peut dire que « *De tout ce qui accroît ou réduit, seconde ou réprime la puissance d'agir de notre Corps, l'idée accroît ou réduit, seconde ou réprime la puissance de penser de notre Esprit* »¹.

Il ne s'agit pas pour Spinoza d'affirmer tout à coup un dualisme esprit-corps qui permettrait l'action du corps sur l'esprit, et l'accroissement de la puissance de l'esprit par *l'action directe* de l'accroissement de la puissance corporelle. Il s'agit au contraire de rappeler la doctrine de

1. Éth. III, 11.

l'unité esprit-corps et d'en dégager l'une des conséquences essentielles : parce qu'il y a synchronisme unitaire des deux modalités de l'être (esprit, corps) il convient d'insister sur la part identique et respective de l'esprit aussi bien que du corps, mais du corps aussi bien que de l'esprit, dans l'accroissement (ou la réduction) de la puissance d'exister. Chacune des puissances d'exister (celle du corps, celle de l'esprit) est l'expression, dans son langage et son domaine, d'une seule puissance d'exister qui est celle du *conatus* et du Désir (celle aussi de la Substance, c'est-à-dire de la Nature, en toute dernière analyse).

Cette synchronie ou ce parallélisme, ou cette identité ontologique du corps et de l'esprit, comporte une conséquence éthique : rien de ce qui accroît la puissance d'exister n'est négligeable ou méprisable. Les puissances du corps sont *les mêmes* que les puissances de l'esprit, et elles ont la même dignité. Lorsque nous ferons la critique de la passion (c'est-à-dire de la *passivité*) il ne s'agira pas (comme pour un Platon ou un Kant) de mépriser ou de dominer les puissances du corps au bénéfice d'une « hégémonie » de l'âme, mais, bien plus profondément, de critiquer la commune passivité du corps et de l'esprit. Nous y reviendrons. Retenons ici que, si

nous nous interrogeons, nous devons savoir que ce qui accroît le Corps accroît l'Esprit, et ce qui accroît l'Esprit, accroît la puissance du Corps : non qu'il y ait une quelconque interaction, mais parce qu'il y a découverte successive (elle pourrait être contemporaine) de la puissance du corps et de celle de l'esprit comme expression d'une seule puissance.

Cette unique puissance d'exister (simultanément puissance de l'esprit et puissance du corps) n'a rien de mystérieux ou de caché. Sa signification est, nous le savons, d'être Désir et effort existentiel ; sa manifestation, ou son expression simple et directe, se livre comme *puissance d'agir*. C'est ce que dit clairement Éth. III, 11, cité plus haut : ce qui accroît la *puissance d'agir du corps*, comporte une idée, et cette idée, *cette conscience*, accroît simultanément la *puissance d'agir* de l'esprit. La puissance existentielle, la force d'exister et de maintenir et enrichir cette force d'exister qui se saisit comme joie lorsqu'elle est secondée, est concrètement une *puissance d'agir*. Si le Désir définit l'essence de l'homme ce n'est pas qu'il soit une puissance occulte ou abyssale, c'est au contraire parce qu'il est le dynamisme même de l'esprit (et du corps) comme *puissance d'agir*.

L'homme, comme idée de son corps et

des affections de ce corps est donc concrètement un être de Désir : son essence est d'être une puissance d'agir, d'exister, qui se déploie comme un mouvement dynamique d'accès à des biens dont l'obtention ou l'absence produisent le sentiment de Joie ou de Tristesse, c'est-à-dire la conscience qualitative d'un accroissement, ou d'une réduction de la puissance intérieure d'exister.

Que l'homme soit *d'abord* un être de Désir, et non pas un sujet de la connaissance, entraîne un certain nombre de conséquences. Évoquons seulement quelques-unes d'entre elles.

La première conséquence est *l'omniprésence du Désir*. L'homme étant par essence et par définition Désir, celui-ci est *toujours lié* à l'existence humaine : le Désir n'est pas un événement ou une aventure qui adviendrait à l'esprit, mais sa manière d'être et d'exister la plus fondamentale. Parce qu'il n'y a pas de réalité humaine sans Désir, celui-ci est présent aussi bien dans les consciences confuses que dans les consciences claires, dans les esprits superstitieux que dans les esprits éclairés ; il est présent aussi bien lorsqu'il accède à lui-même et se saisit comme Joie que lorsqu'il n'accède pas à sa pleine satisfaction et se saisit comme Tristesse. Qu'il soit réfléchi ou aveuglé,

l'esprit est Désir ; et il l'est également, qu'il soit joyeux ou triste, et, comme nous le verrons, actif ou passif, libre ou passionné.

Non seulement l'omniprésence du Désir s'étend à toutes les formes de l'existence humaine, mais encore elle concerne la totalité de la conscience actuelle : il n'est pas de lieu de la conscience où le Désir ne soit pas donné. En d'autres termes, parce que l'essence de l'esprit est d'être Désir, le Désir est coextensif à l'esprit : le Désir est *toujours conscient*¹. Spinoza semble même conscient du problème de l'inconscient : dans le Scolie de Éth. III, 9, il rappelle qu'on désigne couramment le Désir comme Appétit conscient de lui-même, mais il montre bien qu'il s'agit là d'une perspective et d'une question de vocabulaire ; car, pour ce qui est du fondement du Désir, à savoir l'effort pour exister, l'esprit en est évidemment toujours conscient.

Spinoza donne cette importante précision à l'occasion même de la Proposition III, 9, où il montre que l'esprit est conscient du *conatus* aussi bien quand il a des idées claires que lorsqu'il a des idées confuses : l'omniprésence du Désir, qui est une omniprésence de la conscience du

1. Éth. III, 9, *op. cit.*, p. 165.

Désir, ne signifie pas que l'individu désirant ait toujours la pleine connaissance vraie de son Désir (conscience n'est pas connaissance, une idée peut être fautive et inadéquate ou vraie et adéquate). Elle signifie, plus fondamentalement, que l'homme est de part en part un être de Désir, et qu'il *peut toujours* passer de la conscience de son Désir (idée de la modalité concrète de son effort existentiel) à la réflexion et à la connaissance de ce Désir (idée de l'idée). Nous saisissons toute l'importance de cette distinction et de cette possibilité dans nos prochains chapitres sur la passion d'une part et sur la liberté d'autre part.

Poursuivons l'analyse des conséquences de la définition de l'homme comme être de Désir.

Parce que l'homme est Désir il ne commence certes pas sa vie par la sagesse ou la raison : celles-ci seront les fruits d'un long travail. Mais c'est la structure même du Désir qui rendra possible ce travail de la raison. Car Désir et puissance d'exister sont déployés concrètement à travers des idées (ou consciences de premier niveau) : idées du corps, des affections du corps, des corps extérieurs et des biens poursuivis par l'esprit pour le corps et pour l'esprit. Or une idée, c'est-à-dire la conscience d'un contenu désiré, peut tou-

jours devenir l'objet d'une autre idée, c'est-à-dire l'objet d'une « connaissance réflexive »¹. On peut toujours passer de la conscience immédiate à la conscience réflexive et de là, à la connaissance de l'esprit humain.

C'est donc la structure même du Désir (qui, toujours conscient, peut toujours devenir connaissant) qui rend possible l'entreprise même de Spinoza : fonder une connaissance de l'homme qui soit une authentique anthropologie philosophique. Ce qu'il construit en effet dans l'*Éthique* est une connaissance intégrale de l'homme et de situation dans le monde ; c'est aussi une sorte de « psychologie rationnelle », comme on a dit parfois.

