

ouvrages d'alexandre matheron

Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza, Aubier-Montaigne,
coll. Analyse et raison, 1971.

Anthropologie et politique au 17^e siècle. (Études sur Spinoza), Vrin-
reprise, 1986.

alexandre matheron

individu et communauté chez spinoza

NOUVELLE ÉDITION

B/3999/E8/M35



LES ÉDITIONS DE MINUIT

PREMIERE PARTIE : DE LA SUBSTANCE A L'INDIVIDUALITÉ HUMAINE : CONATUS ET DROIT NATUREL.	7
CHAPITRE PREMIER : De la substance à l'individualité en général	9
CHAPITRE II : La séparation : individualité élémentaire et univers concurrentiel	25
CHAPITRE III : L'unification externe : individualité complexe et univers organisé	37
CHAPITRE IV : Vers l'unification interne : individualité consciente et univers intériorisé	63
SECONDE PARTIE : LA SÉPARATION : INDIVIDUALITÉ ALIÉNÉE ET ÉTAT DE NATURE	79
CHAPITRE V : Fondements et déploiement de la vie passionnelle	81
I. — Fondements de la vie passionnelle individuelle (groupe A ₁)	83
● Les données du problème	83
● Genèse de l'aliénation « mondaine » : désir, joie et tristesse, amour et haine.	90
● Genèse de l'aliénation idéologique : la croyance aux « rectores naturae »	102
II. — Déploiement de la vie passionnelle individuelle (groupe A ₂)	113
	643

● La dérivation par transfert : les six lois de l'association; Dieu et l'argent; association par contiguïté fortuite et toute-puissance du conditionnement; association par ressemblance et genèse de la « métaphysique » traditionnelle	113
● La dérivation par transfert (suite) : le cycle de l'espoir et de la crainte; genèse et avatars de la superstition	126
● La dérivation par identification	143
III. — Fondements de la vie passionnelle inter-humaine (groupe B ₁)	150
● Relations interhumaines directes : imitation affective et émulation; pitié et aumône; l'ambition de gloire comme fondement de la sociabilité; de l'ambition de gloire à l'ambition de domination; envie et propriété foncière	151
● Relation homme-Dieu	179
● Relations interhumaines médiatisées par la divinité anthropomorphe : charité et fanatisme	184
● Conclusion : amour et haine interhumains; sociabilité et insociabilité	189
IV. — Déploiement de la vie passionnelle inter-humaine (groupe B ₂)	191
● La dérivation par exigence de réciprocité : la jalousie et les contradictions de de l'allégeance	193
● La dérivation par réciprocité des exigences : guerre et commerce	200
● Les dérivations du groupe A ₂	208
● Conclusion des groupes A ₁ , A ₂ , B ₁ et B ₂ : l'auto-régulation passionnelle	209
V. — Retentissement de l'admiration sur la vie passionnelle (groupes A' ₂ , B' ₂ , A' ₁ et B' ₁)	211
Conclusion : état de nature et monde médiéval.	221

CHAPITRE VI : L'impuissance relative de la raison	223
● La connaissance vraie du bien et du mal	223
● Raison et passions (groupes C, D, E, F et G)	229
● Le problème	238
CHAPITRE VII : Fondements de la vie raisonnable ..	241
I. — Fondements de la vie raisonnable individuelle (groupe A ₁)	243
● L'égoïsme biologique	243
● L'utilitarisme rationnel	247
● L'intellectualisme	250
II. — Fondements de la vie raisonnable inter-humaine (groupe B ₁)	258
● L'égo-altruisme biologique	259
● L'utilitarisme rationnel	266
● L'intellectualisme	271
Conclusion : nécessité de la médiation politique.	278
TROISIÈME PARTIE : L'UNIFICATION EXTERNE : SOCIÉTÉ POLITIQUE ET ALIÉNATION DIRIGÉE	285
CHAPITRE VIII : De l'état de nature à la société politique	287
● Précisions sur le droit naturel	290
● Précisions sur l'état de nature	300
● Le contrat social	307
● Structure de l'Etat en général	330
CHAPITRE IX : La séparation : société politique aliénée et individualité déchirée	355
I. — L'Histoire, ou les passions du corps social.	356
● La Démocratie primitive	358
● L'Aristocratie ascendante	377
● L'Aristocratie déclinante	386
● La Monarchie	404
● Variantes	420

II. — Impuissance de la collectivité	424
III. — Fondements de l'équilibre collectif	427
• Les principes	427
• Régimes politiques et passions	434
• La problématique politique	436
CHAPITRE X : L'unification purement externe : impasse théocratique et barbarie bien orga- nisée	447
CHAPITRE XI : Vers l'unification interne : Etat libéral et individualité civilisée	465
I. — Réalisation de l'équilibre collectif : la Monarchie libérale	467
II. — Puissance de la collectivité : l'Aristocra- tie centralisée	480
III. — De l'Aristocratie fédérale à la Démoc- ratie : vers l'Etat parfait	494
Conclusion : Etat libéral et Raison	505
QUATRIEME PARTIE : L'UNIFICATION INTERNE : INDIVIDUALITE LIBEREE ET COMMUNAUTE DES SAGES	515
CHAPITRE XII : Déploiement de la vie raisonnable ..	517
I. — Déploiement de la vie raisonnable indi- viduelle (groupe A ₂)	524
II. — Déploiement de la vie raisonnable inter- humaine (groupe B ₂)	531
CHAPITRE XIII : Puissance de la Raison	543
• La réduction des passions (groupe C) ..	547
• Première étape (groupes F, D et E)	553
• Seconde étape (groupe G)	564
CHAPITRE XIV : Fondements et déploiement de la vie éternelle	571
I. — Fondement de la vie éternelle individuelle (groupe A ₁)	583

II. — Fondement de la vie éternelle inter- humaine (groupe B ₁)	591
III. — Déploiement de la vie éternelle indivi- duelle (groupe A ₂)	602
IV. — Déploiement de la vie éternelle inter- humaine (groupe B ₂)	608
Conclusion	613
ANNEXE	615
• Figure 1. — Structure du Livre III de <i>l'Ethique</i>	616
• Figure 2. — Structure des 18 premières propositions du Livre IV et des 20 premières propositions du Livre V de <i>l'Ethique</i>	618
• Figure 3. — Structure des propositions 18-73 du Livre IV de <i>l'Ethique</i>	619
• Figures 4, 4 bis et 4 ter. — Structure de l'Etat spinoziste	620
• Figure 5. — Structure des propositions 14-42 du Livre V de <i>l'Ethique</i>	622
Note bibliographique	623
Index	629
Table des matières	641



© 1988 by LES ÉDITIONS DE MINUIT
7, rue Bernard-Palissy — 75006 Paris

La loi du 11 mars 1957 interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

ISBN 2-7073-0391-7

Avertissement (1987)

Nous n'avons rien changé à notre texte de 1969 : il s'agit d'une réimpression, non d'une nouvelle édition. Peut-être est-ce là de la présomption, mais ce livre, à le relire dix-huit ans après, nous semble, quant à l'essentiel de son contenu, avoir été plutôt confirmé qu'infirmer par les recherches ultérieures. Les améliorations qu'il conviendrait de lui apporter consisteraient donc, plutôt qu'en des corrections proprement dites, en des analyses complémentaires qui, intégrées au texte lui-même, en doubleraient presque la longueur. Nous avons déjà donné ailleurs certaines d'entre elles, fragmentairement, sous forme d'articles et de communications diverses ; si tout va bien, il devrait en sortir un jour un autre livre¹. Contentons-nous ici d'en indiquer brièvement les grandes lignes.

C'est évidemment la première partie qui aurait le plus besoin d'être précisée et développée : nous l'avions conçue, en fait, comme une sorte d'introduction. Son sujet étant le même que celui des deux volumes du *Spinoza* de Martial Gueroult, la comparaison est écrasante. Comme nous l'indiquons au paragraphe III de notre Note bibliographique, nous n'avions pu, à l'époque, avoir connaissance de cet ouvrage ; mais M. Gueroult, avant sa publication, nous en avait beaucoup parlé dans les quelques entretiens qu'il avait bien voulu nous accorder. Pour commencer à tenir la promesse donnée dans ce même paragraphe, disons simplement que ce que nous devons à Gueroult, ce sont avant tout — mais là est l'essentiel — des exigences méthodologiques : nous avons tenté de les mettre en œuvre avec plus ou moins de bonheur, mais elles n'ont jamais cessé de nous inspirer ; en un sens, tout ce que notre livre peut avoir de positif en est le fruit. Quant aux applications particulières, en revan-

¹ En attendant, onze de ces articles ont été rassemblés tels quels dans notre livre *Anthropologie et Politique au 17^e siècle (Études sur Spinoza)*, Vrin-reprise, Paris 1986.

che, sauf pour ce qui concerne la distinction capitale entre « l'idée que nous sommes » et « les idées que nous avons » — que nous croyons avoir correctement utilisée au chapitre IV —, l'influence de Gueroult n'est malheureusement guère perceptible dans le contenu même de nos quatre premiers chapitres. Mais, d'une certaine façon, à quelque chose malheur est bon : trop de lumière, et trop vite, eût risqué de nous aveugler.

Au chapitre I, par exemple, on pourrait s'étonner de ne pas trouver la moindre trace de la conception gueroultienne des « substances à un attribut » et de leur rôle dans la construction génétique du concept de Dieu. Gueroult avait pourtant bien dû nous en parler, mais, apparemment, nous n'en avions rien enregistré. De fait, il nous a fallu un certain temps pour l'assimiler par la suite, et plus de temps encore pour vraiment la « sursumer ». Or, si nous en avons retenu quelque chose sur le moment, nous aurions probablement été amené à renoncer à notre propre interprétation — esquissée dès les premières pages — des rapports entre la substance, ses modes et ses attributs. Et nous aurions eu tort. Car cette interprétation, aujourd'hui encore et toute réflexion faite, nous semble exacte. Elle est, avouons-le, très insuffisamment justifiée en ce chapitre I : nous l'appuyons uniquement sur des textes du *Traité de la Réforme de l'Entendement*, ce qui est assez paradoxal. Mais nous pensons maintenant être en mesure de la fonder dans l'*Éthique* elle-même : il suffit pour cela d'aller jusqu'au bout de ce qu'impliquent, dans le livre I, les axiomes informels sur lesquels reposent les deux scolies de la proposition 8, la proposition 9 prise à la lettre, et les deux dernières démonstrations de la proposition 11 avec son scolie. De cette façon, comme nous l'avions pressenti, la proposition 16 devient quasiment intuitive, alors que Gueroult y voyait tout un monde de difficultés. Ce qui ne contredit en rien, mais renforce même, sinon la lettre de l'interprétation gueroultienne, du moins ce qui nous paraît en être l'apport principal. Nous nous expliquons plus longuement sur ce point un jour ou l'autre².

En ce même chapitre I, ainsi qu'au chapitre II, ce que nous avons dit des modes infinis immédiats et médiats nous paraît aujourd'hui un peu flou. On y remarque bien, lors de notre bref commentaire de la proposition 28 du livre I, une légère trace de l'interprétation

² Nous avons commencé à nous en expliquer dans une communication encore inédite : *Essence, existence et puissance dans le livre I de l'Éthique : les fondements de la proposition 16* (à paraître dans les Actes du colloque Spinoza de Jérusalem de 1987).

de Gueroult ; mais les autres passages consacrés au même sujet, sans entrer en contradiction formelle avec elle, ne s'y rattachent pas nettement. Nous adhérons maintenant, sur ce point, au principe directeur de cette interprétation, même si nous lui donnons des développements que Gueroult n'eût peut-être pas acceptés³.

Au chapitre II, et surtout au chapitre III, le modèle que nous proposons pour la théorie spinoziste de l'individualité physique (modèle emprunté à la problématique du choc des corps ; cf. notre « formule F ») est assez différent de celui que propose Gueroult (pendule de Huyghens). Cette différence — qui, si nous l'avions enregistrée sur le moment, eût produit, elle aussi, un effet purement dissuasif — nous semble aujourd'hui instructive. Le modèle de Gueroult décrit très évidemment un type possible, parmi d'autres, d'individu au sens spinoziste ; mais le nôtre aussi, croyons-nous ; et ils nous paraissent à présent, l'un comme l'autre, *trop précis* pour rendre compte de l'individualité *en général* telle que la conçoit Spinoza. Plus exactement, il nous semble que le nôtre correspond à peu près à ce que pensait Spinoza lui-même lorsqu'il écrivait le *Court Traité* : il s'agissait bien, alors, d'un rapport *au sens mathématique* (« par exemple I à 3 ») *entre* le mouvement et le repos. Mais dans l'*Éthique*, il n'est plus question que d'une relation *exprimable en termes de mouvement et de repos* — ce qui, dans l'*Étendue*, vaut pour toutes les relations sans exception, même non mathématisables — entre les parties constituantes de l'individu physique. Il semble d'ailleurs que nous l'ayons nous-même entrevu au dernier moment, comme en témoigne un passage qui a bien l'air d'avoir été ajouté *in extremis* à l'explication de notre « formule F ». Cet élargissement, pensons-nous maintenant, s'explique par deux raisons au moins : d'une part, la volonté qu'avait Spinoza d'appliquer sa théorie de l'individualité à la *société politique*, pour laquelle le modèle du *Court Traité* ne convenait plus, sinon métaphoriquement ; d'autre part, une prise de conscience, plus nette peut-être chez Spinoza que chez la plupart de ses contemporains, de la séparation naissante entre science (au sens moderne) et philosophie — séparation qu'il aurait pu, selon nous, fonder effectivement dans son système.

Nous n'avons guère de corrections à apporter aux onze autres chapitres, sinon, çà et là, sur quelques points de détail⁴. Signalons

³ Cf. *Anthropologie et Politique...*, pp. 7-16.

⁴ Des compléments leur sont apportés tout au long d'*Anthropologie et Politique...*

toutefois une lacune un peu gênante au chapitre VIII : nous maintenons intégralement ce que nous y avons dit de l'évolution de Spinoza entre le *T.T.P.* et le *T.P.* (c'est cela, curieusement, qui a le plus scandalisé), mais nous n'étions pas à même, à l'époque, de rendre vraiment compte des *raisons* de cette évolution ; après beaucoup d'hésitations, nous pensons maintenant les avoir à peu près comprises, mais nous n'y sommes pas arrivé seul⁵. Dissipons aussi un malentendu persistant : ce que nous avons dit de l'« arbre séfirotique » concerne uniquement (outre la structure de l'État spinoziste) la *disposition matérielle* des propositions des trois derniers livres de l'*Éthique*, non leur contenu : nous n'avons pas voulu faire de Spinoza un kabbaliste ; pour prendre un exemple analogue, dire que les dissertations de nos étudiants ont une structure trinitaire ne signifie pas que leurs auteurs croient eux-mêmes à la Trinité, bien que la Trinité soit effectivement à l'origine de cette structure. Mentionnons également, pour permettre de mesurer la part de subjectivité qui entraine peut-être dans certaines de nos extrapolations (transformation de l'Aristocratie fédérale en Démocratie au chapitre XI, achèvement de la connaissance du 3^e genre au chapitre XIV), ce que nous disait il y a cinq ans l'un de nos amis : « Ton Spinoza de 1969 était plus optimiste que ton Spinoza de 1982 ». Peut-être l'« air du temps » le voulait-il, mais cela ne signifie pas nécessairement que nous ayons eu tort en 1969 !

En ce qui concerne notre Note bibliographique, il n'y a rien à changer aux paragraphes I et II, puisque ce dernier mentionnait uniquement les ouvrages cités par nous dans notre livre. Nous nous sommes expliqué plus haut sur le paragraphe III. Pour compléter le paragraphe IV, signalons qu'il existe aujourd'hui deux grandes bibliographies générales consacrées à Spinoza : celle de Jean Préposiet (*Bibliographie spinoziste*, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, Les Belles Lettres, Paris 1973) et, lui faisant suite, celle de Theo van der Werf, Heine Siebrand et Coen Westerveen (*A. Spinoza Bibliography 1971-1983*, Mededelingen vanwege het Spinozahuis 46, Leiden, Brill, 1984). Signalons aussi que, depuis 1979, la revue *Archives de Philosophie* publie chaque année, dans son cahier n° 4 d'octobre-décembre, un *Bulletin de Bibliographie spinoziste*.

⁵ Nous avons commencé à nous expliquer sur ce point, tout en répondant aux objections qui nous avaient été adressées, dans une communication encore inédite : *Le problème de l'évolution de Spinoza du T.T.P. au T.P.* (A paraître dans les Actes du colloque Spinoza de Chicago de 1986).

Enfin, compte tenu du mépris écrasant avec lequel ce livre fut accueilli par la majorité de nos collègues universitaires français, nous voudrions ici exprimer notre gratitude à tous ceux qui, d'une façon ou d'une autre, osèrent aller à contre-courant : qu'ils aient simplement consenti à discuter avec nous sur un pied d'égalité, qu'ils aient reconnu — parfois même publiquement — notre apport sur tel ou tel point à la connaissance du spinozisme, qu'ils aient utilisé intelligemment nos résultats dans des travaux originaux et importants, tous nous ont donné, à des degrés divers, l'impression reconfortante d'avoir au moins servi à quelque chose.

première partie
de la substance
à l'individualité humaine :
«conatus» et droit naturel

chapitre 1

de la substance à l'individualité en général

« Chaque chose, selon sa puissance d'être (*quantum in se est*), s'efforce de persévérer dans son être ¹. » Tel est l'unique point de départ de toute la théorie des passions, de toute la Politique et de toute la Morale de Spinoza. Mais ce point de départ est lui-même l'aboutissement des deux premiers livres de l'*Ethique*. Pourquoi chaque chose, par nature, produit-elle des effets qui tendent à la conserver? C'est ce qui se déduit de la métaphysique du livre I^{er}. Pourquoi cette activité productrice se heurte-t-elle à des obstacles qui la font apparaître comme un *effort*? C'est ce qu'indiquent, implicitement il est vrai, les treize premières propositions du livre II. Pourquoi cet effort s'exerce-t-il, selon les individus, avec plus ou moins de *puissance*? C'est ce dont rendent compte les axiomes, définitions et lemmes qui suivent la proposition 13 du livre II. Comment cette puissance se manifeste-t-elle au niveau de l'homme? C'est ce que montrent les propositions 14-49 du livre II. Nos quatre premiers chapitres seront consacrés respectivement à chacun de ces quatre points : sans vouloir étudier les livres I et II pour eux-mêmes, nous en dégagerons ce qui peut éclairer la doctrine du *conatus*.



Cette doctrine repose évidemment sur deux principes fondamentaux. Le premier reste implicite : il y a *des choses*, et des choses *individuelles*; l'individualité, loin d'être une illusion due à notre ignorance du Tout, possède une réalité irréductible. Le second, sous une forme ou sous une autre, est le *leit-motiv* de l'*Ethique* ² : tout est intelli-

¹ *Eth.* III, prop. 6.

² C'est lui qui commande, en particulier, toute l'axiomatique du livre I^{er}.

gible, de part en part et sans aucun résidu. En combinant ces deux principes, nous pouvons donc affirmer qu'il y a des essences individuelles. Et cette troisième vérité, à son tour, se présente sous deux aspects. D'une part, puisque l'ordre du connaître se modèle sur celui de l'être, chaque individu peut se concevoir indépendamment des autres et faire l'objet d'une définition *distincte*³. D'autre part, puisque l'ordre de l'être se modèle sur celui du connaître, un individu n'est rien d'autre que la transposition ontologique de sa propre définition : les choses singulières, telles qu'elles sont hors de notre entendement, ne contiennent ni plus ni moins que ce qui est compris dans leur concept⁴.

A partir de là, le *conatus* se justifie en deux temps. Le premier, purement négatif, ne soulève aucune difficulté particulière. Rien, dit Spinoza, ne s'anéantit jamais soi-même. Car, de la définition d'une chose, nous ne pouvons déduire que des conséquences qui s'accordent avec cette définition; tant que nous considérons la chose isolément, nous ne trouvons rien qui soit en contradiction avec son essence⁵. Et puisque la chose, hors de nous, est exactement conforme à sa propre définition, nous sommes certains, *a priori*, qu'elle ne recèle aucune contradiction interne susceptible de la détruire; si, malgré tout, elle disparaît, cela ne peut venir que d'une cause extérieure⁶. Mais non pas de n'importe quelle cause : une chose de nature A ne peut être détruite par une chose de nature B que dans la mesure où ces deux natures A et B sont logiquement incompatibles, c'est-à-dire dans la mesure où elles ne peuvent appartenir ensemble à un même sujet⁷; car, si un même sujet pouvait être à la fois A et B, et si B détruisait A, ce sujet se détruirait lui-même de l'intérieur⁸. Dès lors que nous admettons l'identité de l'intelligible et du réel, ces propositions 4 et 5 du livre III sont évidentes.

³ « ...quatenus vero [res] inter se discrepant, eatenus unaquaque ideam ab aliis distinctam in nostra Mente format ». (Lettre 32 ; G, t. IV, pp. 170-1 ; P, p. 1235.) Dans le manuscrit original, au lieu de « ideam ab aliis distinctam », nous trouvons : « sine reliquis ideam distinctam » (Ibid. ; cf. G, t. IV, p. 405).

⁴ Cf. *Eth.* I, axiome 6. Principe traditionnel, mais que Spinoza prend dans toute sa rigueur.

⁵ *Eth.* III, prop. 4, démonstration.

⁶ *Eth.* III, prop. 4.

⁷ *Eth.* III, prop. 5.

⁸ *Id.*, démonstration.

Mais ce qui l'est moins, c'est le passage à la proposition 6. De ce qu'une chose *ne peut* se détruire elle-même, s'ensuit-il, positivement, qu'elle fasse effort pour se conserver? De ce que sa nature *n'est pas* compatible avec celle des causes extérieures qui sont capables de la détruire, s'ensuit-il, positivement, qu'elle résiste à ces causes extérieures? Oui, mais à une condition : il faut que la chose en question *agisse*. Si sa nature est de produire certains effets, il est certain que ces effets s'accorderont avec sa nature et, par conséquent, tendront à la préserver : sa non-auto-destruction deviendra auto-conservation. Si sa nature est d'exercer certaines actions, il est certain que ses actions s'opposeront à tout ce qui exclut sa nature : la contradiction logique, alors, deviendra conflit physique. Mais toutes choses sont-elles actives? C'est ce que l'on ne saurait démontrer sans faire appel à la métaphysique du livre I^{er}.

..

Cette métaphysique n'est elle-même que le développement et l'approfondissement de nos deux principes. Etant admis qu'il y a des individus et que ceux-ci sont intelligibles, il nous suffit, pour reconstituer la conception spinoziste de l'Être, de nous demander : qu'est-ce, exactement, que l'intelligibilité d'un individu?

Le *Traité de la Réforme de l'Entendement*⁹ nous renseigne sur ce point. Concevoir intellectuellement une réalité quelconque, c'est en former une *définition génétique*¹⁰ : l'esprit ne comprenant vraiment ce qu'il construit, la vraie définition d'une chose doit en expliciter le processus de constitution, ou, si l'on veut, la « cause prochaine »¹¹; en procédant ainsi, nous connaissons la chose de l'intérieur, comme si nous l'avions faite nous-mêmes, dans son « essence intime » et non plus seulement dans tel ou tel de ses aspects superficiels¹²; et, de là, nous pourrions déduire toutes celles d'entre ses propriétés qui découlent de sa seule nature¹³. Ainsi la sphère, pour prendre un exemple géométrique, peut-elle se définir comme le volume

⁹ Mais non point l'*Ethique*, dont il nous faut, paradoxalement, chercher la clef dans un ouvrage non publié.

¹⁰ *T.R.E.*, § 92 (G, t. II, p. 34 ; K, p. 77 ; P, pp. 190-1).

¹¹ *T.R.E.*, § 96 (G, t. II, p. 35 ; K, p. 79 ; P, pp. 192).

¹² *T.R.E.*, § 95 (G, t. II, p. 34 ; K, p. 79 ; P, p. 191).

¹³ *T.R.E.*, § 96 (cf. *supra*, note 11).

engendré par la rotation d'un demi-cercle autour de son diamètre¹⁴. Sans doute n'est-ce là qu'une analogie : les êtres mathématiques ne sont que des « êtres de raison »¹⁵, et la façon toujours plus ou moins conventionnelle dont nous les définissons¹⁶ n'a pas, en réalité, grande importance¹⁷. Mais, lorsqu'il s'agit d'un être physique réel, il est indispensable de le définir génétiquement ; faute de quoi nous en serions réduits à constater ses propriétés sans pouvoir en rendre compte¹⁸. Comprendre une chose, c'est savoir comment la produire.

Transposons cela ontologiquement, puisque l'être et la pensée s'accordent par hypothèse. La définition génétique, pour être vraie, doit être l'expression de la chose même. Tout individu, par conséquent, doit *réellement* se présenter sous deux aspects complémentaires et réciproques¹⁹ : une activité productrice (analogiquement, le demi-cercle tournant) et le résultat de cette activité (le volume engendré par le demi-cercle tournant). Le résultat n'est pas *autre chose* que l'activité elle-même : il est simplement la structure qu'elle se donne en se déployant ; en ce sens, il est *en elle* comme il est *conçu par elle*. La sphère ne possède aucune réalité en dehors du mouvement du demi-cercle : aussitôt que celui-ci cesse de tourner, elle disparaît. L'activité, autrement dit, est *cause immanente* de sa propre structure. Ces deux aspects ne sont donc isolables que par abstraction : tout individu est auto-producteur, partiellement ou totalement selon que son dynamisme interne a besoin ou non de certaines conditions extérieures pour s'exercer ; et, du fait de cette auto-productivité, il peut-être considéré, à l'analyse, soit comme « *naturant* », soit comme « *naturé* ».