Non que l'homme soit d'abord un être rationnel. Mais de son être de Désir (qui n'a rien d'irrationnel) on peut acquérir une *connaissance rationnelle* : toutes les actions de l'homme expriment le mouvement de son Désir. Plus précisément, ce sont les deux formes fondamentales de ce Désir (la Joie s'il est secondé, la Tristesse s'il est réprimé) qui permettent de rendre compte de toutes les actions et de toutes les passions humaines. Celles-ci ne

1. Cf. *Traité de la Réforme de l'Entendement*, § 38.

sont pas les résultats mécaniques de mouvements physiques, mais l'expression d'une forme particulière de Joie ou de Tristesse, forme issue tout simplement de la spécificité de l'objet : c'est en s'attachant à tel ou tel objet que l'individu éprouve telle ou telle forme de Joie (plaisir sexuel ou gloire de la louange, joie d'amour ou admiration morale) ou telle ou telle forme de Tristesse (jalousie ou ambition déçue, destruction par la haine ou par le repentir).

Une autre conséquence de la définition de l'homme comme être de Désir est proche de la précédente : sont ainsi rendues possibles, non seulement une connaissance rationnelle de l'homme (le Désir est pensable, et il peut être réfléchi, connu et compris), mais encore une *nouvelle éthique*.

D'une part en effet les principes de la conduite ne seront plus issus d'une condamnation du Désir mais de sa réalisation intelligente et harmonieuse. L'austérité moralisatrice et puritaine sera combattue, la joie et l'allégresse seront exaltées et favorisées.

D'autre part *le fondement même de la valeur* de nos actions et de la naissance de nos passions sera découvert en l'homme lui-même, parce que ce sera précisément ce Désir omniprésent. En effet, dit Spinoza,

« ... nous ne nous efforçons pas vers quelque objet, nous ne le voulons, le poursuivons, ni ne le désirons pas parce que nous jugeons qu'il est un bien, mais au contraire, nous ne jugeons qu'un objet est un bien que parce que nous nous efforçons vers lui, parce que nous le voulons, le poursuivons et le désirons »¹.

C'est là, peut-être, l'une des conséquences les plus importantes de la philosophie spinoziste de l'homme comme être de Désir. Non seulement celui-ci n'est pas un vice, mais une puissance existentielle d'être et d'agir, non seulement il est simultanément spirituel et corporel, en même temps que toujours conscient, mais encore il est l'origine et la source de toutes nos valeurs. Puissance pratique, dynamique et existentielle, il est en outre l'origine même de la constitution de l'objet comme objet désirable, c'est-à-dire comme valeur.

Par le Désir, l'homme est le fondement de ses valeurs. Mais il est *ipso facto* la source de son propre bonheur et de son propre malheur, qu'il fait dépendre des biens qu'il a lui-même constitués.

Aussi une philosophie de l'homme

1. Éth. III, 9, Scol., *op. cit.*, p. 165.

comme Désir n'entraîne-t-elle pas nécessairement une morale romantique de la passion débridée, ni une morale empirique du plaisir à tout prix. Le spinozisme, comme philosophie du Désir fondateur de toute valeur n'est ni un romantisme de la passion, ni un hédonisme de la jouissance, ni un nihilisme du « tout est permis ». C'est le contraire qui est vrai. Si l'homme, comme être de Désir, peut aussi bien faire son malheur que son bonheur parce que le Désir fonde tout désirable, alors il peut précisément travailler à sa propre joie, à son propre bonheur.

Pour ce faire, et grâce à cette anthropologie du désir que nous venons d'esquisser, une critique préalable des passions s'impose.

3 — L'INDIVIDU PASSIONNÉ.

Si la structure propre de l'homme est constituée par le Désir, la compréhension de la passion se situera dans une perspective gnoséologique et non plus dans une perspective moraliste. La passion, pour Spinoza, n'est plus le résultat d'un « vice » de la nature, d'un dysfonctionnement, ou d'une suspension d'intelligibilité ; elle

correspond au contraire à des événements pensables, inscrits dans le cours de la nature et conformes aux lois générales de cette nature. La passion n'est pas non plus le surgissement d'une conduite vicieuse et perverse au cœur d'une action humaine jusque-là morale. La passion ne saurait être assimilée ni à un mal moral, ni à un dérèglement psychologique ou physiologique.

Si nous parlons du point de vue spinoziste comme d'une perspective gnoséologique ce n'est pourtant pas, en opposition au point de vue fonctionnel ou moral que nous venons d'exclure, pour définir la passion comme un simple processus intellectuel (gnoséologique), qui serait appuyé non sur une connaissance vraie, mais sur une connaissance fautive. Le point de vue spinoziste est beaucoup plus riche et complexe qu'un simple intellectualisme. Ce qui est gnoséologique dans l'interprétation spinoziste de la passion est la double affirmation suivante : d'une part, il est possible, pour le philosophe, de comprendre par la raison (et donc par le recours aux idées d'ordre et de désordre, de vérité et de fausseté, de certitude et d'illusion, d'entendement et d'imagination, de réalité et d'irréalité) le surgissement de la passion en l'homme ; et d'autre part il est indispensable de re-

connaître, *en l'homme passionné*, l'intervention d'idées vraies et d'idées fausses, de la certitude et de l'illusion, de l'objectivité et de la subjectivité. C'est que la passion implique, *dans sa réalité même*, un rapport pensé entre l'individu et l'objet de sa passion. C'est ce rapport pensé qui, *chez le passionné*, produit la passion, et chez le philosophe qui étudie cette passion, produit l'intelligibilité, c'est-à-dire la compréhension de cette passion.

Mais voici l'essentiel : ce rapport pensé, ce système d'idées vraies et d'idées fausses, d'images et de connaissances, qui entrent dans le déroulement de la passion, n'en constituent pourtant pas l'essentiel. La passion comporte certes des concepts erronés et des images illusoire, elle n'est pourtant pas constituée par ces concepts faux et ces images trompeuses : la passion n'est pas, pour Spinoza, une simple modalité de la connaissance, elle est *essentiellement une modalité du Désir*. Mais quelle est donc cette modalité passionnée du Désir ?

Rappelons d'abord l'une des caractéristiques de ce Désir : il est la puissance existentielle et dynamique qui se saisit elle-même comme mouvement constant de croissance ou de réduction, ce mouvement étant qualitativement conscient

de lui-même comme Joie ou comme Tristesse. Pour prendre d'autres termes, également spinozistes, on peut dire que le Désir est le dynamisme existentiel des *affects*, ceux-ci, comme conscience des affections du corps, étant le vécu joyeux ou triste de ce Désir qui les porte et qu'ils expriment.

Mais tout affect (et donc le Désir et tout désir) est, comme effort pour être, une puissance d'agir : la vie concrète de l'individu est donc la croissance ou la réduction de sa puissance d'action. *C'est ici que peut valablement se situer une définition de la passion* : la passion est la conscience du Désir comme puissance d'action réduite et transformée en puissance passive, en passivité.

Comprendre la passion, c'est donc comprendre *l'action passive*, c'est-à-dire la puissance existentielle du *conatus* et du Désir, lorsqu'elle est saisie comme passivité. Quel est le sens de cette passivité ?

Il ne s'agit pas essentiellement pour Spinoza, d'opposer la passivité de la Tristesse à l'activité de la Joie : certes, la Tristesse (souffrance, malheur, misère, solitude, déception, anxiété, etc.) comme réduction et diminution de l'affirmation existentielle, est *toujours* passive, et tous les affects de Tristesse sont des passions, car ils sont *tous des affects passifs*. Mais

ils sont des passions, non pas en tant qu'ils sont tristes, mais en tant qu'ils sont *passifs*. En effet, outre le fait qu'il y a toujours une part d'*activité* dans la Tristesse¹, Spinoza évoque le fait qu'il existe des *affects joyeux* qui sont *des passions*, telle la joie éprouvée devant la souffrance d'un ennemi : ce qui est passionnel ici n'est pas la joie comme telle, mais la passivité de cette joie.