Allons plus loin. Le demi-cercle, en toute rigueur, n'est pas vraiment la racine première de la sphère ; comme il doit, à son tour, se définir génétiquement, nous retrouvons en lui la dualité *naturant-naturé* : d'une part, le segment

¹⁴ T.R.E., § 72 (G, t. II, p. 27 ; K, p. 59 ; P, p. 183).

¹⁵ T.R.E., § 95 (G, t. II, p. 35 ; K, p. 79 ; P, p. 191).

¹⁶ T.R.E., § 108, VII (G, t. II, p. 39 ; K, p. 91 ; P, pp. 196-7).

¹⁷ T.R.E., § 95 (cf. *supra*, note 15).

¹⁸ *Id.*

¹⁹ Cf. Lachière-Rey, *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, pp. 22-23. Mais l'auteur ne rattache pas cette conception de l'être à la théorie de la définition génétique. Et en effet, chronologiquement, celle-ci est postérieure à celle-là.

de droite dont une extrémité est fixe et l'autre mobile, et, d'autre part, la figure engendrée par la rotation de ce segment²⁰. Puis le segment de droite, à nouveau, se définit de la même façon : son aspect *naturant*, c'est la translation d'un point²¹, c'est-à-dire la combinaison de mouvement et de repos qui, parce qu'elle est la plus simple possible, se conçoit par les seules notions de mouvement et de repos en général²² ; son aspect *naturé*, c'est la ligne décrite par cette translation. Enfin, le mouvement et le repos sont les deux déterminations immédiates que l'Etendue se donne à elle-même : puisqu'ils se conçoivent par l'Etendue, la théorie de la définition exige qu'ils soient produits par elle, même s'il nous est difficile de nous représenter cette production et d'en expliquer verbalement le mécanisme²³ ; sinon, il y aurait dans l'être quelque chose d'inintelligible. Et nous atteignons, cette fois, le *Naturant* absolu, celui qui est uniquement *naturant* et en aucune façon *naturé* ; car l'Etendue, dans la mesure où elle se comprend par sa seule essence et non plus par autre chose²⁴, est à elle-même sa propre cause prochaine²⁵ : non pas réceptacle inerte²⁶, mais pure *Activité spatialisante*²⁷ qui se produit elle-même en produisant les structures qu'elle se donne. Or, cette analyse, nous pouvons la faire à propos de n'importe quoi : si nous étions partis d'une réalité spirituelle, nous aurions trouvé une *Activité* d'un autre type, pensante et non plus spatialisante, mais toujours un *Naturant* absolu.

Cette productivité pure, pour employer le vocabulaire traditionnel, c'est la *Substance* ; les structures qu'elle se donne en se déployant, ce sont ses *modes* ; ce qui constitue son essence, c'est-à-dire la manière dont elle produit ses propres structures (en extension et *partes extra partes* dans le cas d'un corps, en pensée et *partes intra partes* dans le cas d'une idée ou d'un esprit), c'est l'*Attribut*.

²⁰ T.R.E., § 96 (cf. *supra*, note 11).

²¹ T.R.E., § 108, III (G, t. II, p. 39 ; K, p. 89 ; P, p. 196).

²² Cf. *Principia*, II, prop. 15, scolie (G, t. I, p. 203 ; P, p. 271).

²³ Spinoza, sept mois avant sa mort, déclare n'y être pas encore parvenu (Lettre 83 ; G, t. IV, p. 334 ; P, p. 1357).

²⁴ T.R.E., § 97, I (G, t. II, p. 35 ; K, p. 81 ; P, p. 192).

²⁵ Cf. Lettre 60 (G, t. IV, p. 271 ; P, p. 1313).

²⁶ Cf. Lettre 81 (G, t. IV, p. 332 ; P, p. 1355).

²⁷ « ... *espace spatialisant* et non pas *espace spatialisé* », dit Lachière-Rey (*op. cit.*, p. 127).

Compte tenu de la conception spinoziste de la définition génétique, les définitions 3, 4 et 5 du livre I^{er} ne peuvent guère avoir d'autre sens.

Ainsi commence l'*Ethique*. Puis les 15 premières propositions, envisageant la Substance indépendamment de ses modes, la ramènent à l'unité au moyen de deux syllogismes :

1. Il ne peut y avoir deux ou plusieurs substances de même attribut²⁸, car, selon le principe de correspondance entre l'intellect et la chose, deux ou plusieurs réalités dont les concepts ne se distinguent en rien sont absolument identiques²⁹ ;
2. Toute substance dont nous avons une idée claire et distincte existe nécessairement par soi³⁰. Sinon, puisque elle ne peut pas être produite par autre chose³¹, son existence serait absolument impossible en droit ; et, selon le principe de correspondance, nous ne pourrions pas en avoir une idée vraie³² ;
3. Toute substance, à supposer même qu'un seul attribut lui appartienne, est nécessairement infinie³³ ; car, étant unique en son genre, elle n'est limitée par aucune autre substance de même nature³⁴ ; rien ne fait donc obstacle à son inépuisable productivité. Mais pourquoi chaque substance n'aurait-elle qu'un attribut ? On peut fort bien concevoir une activité pure qui s'exercerait, non pas d'une seule façon, mais de plusieurs façons à la fois : plus une substance a de réalité ou d'être, plus nous devons lui accorder d'attributs³⁵ ; à la limite, rien ne nous empêche de lui en accorder une infinité. Chacun de ses attributs,

²⁸ *Eth.* I, prop. 5.

²⁹ *Id.*, démonstration.

³⁰ *Eth.* I, prop. 7.

³¹ *Eth.* I, prop. 6 et coroll., qui se démontrent eux-mêmes soit par les propositions 2 et 3, soit directement par l'axiome 4 et la définition de la Substance.

³² *Eth.* I, prop. 8, scolie 2, qui complète heureusement la démonstration de la proposition 7.

³³ *Eth.* I, prop. 8.

³⁴ *Id.*, démonstration.

³⁵ *Eth.* I, prop. 9.

alors, au même titre que nos hypothétiques substances à un seul attribut, devrait se concevoir par soi³⁶ et être infini en son genre. Ainsi formons-nous l'idée claire et distincte de Dieu : substance absolument infinie, c'est-à-dire consistant en une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie³⁷ ;

4. Dieu, par conséquent, existe nécessairement par soi³⁸ ;
5. Dans ces conditions, puisque Dieu existe et possède déjà tous les attributs possibles, aucune substance ne peut exister en dehors de lui³⁹. Il est l'unique Nourant de la totalité du réel⁴⁰ : tout est en lui et se conçoit par lui⁴¹.

Nous arrivons alors à la proposition 16, qui, comme l'a bien vu Tschirnaus⁴², est la plus importante de tout le livre I^{er}. Une fois ramené à l'unité ce Nourant que la régression analytique nous avait fait découvrir au cœur de chaque individu, nous allons pouvoir refaire le chemin en sens inverse et assister à la genèse des individus eux-mêmes : « De la nécessité de la nature divine doivent suivre une infinité de choses en une infinité de modes, c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous un entendement infini. » Proposition « évidente », dit Spinoza, si l'on admet que, de la définition d'une chose, l'entendement déduit plusieurs propriétés qui découlent réellement de l'essence de la chose même, et si l'on admet, d'autre part, que le nombre de ces propriétés est proportionnel à la richesse de cette essence⁴³. A vrai dire, tant que l'on ignore la conception spinoziste de l'intelligibilité, cette « évidence » n'est guère perceptible : s'il est vrai qu'une

³⁶ *Eth.* I, prop. 10.

³⁷ *Eth.* I, définition 6.

³⁸ *Eth.* I, prop. 11. Telle est du moins la première démonstration de l'existence de Dieu : celle qui *applique* au cas de Dieu ce qui a été démontré de la Substance en général. Les trois suivantes (et surtout la dernière, celle du scolie de la proposition 11) partent *directement* de l'idée de Dieu.

³⁹ *Eth.* I, prop. 14.

⁴⁰ *Id.*, coroll. 1.

⁴¹ *Eth.* I, prop. 15.

⁴² Cf. Lettre 82 (G, t. IV, p. 334 ; P, p. 1357).

⁴³ *Eth.* I, prop. 16, démonstration.

chose dont l'essence est infinie doit posséder une infinité de propriétés, s'ensuit-il qu'elle produise une infinité d'effets ? Spinoza ne joue-t-il pas sur une équivoque, assimilant l'espèce « propriété » à l'espèce « effet » sous prétexte que l'une et l'autre appartiennent au genre « conséquence » ? Mais, à la lumière de la théorie de la définition et de sa transposition ontologique, tout s'éclaire. Puisque « être conçu par » signifie « être engendré par », ce qui est principe d'intelligibilité doit être en même temps cause efficiente⁴⁴ : il appartient à l'essence de la Substance de produire, chacune des propriétés qui se déduisent de cette essence correspond à la production d'un effet déterminé⁴⁵, et ces effets sont d'autant plus nombreux que l'essence est elle-même plus riche. La Substance, en tant qu'elle agit sous l'un quelconque de ses Attributs infinis, se donne donc nécessairement à elle-même une infinité de structures : toutes celles qu'un intellect omniscient peut concevoir. Et, comme elle consiste en une infinité d'Attributs, elle se donne chacune de ces structures d'une infinité de façons : selon tous les types d'activité qu'un intellect omniscient peut concevoir. Ainsi obtenons-nous la réciproque de ce qui précède : nous savions, jusqu'à présent, que tout le réel se conçoit par Dieu ; nous apprenons maintenant que *tout le concevable se réalise*. Être intelligible, c'est pouvoir être produit par la Substance ; or tout ce que celle-ci peut produire, elle le produit par définition ; seul, par conséquent, ce qui est logiquement contradictoire ne pourra jamais voir le jour. Toutes les essences individuelles *tendent* et prétendent à s'actualiser, toutes ont pour s'actualiser une certaine *force*⁴⁶, toutes ont *droit* à l'actualité ; et cette tendance, ou cette force, ou ce droit, c'est Dieu lui-même. Dieu est la projection ontologique de la proposition : « Tous les individus possibles doivent exister. »

⁴⁴ D'où le corollaire de la proposition 16.

⁴⁵ Sauf, bien entendu, les propriétés analytiques, qui ne font qu'exprimer tel ou tel aspect de l'essence de la Substance : existence nécessaire, infinité, unité, immutabilité, etc... C'est de celles-là seulement que parle Spinoza dans sa réponse à Tschirnhaus (Lettre 83 ; G, t. IV, p. 335 ; P, p. 1358), semblant ainsi esquiver le débat. Mais il précise qu'il répondra plus tard sur la question des propriétés-effets, c'est-à-dire sur la genèse de l'infinie diversité des choses à partir de Dieu. (*Ibid* ; cf. *supra*, note 23). La mort l'en a empêché.

⁴⁶ Cf. *Eth.* I, prop. 11, scolie.

Mais comment ce passage des essences à l'existence va-t-il s'opérer effectivement ? Ici se présente une difficulté.

Tous les Attributs de la Substance sont éternels, puisque Dieu existe par la seule vertu de sa propre définition⁴⁷. D'un Attribut de Dieu considéré en lui-même (de la « nature absolue » de cet Attribut) doit donc découler une modification éternelle et infinie⁴⁸ : éternelle, car, dans le cas contraire, il y aurait un moment où l'activité divine cesserait de se manifester ; infinie, car, dans le cas contraire, l'activité divine se limiterait inexplicablement elle-même. Pour la même raison, ce que produit l'Attribut en tant qu'il est déjà affecté de cette modification éternelle et infinie doit être, à son tour, éternel et infini⁴⁹. Certes, l'éternité du mode infini immédiat n'est qu'une éternité dérivée : si ce mode existe nécessairement, cela ne résulte pas de son essence, mais de celle de Dieu⁵⁰ ; et son essence elle-même n'est une vérité éternelle que parce qu'elle est une conséquence nécessaire de celle de Dieu⁵¹. Quant au mode médiate, son éternité est dérivée au second degré : elle lui vient du mode immédiat, et celui-ci n'est déterminé à produire un effet que parce que Dieu l'y détermine⁵². Mais il n'en reste pas moins que l'un et l'autre participent de l'infinité de leur *Naturant*... Que ce pluriel, d'ailleurs, ne nous trompe pas : il ne s'agit pas là de choses réellement distinctes ; l'Attribut substantiel, son mode immédiat (Idée de Dieu⁵³ ou Entendement infini⁵⁴ dans la Pensée, Mouvement-Repos dans l'Étendue⁵⁵) et la conséquence de ce mode (*Facies Totius Universi*⁵⁶, ou système des lois éternelles de la Nature pensante et de la Nature étendue) sont les trois moments de la constitution d'un seul et même Individu infini ; pour reprendre notre exemple géométrique, ils sont dans le

⁴⁷ *Eth.* I, prop. 19.