La passivité n'est donc pas constituée par la simple décroissance du *conatus*, puisque une croissance existentielle comme la haine ou la vengeance abouties sont également passives et passionnelles. Disons-le donc enfin : la passivité n'est pas caractérisée par la souffrance, elle est caractérisée par la servitude.

Ce qui définit la passion chez Spinoza, ce n'est donc pas la tristesse, c'est la servitude. En quel sens ?

Spinoza oppose à bon droit servitude et liberté. Bien qu'il ait fait, on s'en souvient, la critique du libre arbitre et d'une conception de la liberté où celle-ci serait le pouvoir infini d'une faculté spirituelle de vouloir, la notion de liberté conserve à ses yeux une place centrale : elle est l'un des buts fondamentaux de l'éthique, l'une des composantes de la

1. Cf. Éth. III, Déf. des Affects III.

Béatitude et du Salut, comme on le verra plus loin.

Mais cette liberté reçoit évidemment, chez Spinoza, un sens tout à fait neuf et original. Elle est une caractéristique de l'action individuelle lorsque cette action découle principalement de l'essence même de l'individu, au lieu de découler, comme c'est le cas le plus fréquent, de la puissance des causes extérieures. En d'autres termes, la liberté est constituée par l'action dite *adéquate* : celle qui découle de la seule essence d'un Désir individuel, au lieu de dépendre pour la plus grande part des puissances extérieures, individuelles, sociales, ou naturelles. On le voit, le vrai nom de la liberté spinoziste est l'action adéquate, c'est-à-dire l'action *autonome* et *personnelle*, même si ces deux termes n'existent pas littéralement chez Spinoza. Mais une action « libre » définie comme telle en raison du fait qu'elle est « adéquate », c'est-à-dire compréhensible par la seule « causalité adéquate », c'est-à-dire la seule causalité de l'« essence individuelle » ou Désir d'un individu donné, une telle action est bien une action autonome (ne devant son principe et son surgissement qu'à elle-même) et une action personnelle (ne devant son principe et son sens qu'à sa propre structure, c'est-à-dire ses propres motivations

valant comme causalité interne et unique).

C'est à partir de cette conception de la liberté qu'on peut comprendre la notion spinoziste de servitude : elle est la modalité de l'action dans laquelle celle-ci est principalement produite par les causes extérieures et non par les causes intérieures et personnelles. Cette causalité en extériorité est alors dite inadéquate, et elle correspond effectivement à un écart, à une distance, à une inadéquation entre l'essence individuelle (ses valeurs et ses désirs réels) et l'action objective de cet individu, action produite par *autre* chose que lui-même. En langage contemporain, il s'agit, on le voit, de l'*action aliénée*.

Le noyau constitutif de la passion est donc principalement pour Spinoza le sentiment de dépendance où se saisit la puissance existentielle d'être et d'agir, et non pas surtout le vécu de Tristesse, où cette puissance existentielle se saisit elle-même comme réduite.

Bien entendu la servitude est, le plus souvent, douloureuse et triste puisqu'elle est une réduction d'être ; mais il peut arriver qu'elle soit joyeuse, lorsque l'accroissement d'être n'a pour origine que des causes extérieures, c'est-à-dire des causes non comprises de l'intérieur, et non désirées de l'intérieur.

Nous sommes mieux en mesure, maintenant, de comprendre le rôle exact de la connaissance dans l'émergence de la passion.

La passion est donc, rappelons-le, l'affect passif ; et celui-ci est tel parce qu'il exprime une action inadéquate, c'est-à-dire à la fois principalement issues de causes extérieures indépendantes de l'individu, et par conséquent principalement expressive du monde extérieur et non de cet individu considéré en lui-même, dans son essence et sa personnalité. Ainsi l'affectivité passive qui constitue la passion, est essentiellement définissable par la Servitude, et secondairement par la souffrance.

Le rôle de la connaissance, dans ce processus, est aisément cernable. Si le *contenu* de la passion est la servitude douloureuse ou illusoirement joyeuse, son *origine* est une *connaissance inadéquate*. C'est cette connaissance erronée qui produit une conduite et une action serves, mais elle n'est pas *par elle-même* servitude et passion. Une connaissance est simplement vraie ou fausse, adéquate ou inadéquate, c'est-à-dire tronquée et

confuse, ou complète, claire et distincte. Le spinozisme n'est pas un intellectualisme puisque l'essence de la passion est d'être une certaine modalité du Désir : un vécu de servitude et, le plus souvent, de souffrance. Mais cette philosophie du Désir (comme contenu de toute action et de toute passion) se donne les moyens intellectuels de comprendre l'influence et le rôle de la connaissance (erronée) dans l'émergence des passions : nous verrons plus loin que cette philosophie se donne en même temps la possibilité de comprendre et de réaliser la sortie hors de la servitude et l'entrée dans la liberté.

Revenons au rôle de la connaissance dans l'émergence de la passion. Il s'agit de comprendre l'origine de l'action inadéquate, c'est-à-dire de l'action qui n'est pas entièrement produite par le sujet¹.

Celle-ci peut tout d'abord résulter d'une ignorance de soi ; non pas d'un fait inconscient, mais d'un *fait conscient*, non connu en vérité cependant parce qu'il n'a pas fait l'objet d'une réflexion sur soi, opérée « de l'intérieur ». C'est ainsi que tout désir se dirige consciemment vers un objet désirable, et donc valable, c'est-à-dire ayant pour le sujet la valeur d'un

1. Ce terme apparaît une fois dans l'*Éthique* (Éth. V, Ax. I).

bien ; mais ce désir spontané ne *sait pas* que c'est lui-même qui confère à l'objet sa valeur. Le rapport du désir à l'objet peut dès lors être un rapport de dépendance, car il se fait rapport à un bien en soi qui produirait de l'extérieur son effet d'attraction, réduisant alors l'action à une résultante *passive* et non expressive (ou signifiante) du sujet. Le même processus de dépendance par ignorance se produit lorsque, à l'inverse du cas précédent, l'esprit individuel pense produire son action (telle ou telle entreprise sociale par exemple) de son plein gré, alors qu'il est conduit par l'imitation non réfléchie de modèles extérieurs, ou par la recherche non reconnue des louanges ou des honneurs. La connaissance exercée dans ces cas par l'individu désirant est une connaissance inadéquate, en ce sens qu'elle est « tronquée », partielle et incomplète (les sources extérieures de l'action n'ont pas été prises en considération), et en ce sens également qu'elle est confuse (on ne discerne pas les motifs personnels et la causalité extérieure) et obscure (on ne saisit pas en elle-même la nature et la place réelle de chacune des causes de l'action). D'une telle connaissance inadéquate, c'est-à-dire fautive par ignorance, omission, ou illusion, relativement aux raisons d'agir, ne peut découler qu'une action

inadéquate, c'est-à-dire produite de l'extérieur et dans la confusion, et non de l'intérieur, en pleine connaissance de cause.

Si les biens désirés ne sont connus, dans la vie quotidienne, que d'une manière trompeuse et erronée, tandis qu'ils paraissent exercer une action coercitive sur le Désir qui les poursuit, c'est que, dans la plupart des cas ils ne sont appréhendés et posés que par l'imagination. C'est la connaissance imaginaire qui est le premier et le meilleur cas de connaissance subjective et confuse. Qu'il s'agisse de la connaissance ordinaire par « opinion » et par « ouï-dire » (préjugé, rumeur, opinion, mode, suggestion, fascination), ou de la connaissance simplement verbale (qui prend, comme le dit Spinoza, les mots pour des choses, et ne sait, par conséquent, ni ce qu'elle dit, ni ce qu'elle fait), ou encore de la connaissance par images visuelles anticipatrices (images d'un résultat à obtenir, d'une action à entreprendre, ou d'une crainte réalisée, comme dans le cas de la jalousie), dans ces trois cas l'imagination exprime non pas l'état véritable de la réalité mais la structure du corps et du Désir, structure par ailleurs *ignorée* de l'individu désirant et imaginant. C'est cette imagination qui, le plus souvent, produit les buts désirés,

c'est-à-dire les biens et les valeurs que l'individu croit connaître et découvrir alors qu'il les invente confusément sans savoir qu'il le fait et donc sans savoir ni pourquoi ni comment il le fait. De là naît la servitude.