⁴⁸ *Eth.* I, prop. 21.

⁴⁹ *Eth.* I, prop. 22.

⁵⁰ *Eth.* I, prop. 24 et corollaire.

⁵¹ *Eth.* I, prop. 25.

⁵² *Eth.* I, prop. 26.

⁵³ *Eth.* I, prop. 21, démonstration ; II, prop. 3 et 4.

⁵⁴ Lettre 64 (G, t. IV, p. 278 ; P, p. 1319).

⁵⁵ *Id.*

⁵⁶ *Id.*

même rapport que le demi-cercle tournant, la sphère, et le système de propriétés qui se déduit de l'essence de la sphère.

Mais alors, la totalité du réel est épuisée. Que deviennent, dans ces conditions, les individus finis ? Ils doivent pourtant bien exister, puisqu'ils ont, eux aussi, une essence qui découle de celle de Dieu⁵⁷. Ils doivent donc, eux aussi, être produits et reproduits par Dieu tout au long de leur existence, puisque celle-ci n'est pas impliquée dans leur essence⁵⁸. Or, semble-t-il, Dieu ne peut produire que de l'infini. Devons-nous en conclure qu'il n'y a pas, en réalité, d'individus particuliers au sein du Tout ? Que ce qui nous semble tel n'est qu'abstraction ? En aucune façon : il y a des essences individuelles, Spinoza n'en a jamais douté ; et chacune d'elles se conçoit directement par Dieu, indépendamment des autres, comme la sphère se conçoit par la rotation du demi-cercle et indépendamment de tous les autres volumes que le demi-cercle peut engendrer. Et pourtant, pour exister, il faut, d'une façon ou d'une autre, être infini. D'où le paradoxe : une essence singulière, envisagée isolément, ne peut pas jouir par elle-même de ce droit à l'existence que lui confère cependant sa propre intelligibilité ; il lui manque pour cela une infinité de déterminations ; elle tend à s'actualiser dans la mesure même où elle est concevable, mais la *vis existendi* limitée dont elle dispose ne lui permet pas d'y parvenir. Situation un peu analogue à celle de l'homme qui, avant l'instauration de la Cité, reste incapable d'exercer son droit naturel par ses seules forces. Tel est donc, au sein de la Substance, ce que l'on pourrait appeler l'« état de nature » des essences ; ou, si l'on veut, leur « état nurant » : état caractérisé par la contradiction qui les affecte entre la nécessité d'être et la difficulté d'être.

Cette contradiction n'est évidemment pas insoluble. Mais sa solution requiert la mise en œuvre d'un nouveau type de causalité. Ce qui lui manque pour exister, l'essence singulière va le recevoir de l'extérieur ; encore de Dieu, bien entendu, mais, cette fois, indirectement : de Dieu, non plus en tant qu'il se manifeste *en elle* comme son nurant interne, mais en tant qu'il se manifeste *dans toutes les autres essences singulières*. Une chose finie D,

tout en étant nécessairement déterminée à exister par Dieu, ne peut l'être ni par la « nature absolue » de Dieu, ni par Dieu-en-tant-qu'affecté-d'une-modification infinie ; elle le sera donc par Dieu-en-tant-qu'il-est-déjà-affecté-d'une-autre-modification-finie, ou, ce qui revient au même, par une autre chose finie C⁵⁹ : pour que le demi-cercle tourne, il faut qu'une cause externe le fasse tourner. La question, toutefois, n'est que déplacée : par quoi C est-elle déterminée à exercer précisément l'action C qui soutient D dans l'existence ? Par Dieu, sans aucun doute⁶⁰. Et par quoi est-elle déterminée à exister ? Toujours par Dieu. Mais, à nouveau, et pour la même raison, par Dieu-en-tant-qu'affecté-d'un-autre-mode-fini, donc par une troisième chose finie B. Puis celle-ci, à son tour, est déterminée à exister et à exercer l'action b qui produit C par Dieu-en-tant-qu'il-se-manifeste-à-travers-une-chose-finie-A-exerçant-une-action a, etc., à l'infini⁶¹. Ainsi une essence singulière quelconque sera-t-elle amenée à s'actualiser par la conjonction de sa propre *vis existendi* et de celle de toutes les autres essences singulières ; c'est-à-dire, comme il était requis, par la puissance infinie de Dieu : qu'est-ce que la totalité de ces essences individuelles (... ABCD...), sinon le Mode infini immédiat ? Et qu'est-ce que la totalité de leurs effets (... a b c d ...), sinon l'ensemble des événements auxquels donnent lieu les lois éternelles du Mode infini médiant en se combinant les unes avec les autres de toutes les façons possibles ? Une double conclusion s'impose donc. En premier lieu, les individus singuliers ne peuvent exister qu'en communauté, à titre de parties d'un Univers infini au sein duquel tout agit sur tout de proche en proche : seule cette interaction universelle par laquelle ils se ménagent mutuellement un contexte favorable peut permettre à chacun d'entre eux, en lui apportant du dehors l'infinité de déterminations qu'il ne possédait pas par nature, de combler le vide logique qui l'empêchait de s'actualiser. Mais, en second lieu, cette coopération a sa contrepartie négative. Car un mode fini B existe *conditionnellement*, et non plus *inconditionnellement* : il s'actualise *si et seulement si* un autre mode fini A s'actualise ; en l'absence de A, il reste à l'état de virtualité dans le

⁵⁷ *Eth.* I, prop. 25.

⁵⁸ *Eth.* I, prop. 24 et corollaire.

⁵⁹ *Eth.* I, prop. 28, démonstration.

⁶⁰ *Eth.* I, prop. 26.

⁶¹ *Eth.* I, prop. 28.

Naturant. Les choses singulières, dans la mesure où elles peuvent être conçues comme inexistantes, ne sont donc pas nécessairement éternelles : si l'Attribut dont elles sont les modes ne peut pas les produire toutes à la fois (pour l'instant, à vrai dire, nous n'en savons encore rien), elles auront une *durée* limitée, chacune disparaissant pour céder la place à d'autres lorsque son environnement l'exclura. Mécanisme un peu analogue à celui du pacte social, qui garantit aux citoyens la jouissance de leur droit naturel tout en en limitant l'exercice. Tel est ce que l'on pourrait appeler le « contrat existentiel » des essences.

La Nature entière, dès lors, est soumise à un déterminisme inflexible. Rien n'est contingent : Dieu existe et agit nécessairement, ses modes sont produits nécessairement, les actions de ces modes sont nécessaires⁶². Mais cette nécessité n'implique-t-elle pas l'élimination de certaines virtualités qui *auraient pu* s'actualiser ? Non, sans aucun doute : dépourvue de tout caractère sélectif, ne sacrifiant ni ne privilégiant aucun possible, elle est, si l'on peut dire, démocratique au plus haut point. Comment ce que Dieu ne réalise pas serait-il concevable, même pour un intellect omniscient ? L'Entendement infini, tout comme n'importe quel entendement fini, ne doit rien comprendre d'autre que les Attributs divins et les conséquences qui en découlent⁶³ ; mode de la Pensée, il appartient à la nature naturée et non pas à la nature naturante⁶⁴ : loin d'être antérieur à la production des choses, il ne fait que l'exprimer idéalement. Et comment Dieu aurait-il pu décider, par une libre volition, de réaliser un autre monde ? La Volonté infinie n'est pas plus libre qu'une volonté finie⁶⁵ ; elle est l'Entendement lui-même en tant qu'il est nécessairement déterminé à affirmer ce qu'il déduit⁶⁶. Dieu ne pourrait pas produire d'autres choses que celles qu'il produit⁶⁷, car il faudrait pour cela que sa nature fût différente⁶⁸ ; aucune essence individuelle vraiment pos-

⁶² *Eth.* I, prop. 29.

⁶³ *Eth.* I, prop. 30.

⁶⁴ *Eth.* I, prop. 31.

⁶⁵ *Eth.* I, prop. 32.

⁶⁶ Cf. *Eth.* II, prop. 49 et corollaire.

⁶⁷ *Eth.* I, prop. 33.

⁶⁸ *Id.*, démonstration.

sible n'est donc exclue : toutes, dans le Mode infini immédiat, exercent effectivement leur droit à l'actualité, comme tous les sujets d'un Etat stable exercent effectivement leurs droits civils. Dieu ne pourrait pas non plus produire les mêmes choses dans un autre ordre⁶⁹ : il faudrait pour cela qu'il pût les déterminer à exercer d'autres actions que celles par lesquelles, dans notre monde réel, elles se font mutuellement exister ; les choses, alors, seraient autres qu'elles ne sont, et Dieu, à nouveau, changerait de nature⁷⁰. Un seul ordre est donc possible : celui que définissent les lois du Mode infini médiate, et qui, parce qu'il se déduit de la sommation de toutes les essences individuelles (comme les lois, dans un Etat stable, sont la résultante de tous les désirs et de tous les pouvoirs individuels), est le seul qui permette à toutes ces essences sans exception de franchir le cap de l'existence. Moyennant quoi, puisque la puissance de Dieu se confond avec son essence⁷¹, tout ce que nous concevons être au pouvoir de Dieu arrive nécessairement un jour ou l'autre⁷².



Nous savons maintenant ce qu'est l'Etre. Les modes, sans la Substance, n'ont aucune réalité. Mais la Substance, considérée indépendamment des modes, est encore une abstraction : il serait contradictoire d'hypostasier l'activité en la séparant de ses structures. Seule existe concrètement la Totalité auto-productrice, naturante et naturée à la fois, qui s'articule en une infinité de totalités singulières dont chacune, selon la richesse de son essence, participe de l'unique Nourant universel. Dieu n'est pas extérieur à l'Individu infini ; il n'est pas non plus extérieur aux individus finis, même s'il déborde infiniment chacun d'entre eux pris à part : il est ce qui, en eux, les fait être et les fait comprendre. *Deus quatenus* : le panthéisme fonde l'individualisme métaphysique^{72 bis}.

Dans ces conditions, le second temps de la justification du *conatus* devient tout aussi compréhensible que le premier. Il est clair, à présent, que toute réalité naturelle

⁶⁹ *Eth.* I, prop. 33.

⁷⁰ *Id.*, démonstration.

⁷¹ *Eth.* I, prop. 34.

⁷² *Eth.* I, prop. 35.

exerce une action causale⁷³. Un individu n'est rien d'autre que l'activité divine en tant qu'elle se donne à elle-même une structure déterminée. Mais l'activité productrice, en tant qu'elle se donne telle structure, produit nécessairement quelque chose dans le cadre de cette structure. Lorsqu'une essence individuelle existe en acte, ses conséquences logiques, deviennent donc ses effets réels. Et, comme ses conséquences ne sauraient la contredire, ses effets ont pour résultat de la maintenir dans l'existence⁷⁴. Bien plus : puisque l'essence de la chose est logiquement incompatible avec celle des choses qui peuvent la détruire, ses effets réels sont réellement incompatibles avec ceux qui naissent de ces choses ; elle s'oppose à ces choses⁷⁵, physiquement et non plus seulement conceptuellement. La question est donc résolue : l'individu s'efforce de persévérer dans son être⁷⁶. Et son effort pour se conserver, loin de lui être surajouté, ne se distingue pas de son essence actuelle⁷⁷ : son essence, du seul fait qu'elle était concevable, tendait nécessairement à s'actualiser depuis toujours ; dès lors qu'elle s'actualise, elle tend donc, de la même façon, à se réactualiser à chaque instant ; le *conatus* d'une chose est le prolongement, dans la durée, de sa *vis existendi* éternelle. Tout individu, qu'il soit fini ou infini, apparaît ainsi comme la résultante de ses propres effets : comme une totalité fermée sur soi, qui se produit et se reproduit elle-même en permanence. Au niveau de l'Individu infini, qui n'a pas d'environnement extérieur, cette auto-reproduction ne rencontre aucun obstacle : le Mode infini immédiat produit éternellement le Mode infini médiateur, qui reproduit éternellement le Mode infini immédiat⁷⁸ ; c'est là la vie même de l'Univers.