Car la passion est cette affectivité passive qui résulte de l'imagination illusoire et trompeuse. L'individu est *soumis* à un Désir passif lorsqu'il reçoit de l'extérieur la sollicitation de valeurs apparemment objectives et réelles, alors qu'elles sont en fait produites par l'imagination et n'ont pas d'autre consistance que celle d'une illusion « éphémère » et « fragile »¹. Ce sont là de « faux biens » : plaisirs, honneurs, richesses n'ont aucune valeur ni réalité objectives, ils sont le fruit d'une activité purement imaginaire et se présentent pourtant aux yeux de qui les désire comme des biens si attrayants et si prégnants par eux-mêmes que, ignorant de sa propre activité imaginative, il consacre à leur obtention toute son énergie et toute sa peine, se soumettant dès lors lui-même, dans la douleur et la misère, à ce bien qui l'asservit.

L'imagination affective et passive se déploie encore selon d'autres processus.

1. *Traité de la Réforme de l'Entendement*, § 1.

Outre la constitution directe d'un bien illusoire et fallacieux (comme dans tous les cas précédents) l'imagination procède à des identifications et à des renversements.

En effet, sans connaître et réfléchir ce processus qu'il met pourtant consciemment en œuvre, l'individu développe souvent certaines conduites parce qu'il s'est identifié à un autre individu qui, par ces mêmes conduites, accède à un accroissement d'être par l'admiration où on le tient : c'est le cas de l'émulation. C'est ainsi que la conscience ordinaire et purement imaginative se met à aimer qui est aimé par un tiers ou par la foule, ou à aimer les valeurs et les biens ordinairement aimés. Elle aime qui est aimé par ceux qu'elle aime et déteste qui est détesté par ses amis.

L'imagination passionnelle (ou la passion imaginaire) procède aussi à des renversements et à des inversions : l'individu jaloux déteste celui qui aime l'objet aimé ; et l'individu haineux déteste celui qui aime l'objet haï.

*

* *

Ainsi donc, si la passion se définit par la passivité et donc la servitude, c'est en

raison du fait qu'elle induit des conduites totalement inadéquates : faussement attribuées à certaines causes, elles-mêmes illusoires et trompeuses, ces conduites ne sont ni leurs propres sources, ni l'expression véritable du Désir personnel et réel. Et l'origine de ces illusions sur les valeurs (prises pour objets transcendants et coercitifs), et de cette ignorance du Désir (occulté comme créateur de valeurs), est *l'imagination*. L'affectivité passive (l'ensemble des affects passifs, distincts des affects actifs dont nous parlerons à propos de la liberté) a donc pour *contenu* la souffrance et la dépendance de la servitude à l'égard du Désir et à l'égard des biens désirés ; mais elle a pour *origine* l'imagination : c'est celle-ci en effet qui est la source de toute « connaissance inadéquate » et, par conséquent, de toute action inadéquate.

Mais comment se fait-il que l'individu et son Désir se lient, s'attachent et se soumettent si entièrement et si aveuglément à un objet du Désir constitué essentiellement par l'imagination et donc en soi fragile et inconstant ?

Comment des biens imaginaires peuvent-ils entraîner tant d'aveuglements et de souffrance, comment peuvent-ils, dans la passion, entraîner une telle dépendance et une telle servitude ?

La Boétie parlerait de « servitude volontaire ». Sans faire intervenir la volonté, Spinoza, par un examen de la source même de la servitude, c'est-à-dire de l'imagination, va lui aussi mettre en évidence ce que nous pourrions appeler la complicité de l'esprit serf avec sa servitude : « *L'Esprit, autant qu'il le peut, s'efforce d'imaginer ce qui accroît ou ce qui seconde la puissance d'agir du Corps* »¹. *S'efforce d'imaginer* : là réside l'essentiel. Pour Spinoza, c'est par l'effort de l'imagination elle-même que l'esprit se rapporte à des valeurs imaginaires : l'esprit, comme désir, se met donc lui-même en situation de désirer un imaginaire, et cela parce que ce bien imaginaire est censé accroître sa puissance et sa joie. C'est l'esprit lui-même qui est complice de sa propre imagination et donc de sa propre passivité puisque c'est l'esprit qui constitue ces biens trompeurs qui vont l'asservir comme s'ils étaient objectifs.

L'imagination consiste en effet à considérer comme réel ce qui ne l'est pas : c'est le cas du préjugé, de l'opinion populaire et de ces biens fragiles et passagers que sont, par exemple, la gloire et les plaisirs, le pouvoir et les richesses. L'esprit se jette alors dans une confusion entre le

1. Éth. III, 12.

réel et l'irréel, et il s'accroche à cette confusion tant qu'il pense en être renforcé. Il est alors l'origine de sa propre servitude.

Mais l'imagination pourrait n'être pas servie : elle est une force et une vertu dès lors qu'elle se saisit comme ce qu'elle est, c'est-à-dire un pouvoir de création¹. Et c'est d'un acte de connaissance que dépend le fait que l'esprit sache ou ne sache pas le pouvoir créateur de l'imaginaire : la passion, comme servitude, est ainsi la servitude complice dans laquelle se jette un Désir qui se soumet à sa propre imagination par l'ignorance même des processus imaginaires effectués par le *conatus* et par le Désir.

Au terme de cette analyse des passions, on aperçoit bien que ce qu'il convient d'opposer ce n'est pas une individualité vertueuse parce que sans passions, à une individualité perverse parce que passionnée. C'est bien plutôt une individualité libre parce qu'active, à une individualité servie parce que passive, l'activité et la passivité elles-mêmes s'opposant comme le savoir à l'ignorance, et non comme la vertu à la perversion. La dernière page de l'*Éthique*² opposera en effet le philoso-

1. *Éth.* II, 17, Scol.

2. *Éth.* V, 42, Scol.

phe et l'ignorant et non pas l'homme vertueux et l'homme pécheur.

Et s'il convient d'opposer ces deux formes de l'existence, c'est qu'en effet la question éthique fondamentale est clairement posée par la critique même des passions : celles-ci doivent être combattues non parce qu'elles seraient un mal moral, mais parce que, en tant que servitude, elles sont une souffrance.

En effet, la vie passionnelle *subit* la vie et l'existence, plus qu'elle ne les *déploie*. Cette dépendance est déjà une diminution d'être et par conséquent une Tristesse et une souffrance. En outre, la vie passionnelle est soumise à l'incertitude angoissante quant à l'obtention du but désiré : crainte et espoir, désespoir et satisfaction marquent un esprit soumis à son imagination ignorante, et en font le jouet des événements qui le ballottent deci de-là comme fétu sur les flots. (C'est la *fluctuatio animi*, «le flottement d'âme», proche de l'ambivalence moderne). Cette vie passionnelle est également soumise à la souffrance de la déception, puisqu'elle n'a pas la connaissance réflexive des valeurs qu'elle poursuit, et ne peut donc déceler la fragilité des biens éphémères (telles la gloire ou la fortune) avant qu'ils ne disparaissent. Enfin cet individu passif et passionné fait

reposer par ignorance toute sa vie et tout son être sur l'objet d'une passion, et, dès qu'il cesse de subir et de souffrir, il cesse d'être. Non seulement la vie passionnelle est douloureuse et impuissante parce qu'elle est aveugle, mais encore elle est destructrice parce qu'elle fait dépendre toute la consistance de l'être d'une modalité existentielle qui par définition l'exclut.

La tâche éthique est donc claire désormais : il s'agit de combattre la passion parce qu'elle est douleur, souffrance et servitude, et ce combat pour la liberté consistera dans l'instauration d'une modalité existentielle de l'être qui, dans la forme de la vie philosophique n'aura plus aucun rapport avec le néant, la mort ou la destruction.

Mais comment combattre la passivité passionnelle ? Comment instaurer la « vraie vie », qui est une vie de liberté et de joie ? C'est ce que nous allons maintenant examiner.

4 — L'INDIVIDU LIBÉRÉ.

Il importe de remarquer tout d'abord que Spinoza a déjà, depuis longtemps,

opéré la critique de l'illusion cartésienne et stoïcienne relative à la toute puissance d'une pseudo-volonté. La lutte contre les passions ne procédera pas d'une décision du libre arbitre, et elle ne consistera pas en un combat de la volonté contre la vie passionnelle. Elle ne consistera d'ailleurs pas non plus en un combat de la vertu contre le vice.

Il convient en effet de poser le problème en termes spinozistes : il s'agit d'instaurer non le « bien », mais la liberté. Et la motivation de cette entreprise de libération réside, non dans un postulat sur la valeur formelle (ou « morale ») de la liberté, mais dans un désir de joie stable et forte, lui-même expressif de l'essence même de l'homme. Mieux : ce n'est pas l'efficacité de la connaissance qui peut « réprimer » un affect. Spinoza n'est un intellectualiste ni quant à la définition de la vie éthique, ni quant à la définition des moyens capables d'instaurer cette vie.

En effet : *« La connaissance vraie du bien et du mal ne peut réprimer aucun affect en tant que cette connaissance est vraie, mais seulement en tant qu'elle est considérée comme un affect »*¹.

Le moteur, c'est-à-dire l'énergie de la libération, ne peut provenir que du Désir,

1. Éth. IV, 14.

et c'est par conséquent dans ce Désir même, en tant que Désir de joie (et donc de puissance existentielle croissante) que réside la motivation ultime de l'entreprise de libération : « *Un Désir qui naît de la joie est, toutes choses égales d'ailleurs, plus fort qu'un Désir qui naît de la Tristesse* »¹.

La servitude n'est donc à combattre qu'en raison de la diminution et de la réduction d'être qu'elle exprime, soit directement par la souffrance inscrite dans toutes les formes de la Tristesse, soit indirectement par la fragilité des joies ordinaires qui ne dépendent pas de nous.

La source du mouvement de libération du Désir existe donc bien en l'homme, et cette source d'énergie, qui est en même temps une motivation, est *le Désir lui-même*.

Mais que le Désir, antérieurement à toute morale et à tout principe, fonde le mouvement de libération du sujet, donnant à ce mouvement son énergie et sa justification, ne suffit pas encore pour réaliser ce mouvement dans son effectivité, ni pour en rendre compte.

À la puissance existentielle du Désir, à la fois motif et finalité de la lutte contre les passions, doit s'ajouter un moyen

1. Éth. IV, 18.

effectif qui permette le passage de la servitude à la liberté, une fois acquis la motivation (ou raison d'être) et l'énergie (désirante) de ce passage.

C'est ici, mais ici seulement, qu'intervient la connaissance : elle est le moyen qui, mis en œuvre et en marche par le Désir, est en mesure d'opérer ce passage. Nous savons en effet que la servitude est constituée par la passivité, c'est-à-dire l'activité inadéquate résultant elle-même d'une connaissance inadéquate, c'est-à-dire amputée et confuse, partielle et obscure. C'est d'une telle connaissance erronée que résultent en effet des « actions » produites plus par les causes extérieures que par l'essence même d'un Désir individuel. La souffrance de la servitude résulte d'une activité dénuée de toute autonomie et de toute personnalité. Seule la connaissance est en mesure (sous l'égide et avec l'énergie existentielle du Désir d'être) de substituer une connaissance vraie à une connaissance erronée. Et seule une telle intervention de la connaissance vraie peut restituer l'objet désiré à sa vérité, aussi bien en le reliant à son contexte social et naturel, qu'en le rattachant à ce Désir qui, en le désirant, lui confère sa désirabilité, sa valeur et sa prégnance.

Et en même temps que les véritables

objets du Désir s'éclaireront quant à leurs déterminations réelles, le Désir lui-même accédant de ce fait à une meilleure connaissance de soi, les autres objets du Désir, qui ne seraient qu'illusions et images fantastiques, perdront leur prégnance et leurs pouvoirs.

Ainsi, la connaissance permet la transformation même du Désir : d'aveugle et imaginaire, il devient éclairé et connaissant. S'opère ainsi une véritable transmutation du Désir puisque celui-ci passe d'un mouvement soumis à l'extériorité et à la contingence, à un mouvement issu de son propre fond et pleinement expressif de lui-même.

Mais voici l'ultime question sur l'ultime condition de possibilité : si la connaissance est bien en mesure (portée par le Désir) d'opérer la réduction des affects passifs en les supprimant ou en les transformant en *affects actifs* ; si donc la connaissance est bien en mesure, en éclairant les rapports véritables du Désir et de ses objets, de transformer les passions en actions et le Désir subi en Désir dirigé, *il reste à établir que cette connaissance elle-même est bien effectivement possible.*

Or c'est précisément une réponse à cette question que fournit la théorie spinoziste de l'affectivité, c'est-à-dire des affects.

On se souvient en effet que la vie affective est constituée par le Désir d'exister, ce Désir s'exprimant concrètement par les différents contenus affectifs, c'est-à-dire les différents *affects*. Quand les affects sont issus d'une « cause adéquate » (en nous) ils sont des actions ; dans les autres cas ils sont des passions¹. Il est clair dans ces conditions que l'action surviendra lorsque s'instaurera une « connaissance adéquate », elle-même source d'une transformation du Désir et de ses objets, transformation ayant valeur de libération.

Mais voici de nouveau notre question présente : cette connaissance a-t-elle le *moyen* de s'instaurer ? Cette question se pose même si, par la référence au Désir de joie, et donc à l'affectivité existentielle du *conatus*, on a déjà établi que, en tout cas, le désir même de libération existait en effet.

La réponse de Spinoza est sans équivoque et elle réside dans la doctrine même des Affects. En effet, qu'il soit actif ou passif, qu'il soit une action ou une passion, l'affect est toujours défini de la façon suivante :

« J'entends par Affect les affections du Corps par lesquelles sa puissance est

1. Éth. III, Déf. III.

*accrue ou réduite, secondée ou réprimée, et, en même temps que ces affections, leurs idées*¹. »

En d'autres termes, l'affect est toujours un contenu *de conscience*, en rapport, bien évidemment, avec les modifications du corps, c'est-à-dire les variations de sa puissance existentielle. Bien qu'il soit *toujours relié au corps*, l'affect est toujours un contenu de conscience, puisqu'il est toujours une idée : *l'idée, c'est-à-dire la conscience*, d'une modification du corps.

Cette co-existence permanente de l'affect et de la conscience n'est pas pour nous étonner : nous avons vu que l'esprit humain (comme idée du corps) est un effort pour persévérer dans l'existence (*un conatus*) et qu'il est toujours conscient de son effort.

La connaissance libératrice n'est donc pas le passage (inintelligible) d'un inconscient à la conscience, *mais d'une conscience à la connaissance*.