^{72 bis} Comme le dit Appuhn (*Spinoza*, ch. IV, p. 66). Il n'y a donc aucune contradiction, contrairement à ce que pense P.-L. Couchoud (*Benoît de Spinoza*, ch. VII, p. 184) entre la théorie de la Substance et celle de l'individualité.

⁷³ *Eth.* I, prop. 36.

⁷⁴ *Eth.* III, prop. 6, démonstration.

⁷⁵ *Id.*

⁷⁶ *Eth.* III, prop. 6.

⁷⁷ *Eth.* III, prop. 7.

⁷⁸ C'est pourquoi il n'y a que deux Modes infinis. Sinon, il n'y aurait aucune raison pour que leur procession ne continue pas indéfiniment. Sur ce point, nous ne pouvons vraiment pas suivre H.-F. Hallett dans ses considérations vertigineuses (cf. *Benedict de Spinoza*, ch. III, pp. 34-40).

Dans le cas d'un individu fini, par contre, des obstacles peuvent et doivent surgir : une chose singulière n'existe que si les autres choses singulières lui procurent un contexte favorable, si son *conatus* est soutenu par tous les autres *conatus* ; et un moment arrive toujours où la coopération se transforme en antagonisme. Mais l'individu fini lui-même, dans la mesure où il agit, c'est-à-dire où ce qu'il fait se déduit de sa seule nature, tend à se conserver pour une durée illimitée⁷⁹. Aucune expérience n'infirmera jamais cette vérité fondamentale : si nous croyons rencontrer un être qui ne cherche pas à persévérer dans son être, cela signifie simplement qu'il ne s'agit pas d'un véritable individu.

Ce *conatus* fonde le *Droit Naturel*⁸⁰ : transposition, dans la durée, du droit éternel des essences à exister. Quoi d'étonnant à cela ? La source de toute valeur, pour Spinoza comme pour n'importe lequel de ses contemporains, c'est Dieu. La cause unique de toutes choses, par définition, a tous les droits⁸¹. Mais Dieu, selon Spinoza, se confond avec l'auto-productivité interne de chaque réalité individuelle, avec l'aspect naturant du Tout et des totalités partielles qui le composent. Tout ce que fait un individu est donc *ipso facto* validé⁸². Et cela, non pas simplement parce qu'il n'y a pas de normes transcendantes (ce qui ne nous donnerait qu'un nihilisme moral), mais parce que, positivement, la norme est immanente. Chaque être a autant de droit qu'il a de puissance pour persévérer dans son être⁸³, car cette puissance mesure très exactement son degré de participation au divin. Droit absolu pour l'Individu infini⁸⁴, droit relatif et limité pour les individus finis⁸⁵ ; non seulement pour l'homme, mais pour tous les êtres naturels sans exception : les gros poissons mangent les petits, et c'est normal⁸⁶. *Deus quatenus* : le panthéisme justifie l'individualisme éthique.

⁷⁹ *Eth.* III, prop. 8.

⁸⁰ *T.P.*, ch. II, § 3.

⁸¹ *Id.*

⁸² *Id.*

⁸³ *Id.*

⁸⁴ *T.P.*, ch. II, § 4.

⁸⁵ *Id.*

⁸⁶ *T.T.P.*, ch. XVI (G, t. III, p. 189 ; P, p. 880).

Mais pourquoi l'exercice de notre droit naturel nous entraîne-t-il dans des conflits ? Pourquoi les *conatus* individuels, au lieu de coexister harmonieusement et pour toujours, se font-ils concurrence les uns aux autres ? Pourquoi Dieu modifié en Allemand doit-il, comme le dit Bayle⁸⁷, tuer Dieu modifié en Turc ? Tout le mal, nous allons le voir, vient de l'Etendue.

⁸⁷ Dictionnaire, article Spinoza (cité par P. Vernière, dans *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, t. I, ch. VI, p. 302).

chapitre 2

la séparation : individualité élémentaire et univers concurrentiel

Quel usage les modes finis vont-ils faire de leur droit naturel ? Tout dépend, ici, de l'Attribut qu'ils manifestent. Chaque chose est produite par Dieu d'une infinité de façons dont deux seulement nous sont connues, et c'est cette dualité qu'il nous faut maintenant examiner. Sans doute, de la Pensée à l'Etendue, la structure formelle d'un individu donné reste-t-elle identique à elle-même ; mais le type d'activité selon lequel elle se déploie n'en change pas moins du tout au tout. D'où une distorsion dont les conséquences sont capitales.

..

L'Etendue est un Attribut de Dieu¹, puisque tout objet physique se conçoit par elle alors qu'elle-même se conçoit par soi. Principe d'intelligibilité des choses matérielles, elle doit en être la cause efficiente et immanente ; infinie en son genre, elle doit engendrer toutes celles qu'un intellect omniscient peut concevoir. Elle est, si l'on veut, l'Activité divine en tant que celle-ci se donne à elle-même une infinité de structures en les étalant dans trois dimensions², *partes extra partes*, sous forme de corps extérieurs les uns aux autres et impénétrables les uns aux autres.

Mais comment produit-elle tous ces corps ? En produisant le Mouvement-Repos, qui est son mode infini immé-

¹ *Eth.* II, prop. 2.

² Spinoza, dans les *Principia* (II, définition 1 ; G, t. I, p. 181 ; P, p. 249), définit l'Etendue par la *seule* tridimensionalité, et non pas par « l'acte de s'étendre ». C'est normal, puisqu'il expose le point de vue de Descartes. Et cela suffit pour édifier une Physique au niveau de la connaissance du second genre : la tridimensionalité est ce qui, de l'Etendue, transparaît dans ses modes à titre de propriété commune.

diat³. Spinoza, à vrai dire, n'est jamais parvenu à élucider entièrement la question⁴. Mais le principe même de la réponse qu'il entendait lui donner nous semble clair. Ce qui fait psychologiquement difficulté, c'est que nous sommes habitués à confondre l'Etendue, à la suite de Descartes, avec l'Etendue *déjà* modifiée par le Repos⁵; dans ces conditions, nous ne comprenons évidemment pas comment cette *moles quiescens* peut se mettre d'elle-même en mouvement : si elle est eu repos, elle y restera éternellement, et jamais aucun corps particulier n'en surgira⁶. Mais, en réalité, l'Etendue est logiquement antérieure au Repos comme elle est logiquement antérieure au Mouvement : ces deux déterminations se conçoivent par elle au même titre et, par conséquent, doivent être produites par elle au même titre. Si elle ne se donnait que du repos et pas de mouvement, rien n'en sortirait, sinon la monotonie d'un bloc indifférencié ; si elle ne se donnait que du mouvement et pas de repos, rien n'en sortirait non plus, sinon une pure fluidité sans articulations internes⁷. L'infinie diversité des choses exige donc, pour voir le jour, une proportion optimum de Mouvement et de Repos en deçà et au-delà de laquelle tout le possible ne s'épuiserait pas. Mouvement et Repos forment un couple indissoluble qui se déduit de la « nature absolue » de l'Etendue, compte tenu du fait que celle-ci, par définition, tend nécessairement à produire tous les corps concevables.

Ainsi modifiée par son mode infini immédiat, l'Etendue se fragmente en une infinité de *corpora simplicissima*⁸ qui constituent les éléments de base du monde physique. Spinoza ne précise guère la nature de ces corpuscules, et nous ne tenterons pas de le faire à sa place. Il nous dit simplement qu'ils « ne se distinguent entre eux que par le mouvement et le repos, la vitesse et la lenteur »⁹. Ce qui est normal, puisqu'ils sont simples, c'est-à-dire indifférenciés intérieurement : si deux *corpora simplicissima*

³ Lettre 64 (G, t. IV, p. 278 ; P, p. 1319). Sur l'unité du Mouvement et du Repos, cf. Joachim, *A Study of the « Ethics » of Spinoza*, pp. 83-8.

⁴ Lettre 83 (G, t. IV, p. 334 ; P, p. 1357).

⁵ Lettre 81 (G, t. IV, p. 332 ; P, p. 1355).

⁶ *Id.*

⁷ C.T., Appendice, II, § 14 (G, t. I, p. 120 ; P, p. 150).

⁸ Cf. *Eth.* II, Lemme 7 (après la proposition 13), scolie.

⁹ *Id.*

accolés l'un à l'autre sont au repos, ou s'ils se meuvent à la même vitesse, ils formeront ensemble un seul et même *corpus simplicissimum* continu et homogène ; pour qu'ils possèdent une individualité distincte, il faut, ou bien que l'un d'entre eux se déplace alors que l'autre reste immobile, ou bien qu'ils se meuvent à des vitesses différentes. Leur essence singulière, semble-t-il, se réduit donc à leur *vitesse relative* ; ce sont des individus qui se définissent entièrement par leur rapport externe à autrui : des individus qui ne sont encore qu'événements purs. Bien plus : cette individualité élémentaire, ils ne la gardent qu'un instant, ou presque. Car, étant impénétrables, ils ne peuvent se mouvoir sans se déplacer mutuellement¹⁰ ; et cela de façon telle que la place laissée libre par l'un d'entre eux soit aussitôt occupée par d'autres¹¹ ; d'où, comme chez Descartes¹², un entrecroisement de mouvements tourbillonnaires¹³ qui, en modifiant constamment la vitesse des corps simples qu'ils entraînent¹⁴, obligent ces corps à s'unir et à se fragmenter sans arrêt.

Au niveau des parties, par conséquent, il n'est plus question d'éternité. Nous savions déjà que les modes finis d'un Attribut quelconque *pouvaient* être assujettis à l'avant et à l'après ; nous savons, à présent, que ceux de l'Etendue y sont *nécessairement* assujettis. La matière prend toutes les formes qu'elle peut prendre, mais successivement¹⁵ et non pas simultanément : étant donnée telle configuration de l'Univers, on peut toujours en concevoir une infinité d'autres, qui doivent, elles aussi, se réaliser ; et elles ne se réalisent qu'au prix d'un remaniement perpétuel de leurs éléments constitutifs. L'Etendue, dans la mesure même où elle produit ses modes *partes extra*

¹⁰ *Principia*, II, prop. 7 (G, t. I, p. 196 ; P, p. 264).

¹¹ *Principia*, II, prop. 8 (G, t. I, pp. 196-7 ; P, p. 265).

¹² Ce qui est « inutile, pour ne pas dire absurde » dans la Physique cartésienne, ce sont les *principes* (Lettre 81 ; G, t. IV, p. 332 ; P, p. 1355) : c'est-à-dire, avant tout, l'introduction du mouvement dans l'étendue sous l'action causale transitive d'un Dieu extérieur à la Nature. Pour le reste, Spinoza nous dit simplement que la 6^e règle cartésienne du choc est fautive (Lettre 32 ; G, t. IV, p. 174 ; P, p. 1237). Lorsque l'exposé des *Principia* est logiquement compatible avec l'*Ethique* (et tel est bien le cas ici), nous pouvons donc admettre, sauf indication contraire, qu'il correspond à la pensée de Spinoza.

¹³ *Principia*, II, prop. 8, corollaire (G, t. I, p. 198 ; P, p. 266).

¹⁴ *Principia*, II, prop. 9-11 (G, t. I, pp. 198-200 ; P, pp. 266-8).

¹⁵ *Principia*, III, Introduction, *in fine* (G, t. I, p. 228 ; P, p. 296).

partes, ne peut pas les produire tous à la fois : elle n'actualise leurs essences dans le Mouvement-Repos qu'à tour de rôle. Dès lors qu'il y a spatialité, il y a *durée* : existence qui, loin de résulter inconditionnellement de la seule nature de Dieu, dépend de certaines conditions de lieu et, par là-même, de certaines conditions de temps ; existence *hic et nunc*, et qui est *nunc* parce qu'elle est *hic*.

Faisons maintenant un pas de plus, et passons des individus élémentaires aux conséquences de leur nature. Puisque le *corpus simplicissimum* a une essence, il s'efforce de la réactualiser à chaque instant. Puisque son essence se définit par sa vitesse, il tend à conserver cette vitesse¹⁶ ; et cela, de la façon la plus simple possible logiquement¹⁷, c'est-à-dire en poursuivant son chemin en ligne droite¹⁸. Son *conatus* a donc pour seule loi l'universel principe d'inertie. Certes, il en ira tout autrement dans le cas des individus complexes : en règle générale, persévérer *dans son être* n'est pas la même chose que persévérer *dans son état*^{18 bis} ; mais, précisément, l'être du corps simple se réduit à son état. Or ce *conatus* élémentaire est nécessairement conflictuel : le corpuscule, pour continuer son mouvement en ligne droite, doit repousser les corpuscules voisins qui l'en empêchent ; et ceux-ci, à leur tour, le repoussent. Dès lors, la séparation est consommée : chaque corps simple, comme s'il était un empire dans un empire, s'affirme pour lui-même en s'opposant à son milieu ; c'est la guerre de tous contre tous. Et c'est aussi, à brève échéance, l'inévitable défaite de chacun : les tourbillons rendant impossible tout mouvement rectiligne prolongé¹⁹, le *corpus simplicissimum* est constamment détourné de son cours, et, par là-même, presque toujours anéanti. Sans doute peut-il conserver son essence tout en changeant de direction, s'il garde la même vitesse ; mais, en fait, c'est très difficilement réalisable : la plupart du temps, le choc modifie à la fois ces deux facteurs. Ainsi la conjonction des *conatus* a-t-elle pour résultat la destruction permanente de tous par tous.