Or, non seulement l'esprit est toujours conscient et avec lui le Désir, comme mouvement des affects et « *idées des affections du corps* », mais une idée quelle qu'elle soit peut toujours devenir l'objet d'une autre idée : *idea ideae*, idée de

1. Éth. III, Déf. III. C'est nous qui soulignons.

l'idée. En d'autres termes, il appartient à l'esprit de toujours pouvoir se prendre comme objet de sa connaissance, et de poser ainsi une « connaissance réflexive » de lui-même. Nous dirons qu'il appartient à la conscience de pouvoir toujours se prendre elle-même pour objet, et devenir comme idée, l'objet d'une nouvelle « idée » qui examine la précédente. Alors s'opère le passage de la *conscience* à la *connaissance*, ou de l'idée à l'idée réflexive.

Certes les « idées », ou consciences spontanées, peuvent être (et sont le plus souvent) obscures et confuses, tronquées, inadéquates. Limitées à elles-mêmes, elles entraînent la servitude. Mais l'examen qu'en peut toujours effectuer la réflexion permet le passage de cette conscience inadéquate et trompeuse à une connaissance réflexive et vraie : c'est cette connaissance réflexive qui est le moyen ultime par lequel un Désir de joie se transforme en Désir de liberté, et se réalise en effet comme liberté et comme joie.

C'est ainsi que, par exemple, la convoitise avare, ou la luxure en amour, ou l'intempérance dans la consommation, se transformeront dès lors que leur objet illusoire (honneurs ou perversions) seront dissous par la connaissance réflexive et que s'instaurera un Désir véritable, connu et

justifié, soit dans l'ordre des biens, soit dans l'ordre de l'amour. Joie et existence s'accroîtront dès lors, en même temps que l'autonomie et la personnalité des Désirs, authentiquement expressifs de l'essence d'un individu et par conséquent de sa liberté.

*
* *

Ainsi la *possibilité* de la connaissance réflexive est donnée dans la structure même de l'affectivité (qui peut toujours passer au stade réflexif, et *faire advenir la connaissance à la place de la conscience*). En outre, le *moteur énergétique*, ou la motivation existentielle et préalable de ce mouvement de connaissance est également donné dans l'essence même de l'individu, qui est *conatus* et désir de joie.

Il reste à considérer quelques modalités concrètes de mise en œuvre, puisque Spinoza prolonge sa réflexion jusqu'aux questions pratiques et à la réalisation effective de sa doctrine. Il rappelle tout d'abord que nous avons toujours le pouvoir de considérer nos affects « selon un ordre valable pour l'entendement »¹. L'esprit peut toujours, en effet, non seu-

1. Éth. V, 10.

lement prendre un affect (conscient par définition) pour l'objet réfléchi d'une connaissance réflexive, mais encore organiser rationnellement ces connaissances ponctuelles afin d'en dégager un ordre et une intelligibilité. Nous avons déjà vu qu'en cela consiste la construction de la vérité, et le même procédé de comparaison et de mise en relation est applicable aux affects : inscrits dans un ordre plus vaste et plus réfléchi, ils se relient alors à l'individu désirant comme à son propre Désir, et cessant d'être passifs et aveugles, ils cessent d'être des passions. Comme la vérité ils seront issus de « l'intérieur », et non de « l'extérieur » et du cours ordinaire et hasardeux de la nature.

S'il en est ainsi, l'esprit peut aussi commencer à se construire des habitudes d'abord simplement pratiques et empiriques¹. Par exemple se souvenir constamment que l'Amour doit répondre à la Haine, et que l'esprit le plus libre est animé par la Générosité ; ou bien relier constamment les injures subies de la part d'autrui à l'idée de la « nécessité » intelligible des actions humaines ; ou bien combattre la Colère ou la Crainte par l'évocation constante de l'« utile vrai ». Ces « règles de vie étant bien imprimées

1. Éth. V, 10, Scol.

dans notre mémoire» nous y aurons recours plus aisément dans l'action pratique, et nous nous approcherons ainsi plus aisément de la Liberté véritable.

*
* *

Cette utilisation pratique de la mémoire et de l'expérience pour mettre en œuvre les résultats de la connaissance libératrice, suppose qu'auparavant cette connaissance ait été constituée : il en est bien ainsi puisque l'anthropologie spinoziste donnée en Éth. II et III, précède sa morale de la liberté, donnée en Éth. IV et V. Nous sommes donc conduits, pour décrire la conduite de l'individu libéré dans son intégralité, à analyser cette morale de « l'homme libre ». Cette morale forme un véritable corps de doctrine. Et ce corps de doctrine est la conséquence et le *déploiement*, d'une part, de l'anthropologie philosophique du Désir et des Affects, et, d'autre part, de la connaissance réflexive des passions et du passage des affects de l'hétéronomie passive à l'autonomie active. Après avoir montré que cette libération est possible aussi bien du point de vue doctrinal (théorie des affects actifs ou passifs) que du point de vue pratique (première mise en œuvre par

l'habitude, la mémoire et la répétition des principes de la conduite issus de la doctrine de l'homme), nous sommes maintenant en mesure de décrire ces « principes de la conduite », c'est-à-dire cette morale qui sera la mise en œuvre effective d'une vie de l'esprit libéré de ses passions.

*
* *

Il s'agit de la vie de « *l'homme libre* », comme le disent les propositions de la fin de la partie IV de l'*Éthique*.

Cette vie, qui est la vie véritable de l'esprit, s'organise autour de « justes principes de la conduite » (« *recta vivendi ratio* »), et ces principes forment une morale qui est la conséquence directe d'une doctrine de l'homme comme unité, comme désir, et comme réflexion.

Le fondement de cette morale (ou « fondement de la vertu » pour reprendre l'expression spinoziste évoquant les problèmes classiques) n'est plus l'autorité d'un texte ou d'une Église, mais l'essence même de l'homme comme Désir, dès lors qu'il est libéré de ses passivités. Le Désir, reconstruit par la Réflexion, se saisit dès lors dans sa propre puissance véritable qui est à la fois de rechercher sa joie et de créer la valeur et la désirabilité des biens qu'il

désire pour accroître sa puissance d'exister. En d'autres termes le fondement de la vertu est « la recherche de l'utile propre », c'est-à-dire de cela qui, pour une personnalité donnée (un Désir singulier) accroît sa puissance existentielle, à la fois corporelle et spirituelle.

Concrètement, la recherche de l'utile propre se déploie par un accord du Désir et de la Réflexion, seuls capables, ensemble, de dire ce qui est utile et bénéfique pour un individu désirant l'être et la joie et ce qui lui est *réellement* utile, ce qui réellement et positivement accroît son être et non son néant, sa joie autonome et non sa dépendance. De ce fondement découle un principe que nous dirons eudémone : l'homme libre a rompu avec la puritanisme et l'austérité, et il recherche constamment les joies et les jouissances du monde qui contribuent à l'instauration de sa joie et de sa liberté, non à celle de sa dépendance. Il sait que les puissances du corps et celles de l'esprit sont contemporaines et inséparables, c'est pourquoi il travaille à leur accroissement équilibré et réfléchi.

L'homme libre est donc un être de désir et de raison. Sa joie est à la fois concrète et intelligente, libre et réfléchie. Il se détermine donc à l'action, non par la considération indirecte du mal à fuir, mais

par la considération directe du bien à désirer. C'est pourquoi, par exemple, sa «sagesse est une méditation non de la mort, mais de la vie»¹.

C'est pourquoi aussi, trouvant le fondement et la justification de son action en lui-même et non hors de lui, il considère le repentir comme une double impuissance (portant sur le présent mais aussi sur le passé), et la pitié elle-même comme une faiblesse (certes préférable à l'absence de tout principe, si l'on n'a pas affaire à un philosophe).

Mais cet homme libre, qui trouve en lui-même le fondement de sa joie et de son action, n'est pas un être insensible. Il sait qu'à la haine il convient de répondre par l'amour, car seul l'amour est une force véritable, et seul il peut vaincre la Tristesse de la haine par la puissance de la Joie.

Dans sa relation à autrui l'homme libre n'est donc pas inspiré par le conflit et l'opposition, mais par la générosité et la recherche de l'accord entre esprits. Il recherche toujours plutôt l'unité et la concorde que l'opposition et la discorde. Et ce qui unit les hommes c'est précisément la raison, garantissant le déploiement cohérent de leurs désirs, alors que

1. Éth. IV, 67.

la passion oppose et les désirs individuels et les personnalités (ou « essences individuelles »). Ces lignes de conduite sont celles de la *Générosité*, qui est pour Spinoza l'une des vertus fondamentales, l'autre étant la « *Fermeté* » ; celle-ci exprime l'attitude de l'esprit qui, libéré, poursuit par le seul commandement de la raison l'accroissement de son être. La « *Fermeté d'âme* », autre nom de cette morale de l'homme libre, rassemble *Générosité* et *Fermeté*¹.

C'est cette même *Fermeté* (autonomie et générosité) qui fait que l'homme libre désire toujours pour autrui le bien qu'il désire pour lui-même. Et c'est par elle, encore, que l'homme libre agit toujours loyalement à l'égard d'autrui, par souci de cohérence personnelle et sociale, mais aussi par souci de la puissance véritable de l'être.

Comment nous apparaît l'homme libre, au terme de cette esquisse spinoziste ?

Soucieux de vie et de joie, et non de mortification et de néant, l'homme libre veut la joie d'autrui avec la sienne propre, et il ne se réfère dans l'action qu'à des principes eudémonistes et jamais à des principes d'austérité. Sa conduite, à la fois

1. Cf. *Éth.* III, 59.

généreuse et loyale, ne repose sur aucun autre principe que la recherche de la joie personnelle et partagée, et cela en corrélation avec l'essence même de l'individu humain qui est un être de désir et de réflexion. Sont dès lors récusées toutes les morales de la crainte et du châtement, tous les recours aux « autorités » morales ou religieuses, quelles qu'elles soient, toute dépendance superstitieuse, formaliste ou conventionnelle.

Il s'agit, on le voit, d'une éthique humaniste et vigoureuse qui a rompu tous les liens avec les religions traditionnelles : il s'agit en fait d'une morale athée fondée sur l'autonomie réfléchie du Désir.

De la joie à la béatitude

Il y a une étroite cohérence, on le voit, entre, d'une part, la doctrine de l'unité humaine et de l'homme comme Désir et, d'autre part, la morale de la liberté et de la joie. Libéré de toute transcendance et par conséquent de tout péché, l'homme est rendu à son unité « psycho-physique », c'est-à-dire existentielle, et il peut travailler à l'unification de son désir et de ses valeurs : c'est cette unification, fruit de la libération par rapport à la passivité et à l'aveuglement, qui constitue la morale de l'homme libre, telle que nous l'avons esquissée.

Cette morale sociale peut, en un premier sens, être comprise comme une

morale pratique « libertine » (au sens du libertinage érudit), et utilitaire (au sens large de l'utilitarisme) ; dans cette perspective, elle peut également être rapprochée des morales épicurienne et hédoniste de l'Antiquité, et des morales humaniste et rationaliste de la Renaissance et du siècle des Lumières.

Un examen plus attentif nous a cependant révélé une différence importante. La morale spinoziste n'est pas une morale du plaisir (brut et spontané) ni une morale de la raison (formelle et universelle). Elle est une morale concrète qui met en place une valeur unificatrice nouvelle, qui est la *joie véritable*. Celle-ci est à la fois déploiement du Désir, et déploiement de la réflexion, et elle exprime (en même temps qu'elle en résulte) la même unité originale et singulière qui est celle du corps et de l'esprit dans la doctrine de l'homme. Non que l'esprit soit seulement raison et le corps seulement désir, puisque, bien au contraire, désir et raison sont dans l'esprit, parce qu'ils sont aussi dans le corps. La joie est une unité intégrale comme l'être humain lui-même.

On est loin en fait des doctrines hédonistes et des doctrines matérialistes qui rapportent le plaisir au seul corps ; mais l'on est également loin des doctrines

mystiques ou rationalistes de la joie, qui ne rapportent celle-ci qu'au seul esprit.

Ce qui fait l'originalité de cette morale spinoziste de la joie et du libre développement de la personnalité, c'est le rôle de la réflexion : celle-ci, bien définie et bien située, est *fondatrice*. En effet, seule une connaissance vraie, c'est-à-dire réflexive, peut fonder valablement les valeurs de joie et de jouissance en les rapportant simultanément à l'être de l'homme comme Désir, à la structure particulière et singulière de chaque Désir et de chaque personnalité, et enfin à la relation de similitude réflexive entre les hommes.

La spécificité de la morale spinoziste (qui est en fait une *éthique*) va encore plus loin. Non seulement la réflexion et la raison ont une fonction fondatrice dans cette éthique de la joie et du désir (ce qui est déjà en soi un paradoxe), mais encore le *déploiement même* de la connaissance réflexive est une joie et une puissance. Mieux : la connaissance réflexive et la compréhension sont la plus haute joie puisque c'est par elles que la liberté s'instaure, et que, par conséquent, c'est par elles que le Désir accède enfin à son être propre, et qu'il atteint une joie permanente parce qu'elle est issue de son propre mouvement et de sa propre essence.

Le Désir n'est à la fois vraiment lui-même et vraiment joyeux que s'il est vraiment une puissance intérieure et existentielle ; mais il ne parvient à ce stade de la puissance que s'il est « purifié » par la réflexion et « dirigé » par elle.

*

* *

On le voit, la morale spinoziste n'est pas une simple morale hédoniste, épicurienne, ou humaniste (comme chez Aristippe de Cyrène, Épicure, ou Thomas More), mais une véritable éthique philosophique : *une éthique de la libre joie, fondée en raison.*

On peut dès lors comprendre que Spinoza ne s'arrête pas au stade d'une simple morale sociale. Celle-ci se révèle être, peu à peu, une éthique philosophique, et il convient d'en suivre rapidement le développement : elle devient, dans la V^e partie de l'*Éthique*, une véritable philosophie, mieux : elle est « la vraie philosophie »¹. En quel sens faut-il l'entendre ?

Non pas certes, comme on l'a cru parfois, en un sens mystique. Il ne s'agit pas, pour Spinoza de préconiser la recherche

1. Lettre LXXVI à Albert Burgh.

d'une fusion mystique entre l'individu devenu philosophe et un Dieu transcendant qui serait défini comme une mystérieuse Substance. Ce dualisme métaphysique est exclu par le spinozisme, et ce n'est pas une telle fusion mystique et indicible avec l'Être inconnaissable qui pourrait conduire à la béatitude de la V^e partie de l'*Éthique*.

Il convient en effet de rappeler la situation et la signification exacte de cette béatitude.

D'abord, elle est le stade suprême, c'est-à-dire la perfection même de la joie. Elle est donc issue du mouvement de transformation du Désir par la réflexion, mouvement décrit dans toute l'*Éthique*, et concernant la vie réelle et concrète de l'individu conçu comme partie intégrante de la Nature. La philosophie éthique qui achève le mouvement de libération n'est donc pas une fuite mystique hors du monde, mais le couronnement d'une connaissance de ce monde et des rapports de l'individu avec ce monde.

Or, en situant ainsi la béatitude, on se rend plus attentif à son contenu et à sa signification : elle est la joie parfaite qui résulte d'une entière connaissance de son Désir et d'une pleine direction de sa vie, mais cette connaissance et cette direction résultent de la relation cognitive définie

par le « *troisième genre de connaissance* ». Il s'agit de la « Science intuitive », mais celle-ci n'est pas la saisie indicible de la transcendance : elle est la connaissance intuitive et intellectuelle (rationnelle concrète) du lien entre chaque réalité singulière et l'aspect infini de la Nature dont elle est une individuation. Ce lien entre le mode et son Attribut, au sein de la totalité appelée Substance désigne concrètement le lien entre tout individu, et le tout de la Nature. C'est ce lien, saisi par la raison intuitive au terme du parcours cognitif et discursif de la connaissance, ainsi que du mouvement réflexif de libération et d'instauration du Désir, qui conduit à la joie parfaite de la béatitude.