¹⁶ *Principia*, II, prop. 14 et coroll. (G, t. I, pp. 201-2 ; P, pp. 269-70). Cf. *Eth.* II, lemme 3 (après la prop. 13) et coroll.

¹⁷ *Principia*, II, prop. 15, scolie (G, t. I, p. 203 ; P, p. 271).

¹⁸ *Principia*, II, prop. 15 (G, t. I, p. 202 ; P, p. 270).

^{18 bis} Cf. Delbos, *Le spinozisme*, pp. 118-23.

¹⁹ *Principia*, II, prop. 8, coroll., démonstration (G, t. I, p. 198 ; P, p. 266).

Mais cette guerre universelle n'est pas un chaos, bien au contraire : elle est soumise à un déterminisme rigoureux. Car l'Individu physique total, lui aussi, a son essence, caractérisée par la proportion qui s'instaure entre le Mouvement et le Repos à l'échelle de l'Univers. Il a donc, lui aussi, son *conatus*, dont les *conatus* finis ne sont jamais que des aspects particuliers et transitoires. Et, cette fois, rien ne saurait lui faire obstacle : n'ayant pas de contexte dont il puisse recevoir on à qui il puisse communiquer quoi que ce soit, il garde nécessairement la même quantité de mouvement²⁰, la même quantité de repos²¹, et, par conséquent, la même proportion de mouvement et de repos²². D'où la loi fondamentale de la Physique : lorsqu'une partie quelconque du Tout en meut une autre, elle perd autant de mouvement que l'autre en acquiert²³. De cette loi, combinée au principe d'inertie, découle tout le système des lois universelles de la Nature ; pour les cas les plus simples, nous en déduisons assez facilement les sept règles cartésiennes du choc²⁴, mais ce n'est là qu'un commencement : autant de situations possibles, autant de rapports concevables entre les *conatus* corporels, autant de règles de communication du mouvement. Telle est l'éternelle *Facies Totius Universi*²⁵, qui définit l'ordre selon lequel les modes de l'Étendue se déterminent mutuellement à exister et à disparaître au cours du temps²⁶ ; conséquence éternelle du Mouvement-Repos, elle a pour résultat l'éternelle conservation de ce même mouvement-Repos. Ainsi la Totalité matérielle se produit-elle et se reproduit-elle par la médiation d'une infinité de conflits entre ses particules élémentaires : de la discorde universelle naît la concorde universelle, qui régit elle-même l'ensemble des manifestations de la discorde.

²⁰ *Principia*, II, prop. 13 (G, t. I, p. 200 ; P, p. 269).

²¹ *Id.*

²² « ...omnia enim corpora ab aliis circumcinguntur, et ab invicem determinantur ad existendum et operandum certa ab determinata ratione, servata semper in omnibus simul, hoc est, in toto universo eadem ratione motus ad quietem » (Lettre 32 ; G, t. IV, pp. 172-3 ; P, p. 1236).

²³ *Principia*, II, prop. 20 (G, t. I, p. 208 ; P, p. 276).

²⁴ *Principia*, II, prop. 24-31 (G, t. I, pp. 211-19 ; P, pp. 279-88). Seule la 6^e règle, selon Spinoza, a été mal déduite par Descartes (cf. *supra*, note 12).

²⁵ Lettre 64 (G, t. IV, p. 278 ; P, p. 1319).

²⁶ Cf. *Eth.* II, prop. 6.

Vieille idée, toujours fascinante, que Spinoza rationalise sans l'affadir.

Bien entendu, cette description demeure abstraite. En réalité, la Nature physique ne se réduit pas à une juxtaposition de *corpora simplicissima* qui tourbillonnent et se combattent. Mais il s'agit d'une abstraction bien fondée, à partir de laquelle, si nous étions omniscients, nous pourrions reconstituer génétiquement les structures concrètes du réel ; celles-ci la dépassent sans l'abolir. C'est là ce que l'on pourrait appeler l'« état de nature » de l'Univers, par analogie avec l'état de nature de l'Humanité, qui, lui aussi, est une abstraction à la fois dépassée et conservée dans la société politique. Nous verrons bientôt comment les corps simples, en s'unissant, forment ensemble des totalités plus complexes. Mais, quel que soit leur degré de complexité et d'unité, les modes de l'Etendue ne se délivreront jamais entièrement de leur tare originelle : le monde matériel est un monde concurrentiel, il est le lieu de toute division et de toute opposition ; si tout n'était que matière, comme chez Hobbes, les individus resteraient toujours plus ou moins séparés les uns des autres. Non qu'il faille voir dans l'Etendue, à la manière néo-platonicienne, une quelconque dégradation de l'essence divine : parfaite en son genre, elle exprime la puissance de Dieu au même titre que la Pensée. Mais c'est bien elle qui est à la source du drame humain : drame de la séparation, dont la racine ontologique, comme l'affirmait déjà tout un courant de la Kabbale²⁷, doit être cherchée en Dieu lui-même.

²⁷ Comme nous l'apprend M. Scholem, certains passages du *Zohar* affirment que « les causes fondamentales du mal... sont liées... à l'une des manifestations ou Séphiroth de Dieu » (*Les grands courants du mysticisme juif*, p. 253) : l'attribut du Jugement Sévère, caractérisé comme pouvoir de division et d'exclusion. Le mythe de la « Brisure des Vases », chez Isaac Luria (*Ibid.*, pp. 282-6) développe et illustre cette idée : la racine de toute séparation est en Dieu, qui doit se séparer d'avec Lui-même pour s'accomplir. D'une façon générale, le mal aurait son principe positif dans « le côté gauche de l'arbre Séphirothique — rigueur, passivité, élément féminin... » (Eliane Amado Lévy-Valensi, *Mal radical et rédemption dans la tradition mystique du judaïsme*, p. 145). Il est tentant de rapprocher l'Etendue spinoziste de ce côté gauche, qui est celui de la séparation, et de rattacher la Pensée au côté droit, qui est celui de l'unité (Sur l'arbre séphirothique, qui représente symboliquement la vie de Dieu telle qu'elle se manifeste à travers ses 10 attributs, cf. Appendice du chapitre VIII, figure 4).



Du côté de la Pensée, la situation est évidemment différente. La Pensée, elle aussi, est un Attribut de Dieu²⁸, puisque toute cogitation particulière se conçoit par elle alors qu'elle-même se conçoit par soi. Elle est l'Activité divine en tant que celle-ci se donne une infinité de structures, exactement les mêmes que celles de l'Etendue et de tous les Attributs inconnus, mais d'une autre façon : sous forme d'idées, et non plus sous forme de corps ; sur le mode de l'implication logique, et non plus sur le mode de l'extériorité mutuelle ; sans dimension aucune, et non plus tridimensionnellement. Or voilà qui entraîne deux conséquences.

En premier lieu, tous les modes de la Pensée ont une existence indépendante de la durée. Car le Mode infini immédiat, ici, est l'Entendement infini²⁹, ou Idée infinie par laquelle Dieu se conçoit lui-même en concevant la totalité de ses Attributs³⁰. Or, en connaissant chacun de ses Attributs, Dieu connaît nécessairement toutes les conséquences qui s'en déduisent³¹. L'Entendement infini comprend donc une infinité de sections parallèles qui expriment objectivement l'infinité des Attributs non-pensants³², et chacune de ces sections comprend elle-même une infinité d'idées qui expriment objectivement l'infinité des modes finis engendrés par l'Attribut correspondant : *infinita infinitis modis*³³, à nouveau. Tout cela, bien entendu, s'intègre en une Idée unique³⁴, puisque Dieu lui-même est unique³⁵ : l'Entendement infini est un entendement, et non pas une juxtaposition d'esprits ; les idées qu'il contient ne sont pas plus des *sujets* distincts que ne le sont nos propres idées lorsque nous les enchaînons, par exemple, pour démontrer un théorème. Mais ces modes finis, en tant qu'ils constituent le mode infini immédiat, sont-ils soumis à quelque devenir ? Non, sans aucun doute.

²⁸ *Eth.* II, prop. 1.

²⁹ Lettre 64 (G, t. IV, p. 278 ; P, p. 1319).

³⁰ *Eth.* II, prop. 3.

³¹ *Id.*

³² C'est ce qui ressort de la Lettre 66 (G, t. IV, p. 280 ; P, pp. 1320-1). Pour une discussion de cette question, cf. Huan, *Le Dieu de Spinoza*, pp. 213 et 286-8 ; et Dunin-Borkowski, *Aus den Tagen Spinozas : Das Lebenswerk*, pp. 457-66.

³³ *Eth.* II, prop. 4.

³⁴ *Id.*

³⁵ *Id.*, démonstration.

Si les essences corporelles singulières ne peuvent s'actualiser dans le Mouvement-Repos qu'à tour de rôle, il n'en va pas de même de leurs idées : celles-ci, étant sans dimensions et s'enveloppant les unes les autres comme font les multiples vérités d'une même science³⁶, ne s'entr'empêchent en aucune façon. Dieu *peut* donc concevoir simultanément les choses qu'il produit successivement dans l'Étendue ; et, puisqu'il le peut, il le fait. Ainsi toutes les idées de toutes les essences individuelles coexistent-elles éternellement : lors même que leurs idéats ne sont encore ou ne sont déjà plus que des virtualités logiques *dans l'Attribut* dont ils découlent, elles sont, elles, des parties actuelles de l'Idée infinie de Dieu³⁷.

Cela signifie-t-il qu'elles existent inconditionnellement, et non plus conditionnellement ? Non, puisqu'elles sont finies. L'idée d'une essence corporelle C n'existe que parce qu'existe l'idée d'une essence corporelle B, qui elle-même n'existe que parce qu'existe l'idée d'une essence corporelle A, etc.³⁸. Pensant ensemble les essences corporelles A, B, C..., Dieu en déduit l'ordre (défini par la *Facies Totius Universi*) selon lequel elles se déterminent mutuellement à s'actualiser au cours du temps ; il enchaîne donc leurs idées dans le même ordre, concevant A comme la cause de B, B comme la cause de C, etc. En ce sens, on peut dire que ces idées se déterminent les unes les autres³⁹, conformément aux lois de la Nature pensante (équivalent idéal de la *Facies Totius Universi* matérielle) qui découlent de l'idée de Dieu et la reproduisent en reproduisant chacune des parties qui la composent : l'idée d'une essence a pour condition d'existence les idées des conditions d'existence de cette essence, c'est-à-dire, de proche en proche, toutes les idées de toutes les autres essences. Mais, contrairement à ce qui se passe dans l'Étendue, les conditions d'existence de l'une quelconque de ces idées *ne peuvent pas* ne pas être réunies : l'idée de l'essence de A est éternelle, donc l'idée de l'essence de B est éternelle, etc.⁴⁰. Dieu, sans « attendre que le sucre fonde »^{40 bis}, pense *uno intuitu* toute l'Histoire de l'Univers.

³⁶ Comme dans l'Intelligence plotinienne (cf. Brochard, *L'éternité des âmes dans la philosophie de Spinoza*, pp. 378-9).

³⁷ *Eth.* II, prop. 8 et première moitié du corollaire.

³⁸ *Eth.* II, prop. 5, complétée par le scolie de la proposition 7.

³⁹ Cf. *Eth.* V, prop. 40, scolie.

⁴⁰ *Id.*

^{40 bis} Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 338.

En second lieu, cependant, les modes finis de la Pensée doivent aussi être assujettis à la durée. Car, s'ils sont éternels, il n'en reste pas moins que, dans la section de l'Entendement infini qui correspond à l'Étendue, ils expriment objectivement des modes finis dont l'existence est transitoire. Or, pour que l'ordre des idées soit *exactement* semblable à celui des choses⁴¹, il faut que cette non-éternité trouve elle-même son équivalent dans la Pensée. Lorsqu'un corps X existe *hic et nunc*, il arrive à son essence *quelque chose* qui ne lui arrivait pas auparavant et qui ne lui arrivera plus après : elle reçoit des autres essences l'appoint extérieur qui lui manquait pour s'actualiser et qui lui manquera de nouveau un jour ou l'autre. Sans doute l'Entendement infini conçoit-il éternellement ce quelque chose ; mais il le conçoit en tant qu'il a les idées de toutes les essences de tous les corps, et non pas en tant qu'il a seulement l'idée de l'essence de X ; de celle-ci, considérée isolément, on ne peut pas conclure que X existe. Et pourtant, cet événement qui arrive à X, l'idée de X doit l'exprimer pour que le parallélisme soit respecté : il doit se passer, *dans l'idée de X*, quelque chose qui ne s'y passait pas jusqu'alors et qui ne s'y passera plus par la suite. Quand un corps existe ici et maintenant, autrement dit, son idée, elle aussi, doit exister ici et maintenant⁴².