Celle-ci est certes une sérénité issue de la considération globale de la Nature dans sa nécessité, dans son unité et dans sa perfection ; à ce titre elle rejoint la joie traditionnelle de la sagesse philosophique. Mais la béatitude est également une *joie positive* qui implique un vécu à la fois existentiel, extrême et stable. Il s'agit en fait non d'une sérénité stoïcienne passive, mais d'une joie active et constante : il s'agit de cette joie souveraine et parfaite dont Spinoza disait, dans le *Traité de la Réforme de l'Entendement*, qu'elle est le but et l'objet même de la philosophie et

dont il montre, en Éth. V, 36, qu'elle est équivalente à la *Liberté* et au *Salut*.

On comprend mieux dès lors, en quel sens Spinoza parle d'un *Amour intellectuel de Dieu*. Pour lui, l'Amour est non une fusion mais une joie, celle qui résulte de la présence et de l'action de l'objet aimé. Si cet Amour de Dieu est intellectuel, c'est qu'il exprime la joie de connaître ce Dieu qui n'est autre que la Nature, et la joie d'être une partie de cette Nature, c'est-à-dire de l'Être total. Cette connaissance et cet Amour sont l'œuvre même de l'individu connaissant (qui utilise la raison discursive et la raison intuitive), et c'est pourquoi nous pourrions assimiler cet « *Amour intellectuel de Dieu* » à la philosophie elle-même : comme cet Amour, la philosophie est à la fois la connaissance de l'Être, et l'adhésion joyeuse à la perfection de cet Être total qu'est la Nature, avec l'humanité en son sein.

Ce qui renforce cette similitude entre l'Amour intellectuel de Dieu qui conduit à la béatitude, et la philosophie qui conduit à la félicité, c'est que l'un et l'autre expriment le fait que l'individu unifié, désirant et libre, ait accédé à « l'être »¹. Tandis que le non-philosophe

1. Cf. Éth. V, 42. Scol.

(c'est-à-dire « l'ignorant ») ne se sent vivre que s'il est passivement plongé dans la dépendance et la passion, le philosophe quant à lui, ne « cesse jamais d'être ». La joie parfaite, ou béatitude, est cette jouissance existentielle et réfléchie de l'être, c'est-à-dire cette plénitude de joie intérieure et de « perfection » à laquelle seule la philosophie peut conduire.

Nul élitisme en cela, mais un universalisme de droit : tous peuvent accéder à cette béatitude, à cette félicité, à cette « *aquiescentia in se ipso* » qui est la plus haute « satisfaction de soi ». Mais le chemin qui conduit à ce but (qui est la plénitude du sentiment d'être lorsqu'il est libéré de toute angoisse morale et de toute nostalgie ontologique) est certes rude et difficile. Et pourtant ce but est réalisable, et la « voie qui y conduit » est « accessible ».

On peut donc bien le dire : la morale sociale qui, chez Spinoza, s'élève au niveau d'une éthique réflexive et existentielle de la joie, est en effet la philosophie même dans son sens, dans sa finalité et dans son pouvoir. Spinoza ne se surestime pas en disant qu'il s'agit là de la vraie philosophie : celle qui sait que le but de la philosophie est celui-là même de l'humanité, et nul autre : la Joie d'être. Et celle qui sait, en outre, que la seule voie qui permette l'accès à ce but

et la réalisation de cette finalité, est *cette philosophie même*.

Bergson n'avait pas tout à fait tort : tout philosophe a deux philosophies, la sienne propre et celle de Spinoza. Mais peut-être faut-il aller plus loin et reconnaître que le spinozisme est l'une des expressions possibles de l'achèvement et de la perfection de toute philosophie. Parce qu'il n'existe pas de Dieu transcendant, l'humanité ne peut s'assigner aucun autre but et ne peut acquérir aucun autre sens que le but et le sens inscrits dans l'expérience de la libre joie.

Dans la même collection

PARUS

- L'hypnose,
blessure narcissique
Léon Chertok, Isabelle Stengers
- D'un toxicomanie à l'autre...
tabac, alcool, opiacés
CNPERT
- Les psychotropes
une manière de penser le psychisme ?
Daniel Widlöcher
- G.G. de Clérambault
psychiatre et photographe
(*album photographique*)
sous la direction de Serge Tisseron
- Ces drôles de médicaments
Philippe Pignarre
- La suggestion
hypnose, influence, transe
Colloque de Cerisy, sous la direction de
Daniel Bougnoux
- La panique
Jean-Pierre Dupuy
- Passion érotique des étoffes chez
la femme
Gaëtan Gatian de Clérambault

- Drogues
le défi hollandais
Isabelle Stengers, Olivier Ralet
- Naître à la folie
Henri Grivois
- Lacan l'insondable
Marc Reisinger
- Mentalisation et psychosomatique
Pierre Marty
- La consultation psychosomatique
Sylvain Mimoun
- Le cerveau citadelle
François Dagognet
- L'énigme de la relation au cœur
de la médecine
Léon Chertok
- L'automatisme mental
Gaëtan Gatian de Clérambault
- L'enveloppement humide thérapeutique
Thierry Albermhe
- Le corps multiple et un
François Dagognet
- Souvenirs d'un médecin opéré
de la cataracte
Gaëtan Gatian de Clérambault

A PARAÎTRE

- Une analyse de Freud
Malcolm Macmillan
- Le magnétisme animal : Joseph Delboeuf
François Duyckaerts
- La spécialité de l'approche clinique
Sous la direction de Pierre Pichot

Du même auteur

**Le désir et la réflexion dans la philosophie
de Spinoza**

Gordon and Breach - 1972

Marx et la question juive

Gallimard - 1972

Lumière, Commencement, Liberté

Plon - 1969

Ethique, politique et bonheur

Seuil - 1983

Les actes de la joie

P.U.F. - 1987

Ethique de Spinoza

Traduction, notes, commentaires et index -

P.U.F. - 1990

**Spinoza : le système du monde,
la réalisation de soi et la félicité**

Granchet - 1992

OUVRAGE RÉALISÉ
PAR LE DÉPARTEMENT COMMUNICATION
DES LABORATOIRES DELAGRANGE/SYNTHÉLABO
REPRODUIT ET ACHEVÉ D'IMPRIMER EN
JUILLET MIL NEUF CENT QUATRE-VINGT DOUZE
PAR IMPRIMERIE GUTENBERG 2001 à PARIS
POUR LE COMPTE
DES EMPÊCHEURS DE PENSER EN ROND

Premier tirage : 3000 exemplaires

DÉPÔT LÉGAL
1^e ÉDITION : JUILLET 1992

(Imprimé en France)

Robert MISRAHI
est Professeur de Philosophie
à la Sorbonne (Paris I).
Spécialiste de Spinoza,
il a récemment traduit
L'ETHIQUE
aux Editions des P.U.F.

On voit que Spinoza combat inlassablement le dualisme. Après avoir critiqué le dualisme âme-corps, il combat le dualisme interne à "l'âme" : l'opposition traditionnelle de la volonté et de l'entendement. Non seulement la réalité humaine est une (cet esprit-corps que nous étudierons plus loin), mais l'esprit lui-même est un (comme entendement-affirmation, ou entendement actif, c'est-à-dire raison).

ULYSSE DIFFUSION
DISTIQUE
DÉP. LÉG. : JUILLET 92
ISBN 2-908602-22-9
74 FF