Mais le *corpus simplicissimum* (et cela vaudra, à des degrés divers, pour tous les corps, si complexes soient-ils) n'existe qu'en se séparant des autres corps, contre lesquels il lutte pour persévérer le plus longtemps possible dans son être. L'idée du *corpus simplicissimum* (et de tout corps), en tant que celui-ci existe, se sépare donc des autres idées pour s'attacher à son seul objet : elle tend, elle aussi, à durer indéfiniment en percevant indéfiniment la présence de son idéat, compte non tenu du reste de l'Univers. Comme si, pendant que nous démontrons un théorème, chacune de nos représentations acquerrait une vie propre et faisait tout ce qu'elle pouvait pour ne pas disparaître de notre esprit, compte non tenu des nécessités de la déduction. Du point de vue de Dieu, bien entendu, cela ne change rien : les idées des choses singulières existant en acte durent exactement le temps qui leur est imparti par les lois de la *Facies Totius Universi* ; elles se

⁴¹ *Eth.* II, prop. 7.

⁴² *Eth.* II, prop. 8, corollaire (seconde moitié) et scolie.

déterminent les unes les autres à exister et à périr⁴³ dans un ordre chronologique qui traduit avec une fidélité rigoureuse l'ordre logique selon lequel, en tant qu'elles sont aussi les idées des essences des choses, elles s'enchaînent de toute éternité au sein de l'*Idea Dei*. Mais chacune, désespérément, cherche à survivre.

Une sorte de dédoublement s'opère donc dans l'Entendement infini. D'une part, il reste ce qu'il est, et les idées qui le constituent restent ce qu'elles sont en lui, exprimant éternellement l'essence éternelle de leur objet dans son éternelle vérité. D'autre part, et sur un autre plan, il se morcelle à l'infini : chaque idée se coupe des autres pour s'ériger en un foyer de subjectivité distinct, qui s'efforce d'affirmer envers et contre tout l'existence actuelle de son objet envisagé isolément. Chaque idée, alors, devient l'*âme* du corps dont elle est l'idée⁴⁴.

Ce découpage de l'Entendement infini ne saurait se déduire de la Pensée en tant que telle, prise dans sa réalité formelle : peut-être, dans les sections qui correspondent aux Attributs inconnus, les choses se passent-elles tout autrement. Aussi bien Spinoza ne tente-t-il jamais cette déduction : lorsqu'il étudie une forme quelconque de séparation dans la Pensée (la passion, en particulier), il l'explique toujours en se référant au corps. Mais il n'y a là nulle inconséquence de sa part, nul recours inavoué à l'interaction cartésienne : il ne fait que tenir compte de l'intentionnalité de l'idée. La référence au corps ne viole aucunement le principe de l'autonomie de l'Attribut ; car la Pensée, par nature, est pensée de quelque chose, et, dans le seul cas dont nous puissions prendre connaissance, Pensée de l'*Etendue* ; aussi doit-elle avoir, en son propre sein, de quoi rendre compte des déterminations spécifiques de ce qu'elle pense. Puisque l'idée est représentative, puisqu'elle a, outre sa réalité formelle, une réalité objective, la considération de sa nature nous renvoie nécessairement à celle de son idéat.

Cette idée, ainsi détachée, ainsi transformée en « âme »

⁴³ *Eth.* II, prop. 9.

⁴⁴ Ce que la proposition 11 du livre II dit de l'âme humaine vaut pour toute idée de chose singulière existant en acte. Cf. le scolie de la proposition 13 : « *omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt.* »

d'une chose singulière existant en acte, quel va être son contenu ? Elle ne peut exprimer que ce qui se passe actuellement dans le mode fini dont elle affirme l'existence⁴⁵. Mais, dans le *corpus simplicissimum*, il ne se passe à peu près rien. Par nature, un tel corps n'a aucune différenciation interne ; il se réduit à la monotonie vide du mouvement rectiligne uniforme. Quant aux événements qui lui arrivent de l'extérieur et le font changer de direction, ils le détruisent presque aussitôt. Son âme ne pensera donc rien, ou quasiment rien. Nous aurons là une sorte de psychisme préconscient, aveugle et sourd, un peu analogue peut-être à la *mens momentanea* de Leibniz.

Tel est donc, dans la Pensée, le retentissement du drame ontologique qui affecte l'*Etendue*. L'Entendement infini, sans subir la moindre altération à son propre niveau, s'émiette par ailleurs en une infinité de *mentes simplicissimae* qui, inconscientes d'elles-mêmes et du monde, obstinément attachées à l'existence d'un objet qu'elles ignorent, se combattent les unes les autres, sans même se connaître, dans la nuit noire de l'instinct de conservation.



La séparation, pourtant, n'est pas complète. L'âme du *corpus simplicissimum* n'est pas autre chose que l'idée vraie par laquelle Dieu conçoit ce corps : elle est cette idée même, transformée en sujet par l'actualisation de son objet et obscurcie par l'isolement auquel la condamne le mode d'existence concurrentiel de cet objet. En s'efforçant d'affirmer l'existence actuelle de son idéat, l'âme, sans le savoir, s'efforce donc de le penser tel qu'il est en vérité : même au niveau le plus bas, même au niveau des individualités les plus frustes, la vie de l'Univers spirituel se caractérise par une immense aspiration à la lumière. Du même coup, en tendant vers la pensée claire, l'âme tend à regagner sa place dans l'Idée infinie de Dieu ; par delà et à travers la concurrence universelle, elle cherche à communiquer avec les autres âmes comme l'idée vraie qu'elle recèle communique de l'intérieur avec les autres idées vraies : même au niveau le plus bas, la vie de l'univers spirituel se caractérise par une immense aspiration à la communion.

⁴⁵ *Eth.* II, prop. 12 (cf. note précédente).

En ce qui concerne les *mentes simplicissimae*, cette double aspiration est évidemment vouée à l'échec. Mais que les corps s'organisent de façon à former ensemble des totalités complexes, que les âmes se différencient intérieurement, et peut-être aura-t-elle quelques chances de se réaliser dans certains cas privilégiés.

chapitre 3

l'unification externe : individualité complexe et univers organisé

La Pensée, parce qu'elle est pensée de l'Etendue, doit se séparer d'avec elle-même pour penser son objet dans ce qu'il a de spécifique. Mais le parallélisme joue dans les deux sens : l'Etendue, parce qu'elle est Etendue pour la Pensée, doit s'organiser intérieurement de façon à pouvoir être conçue par son sujet. Est intelligible toute structure unitaire susceptible de donner lieu à une définition distincte. Or, jusqu'à présent, nous n'avons envisagé que deux sortes de structures physiques : d'une part, les *corpora simplicissima*, dont la pauvreté confine au néant ; d'autre part, l'Univers total, dont la richesse est inépuisable. Mais, entre ces deux termes extrêmes, l'Entendement infini peut concevoir une infinité d'essences qui se hiérarchisent selon une infinité de degrés de perfection. Il faut donc que ces essences s'actualisent. Comment cela ? Spinoza n'en sait rien : l'ordre des causes et des effets lui échappe. Mais une chose est certaine *a priori* : les lois de la *Facies Totius Universi*, puisque elles découlent de la proportion optimum de Mouvement et de Repos qui permet à tout le possible de voir le jour, sont assez amples, par définition, pour produire tous les individus qui peuvent figurer à quelque degré que ce soit de l'échelle de l'être¹. Aussi les *corpora simplicissima*, par le seul jeu du déterminisme universel, doivent-ils s'unir pour donner naissance à des individus composés, qui doivent eux-mêmes s'unir pour donner naissance à des individus encore plus composés, etc., à l'infini. C'est là ce que l'on pourrait appeler le *contrat physique* : résultante néces-

¹ « ...ei [à Dieu] non defuit materia ad omnia, ex summo nimirum ad infimum perfectionis gradum, creanda ; vel magis proprie loquendo, ...ipsius naturae leges adeo amplae fuerunt, ut sufficerent ad omnia, quae ab aliquo infinito intellectu concipi possunt, producenda. » (Eth. I, Appendice ; G, t. II, p. 83 ; P, pp. 409-10.)

saire des rapports de force qui caractérisent l'« état de nature » de l'Univers, comme le contrat social est la résultante nécessaire des rapports de force qui caractérisent l'état de nature de l'Humanité. Reste à savoir en quoi consiste exactement l'individualité de chacune de ces totalités complexes, et comment penser leur gradation.

..

Tout individu se définit génétiquement par sa cause prochaine. Mais celle-ci comporte deux éléments, qui sont un peu analogues au « genre » et à la « différence » de la définition traditionnelle. Dans le cas de la définition du cercle, par exemple, il y a, d'une part, le segment de droite à partir duquel cette figure s'édifiera ; et il y a, d'autre part, la combinaison particulière de mouvement et de repos qui s'applique à ce segment de droite, et qu'exprime la formule : « Dont une extrémité est fixe et l'autre mobile. » La définition de l'individu physique comportera donc, elle aussi, deux éléments : l'un matériel, l'autre formel.

L'élément matériel d'un individu donné I, ce sont les corps $C_1, C_2, C_3, \dots, C_n$, dont cet individu est composé. Ces corps ne sont pas quelconques : il y en a un certain nombre², soit n , qui ne peut augmenter ni diminuer sans que I lui-même soit détruit ; chacun d'eux a une certaine nature³, qui ne peut changer sans que l'individu disparaisse. Le mot « nature », ici, ne désigne évidemment pas ce qu'il y a de commun à tous les corps sans exception (étendue, mouvement et repos), puisque les corps composants peuvent être de nature différente⁴. Mais il ne désigne pas non plus l'essence singulière du corps composant, puisque celui-ci peut être remplacé par un autre corps de même nature⁵. Sans doute se rapporte-t-il à quelque chose d'intermédiaire : au fait, par exemple, que C_1 accomplit un mouvement déterminé de type T_1 (translation, rotation, oscillation, ou toute autre forme de déplacement), C_2 un mouvement déterminé de type T_2 , etc. Peut-être C_1 , s'il est lui-même complexe, sera-t-il également sujet à d'autres mouvements T'_1, T''_1 , etc. ; mais ces autres mouve-

² Aliquot (Définition après la proposition 13). Cf. « totidem », dans le lemme 4 qui suit cette définition.

³ Cf. *ejusdem naturae*, dans ce même lemme 4.

⁴ Cf. postulat 1 après la proposition 13.

⁵ Cf. note 3.

ments n'interviennent pas dans la définition de I : si C_1 disparaît pour faire place à un autre corps qui accomplit T_1 sans accomplir T'_1 et T''_1 , l'individu sera conservé⁶. En ce sens, deux corps ont même nature lorsque leurs essences singulières, bien que différentes, se ressemblent assez pour leur permettre de jouer le même rôle et d'occuper la même place dans la même totalité I.

L'élément formel, lui, est la structure qui donne au composé son unité et son unicité : son unité, par opposition à un simple agrégat ; son unicité, par opposition aux autres individus qui pourraient se former à partir des mêmes éléments. Comme il n'y a dans l'Etendue que du mouvement et du repos, une telle structure ne peut consister qu'en une certaine relation qui s'instaure entre ces deux termes. Mais cette relation s'exprime elle-même de deux façons : en une formule simple F, et en une formule développée F'.

La formule simple F ne figure pas dans la définition de l'individualité telle que nous la donne le livre II de l'*Ethique* ; mais elle est évoquée implicitement dans le lemme 5 qui suit cette définition, ainsi que dans la proposition 39 du livre IV ; et, de toute façon, le *Court Traité* et la lettre 32 l'énoncent en clair. L'individu I se définit par une proportion déterminée de mouvement et de repos⁷ : « Par exemple, dit Spinoza, 1 à 3⁸. » Puisque

⁶ Lemme 4 après la proposition 13.

⁷ « *Proportie van beweginge en stilte*. » (C.T., II, préface, note, § 8 ; G, t. I, p. 52 ; P, p. 99.) « *Een zekere proportie van beweginge en stilte*. » (C.T., appendice, De l'âme humaine, § 14 ; G, t. I, p. 120 ; P, p. 150) ; « *eadem ratione motus ad quietem* » (Lettre 32 ; G, t. IV, p. 173 ; P, p. 1236) ; « *motus et quietis rationem* » (Eth. II, lemme 5 après la proposition 13) ; « *motus et quietis ratio* » (Eth. IV, prop. 39). Ces deux derniers textes, à vrai dire, sont équivoques : ils se réfèrent au rapport de mouvement et de repos que les corps composants ont entre eux (« *ad invicem* ») ; on pourrait donc penser qu'ils ne concernent pas le rapport entre mouvement et repos à l'échelle de l'individu. Ils feraient alors allusion à la formule F', et non pas à la formule F. Mais, si celle-là se déduit de celle-ci, les deux interprétations ne s'excluent nullement ; la formule F, de toute façon, ne prend en considération que l'état de mouvement et de repos des corps composants les uns par rapport aux autres. Comme ces deux textes sont la transcription exacte de l'expression hollandaise du *Court Traité*, rien ne prouve que la pensée de Spinoza se soit modifiée entre ce dernier ouvrage et l'*Ethique* : elle se serait simplement précisée, puisque l'on ne trouve encore, dans le *Court Traité*, aucune allusion à la formule F'.

⁸ C.T., II, Préface, note, § 12 (G, t. I, p. 52 ; P, p. 100).

deux termes seulement sont en présence, il ne peut s'agir que du rapport entre la quantité totale de mouvement et la quantité totale de repos dont cet individu est affecté, c'est-à-dire entre la somme des quantités de mouvement et la somme des quantités de repos de ses parties. Si m_1 est la masse (ou, pour employer le langage de Spinoza, la « grandeur ») de C_1 et v_1 la vitesse relative de son mouvement T_1 , si m_2 est la masse de C_2 et v_2 la vitesse relative de son mouvement T_2 , etc. (le système de référence étant lié à I, et non pas aux corps extérieurs par rapport auxquels I peut se déplacer), et si l'on admet que la quantité de repos est fonction de la masse⁹, cette formule F pourrait donc s'écrire, par exemple :

$$\frac{m_1 v_1 + m_2 v_2 + \dots + m_n v_n}{m_1 + m_2 + \dots + m_n} = K,$$

la constante K correspondant, soit à l'état du système à chaque instant, soit du moins à l'état *moyen* autour duquel s'effectuent ses variations et vers lequel il revient sans cesse. Tant que cette relation est vérifiée, l'individu subsiste, quelles que soient par ailleurs les variations qu'il puisse subir. L'une des parties peut perdre de son mouvement, pourvu que les autres en gagnent et que K soit conservé : lorsque nous courons, nos muscles s'échauffent pendant que notre cerveau s'engourdit ; lorsque nous sommes ivres, c'est l'inverse¹⁰. I peut transmettre du mouvement aux corps extérieurs, pourvu qu'il en reçoive d'un autre côté et que le rapport global se maintienne. La

⁹ La question, à vrai dire, est délicate, puisque Spinoza n'a jamais précisé ce qu'il entendait par une quantité de repos. Mais nous savons, d'une part, que la quantité de mouvement est égale à mv . Nous savons, d'autre part, que toute vitesse, en tant qu'elle est en même temps lenteur, implique une participation simultanée au mouvement et au repos : « Plus les corps se meuvent lentement, plus ils participent du repos. » (*Principia*, II, prop. 22, corollaire 1) ; plus ils se meuvent vite, plus ils participent du mouvement. Si l'on appelle r la quantité de repos

d'un corps, on aura donc, semble-t-il : $v = k \frac{mv}{r}$, d'où $r = k.m$.

A quantité de mouvement égale, les corps qui ont une masse plus grande et une vitesse plus petite participent plus du repos et moins du mouvement, car « ils offrent plus de résistance aux corps de plus grande vitesse qui les rencontrent et qui ont une force moindre qu'eux-mêmes, et ils sont aussi moins séparés de ceux qui leur sont immédiatement contigus » (*Ibid.*).

¹⁰ C.T., II, chapitre XIX, § 12 (G, t. I, pp. 92-3 ; P, pp. 130-1).

masse de I peut augmenter ou diminuer, pourvu que les mouvements de ses parties augmentent ou diminuent dans la proportion voulue¹¹. Mais, dès que la formule F cesse irréversiblement de valoir, c'est la mort¹². On pourrait se demander, il est vrai, si ce point de vue du *Court Traité* et de la Lettre 32 est encore celui de l'*Ethique* : ce dernier ouvrage, plus prudemment, ne parle plus d'un rapport *entre* mouvement et repos, mais d'un rapport *de* mouvement et *de* repos *entre* les parties de l'individu ; ce qui peut signifier bien des choses. Mais peu importe pour notre propos : qu'il nous suffise de savoir que les composants sont liés entre eux par *une* relation constante exprimable en termes de mouvement et de repos, quelle qu'elle puisse être.

Cette formule F est l'équivalent, au niveau de l'individu fini, de ce qu'est la proportion constante de Mouvement et de Repos au niveau de l'Individu total. Tout un système de lois en découle donc, comme les lois de la *Facies Totius Universi* découlent de la loi de conservation du rapport Mouvement-Repos à l'échelle de la Nature : autant de situations possibles à l'intérieur de I, autant de règles de communication du mouvement. Mais il n'y a plus, ici, une infinité de situations possibles : non seulement les parties sont en nombre fini, mais chacune d'elles doit accomplir tel mouvement particulier, dont la disparition entraînerait celle de l'individu lui-même. Compte tenu de cette limitation, par conséquent, un corps composant ne peut transmettre son mouvement à un autre corps composant que d'une seule façon ; sinon, ou bien l'un de ces corps perd sa « nature », ou bien F cesse d'être vérifiée : dans l'un et l'autre cas, I meurt. D'où la formule développée F', qu'évoque la seconde moitié de la définition de l'individualité, et qui exprime l'ensemble des rapports constants selon lesquels les parties de I se communiquent mutuellement leurs mouvements¹³. Cette formule pourrait indiquer, par exemple, que C_1 doit donner à C_2 une fraction k_{12} de son mouvement T_1 , à C_3 une fraction k_{13} de ce même mouvement, ... que C_2 doit donner à C_3 une fraction k_{23} de son mouvement T_2 , à C_4 une fraction k_{24} de ce même mouvement, ... que C_n doit donner à C_1 une fraction k_{n1}

¹¹ *Eth.* II, lemme 5 après la proposition 13.

¹² C.T., II, Préface, note § 14 (G, t. II, p. 52 ; P, p. 100).

¹³ *Eth.* II. Définition après la proposition 13.

de son mouvement T_n , etc.; k_{12} , k_{13} ... k_{n1} ... étant, bien entendu, des invariants. Certaines de ces constantes peuvent être nulles : s'il en est ainsi de k_{12} , C_2 sera en repos par rapport à C_1 (s'il lui est contigu). Elles peuvent même être toutes nulles ; les parties de I , alors, seront pressées les unes contre les autres sans pouvoir changer de place : cas particulier, auquel correspond la première moitié de la définition de l'individualité¹⁴. Tout dépend, ici, de la formule F et de la « nature » des corps composants : si nous connaissions l'une et l'autre, nous pourrions en déduire F' . Inversement, la connaissance de F' et de l'élément matériel nous permettrait de retrouver F .

Une telle définition nous autorise à considérer comme des individus toutes sortes de choses très différentes : un *corpus simplicissimum* (cas particulier où $n = 1$), un tourbillon cartésien, le système solaire, la Terre, un cyclone, une pierre, un organisme biologique, etc. Elle s'applique également à l'Univers total : F , à ce niveau, est le Mouvement-Repos et F' la *Facies Totius Universi*. Elle vaut aussi, entre autres, pour les sociétés politiques : F , dans ce cas, désigne la forme de la souveraineté (prédominance du repos sur le mouvement en Théocratie, prédominance du mouvement dans les Etats libéraux) et F' le système institutionnel qui en découle. Certes, jusqu'à nouvel ordre, nous sommes bien incapables de comprendre de cette façon quelque individu que ce soit. Mais du moins possédons-nous la règle qui doit nous permettre de définir génétiquement n'importe quel mode de l'Etendue. Et cette règle, rien ne nous empêche de la faire jouer à plusieurs niveaux d'abstraction. La définition de l'individualité en général correspond au niveau le plus élevé : elle nous apprend simplement qu'il y a un élément matériel, une formule F et une formule F' . En précisant un peu plus, nous obtenons l'allure générale des formules F et F' pour tel ou tel type de réalité : pour l'homme, ou pour l'Etat aristocratique, par exemple ; mais nous ne pouvons encore les déterminer quantitativement. En droit, pourtant, il doit être possible de préciser toujours davantage, jusqu'au moment où nous atteindrons l'essence de tel individu singulier : les formules F et F' de l'homme Spinoza, ou de l'Etat aristocratique hollandais. Alors, en ce qui concerne l'essence en question, la connaissance du troisième genre sera achevée.

¹⁴ *Ibid.*

En attendant, nous savons au moins une chose. Tout individu physique est un système de mouvements et de repos qui, abstraction faite des perturbations d'origine externe, fonctionne en cycle fermé : un système dont le fonctionnement a pour résultat la reproduction de ce même système. Lorsque tous les corps C_1 , C_2 , ... C_n se sont communiqué leurs mouvements selon les rapports k_{12} , ... k_{n1} , ils se trouvent finalement dans une situation qui les détermine à se re-communiquer leurs mouvements selon les mêmes rapports ; c'est pour cela, et pour cela seulement, qu'ils forment ensemble un individu véritable, et non pas un agrégat^{14 bis}. On voit ainsi comment la structure singulière I peut être conçue indépendamment des autres structures singulières, même si elle ne peut s'actualiser sans leur concours. Si le système de rapports qui la définit consistait en un enchaînement linéaire, de type $A, B, C, \dots$, nous ne réussirions à la comprendre qu'en la rattachant, de proche en proche, à la série infinie des causes ; mais il s'agit d'un enchaînement circulaire, de type $A, B, \dots A$. Il est bien vrai qu'un individu fini ne saurait *exister* sans que le milieu extérieur s'y prête : il faut que ce milieu agisse sur ses parties pour les disposer à se transmettre leurs mouvements selon les formules F et F' ¹⁵. Mais, du fait même qu'il constitue une totalité fermée sur soi, son *essence*, elle, n'implique aucune référence à l'environnement. Et l'on voit, du même coup, comment la doctrine du *conatus* s'applique aux modes de l'Etendue : le *conatus* n'est rien d'autre que l'essence actuelle de l'individu¹⁶, puisque cette essence est telle que, lorsqu'elle existe *hic et nunc*, elle produit des mouvements qui ont pour effet de la maintenir dans l'existence et l'y maintiendraient indéfiniment si aucune cause extérieure ne venait s'y opposer.

..

Mais il y a les causes extérieures. Un corps singulier I n'existe que dans la mesure où son environnement le sou-

^{14 bis} Cf. sur ce point S. Hampshire, *Spinoza*, ch. II, p. 77. Cf. aussi la formule d'Alain : « Le corps n'est rien de plus que l'ensemble des mouvements par lesquels il se conserve », *Spinoza*, p. 66.

¹⁵ D'où l'expression « *a reliquis ita coërcetur* » (*Eth.* II, Définition après la proposition 13).

¹⁶ *Eth.* III, prop. 7.

tient. Or cet environnement change sans cesse : de favorable, il devient défavorable ; après avoir permis au *conatus* de I de se déployer, il finit toujours par lui faire obstacle un jour ou l'autre. Cela signifie-t-il que le moindre changement dans l'organisation du milieu suffise à anéantir l'individu ? Non, bien entendu. Pourvu que la structure reste intacte, ses éléments peuvent fort bien être sujets à un certain nombre de variations. Celles-ci sont de quatre sortes. *Régénération*, en premier lieu : si I perd sa partie C_1 , par exemple, et si C_1 est aussitôt remplacé par un autre corps de même nature, capable d'accomplir exactement le même mouvement T_1 , I subsistera tel quel¹⁷. *Croissance et décroissance*, en second lieu : si les parties de I deviennent plus grandes ou plus petites, mais de façon à conserver le même rapport de mouvement et de repos qu'auparavant, I restera ce qu'il est¹⁸ ; sa masse totale augmentera ou diminuera, mais, comme sa quantité de mouvement augmentera ou diminuera dans la même proportion, sa formule F sera toujours vérifiée. *Variations internes*, en troisième lieu : les parties $C_1, C_2, \dots, C_n$ peuvent être déterminées à changer la direction¹⁹, ou même (à partir d'un certain degré de complexité) la vitesse²⁰, de leurs mouvements $T_1, T_2, \dots, T_n$; pourvu qu'elles puissent continuer leurs mouvements et se les communiquer selon la formule F', I conservera son essence. *Variations externes*, enfin : que I se déplace globalement ou qu'il reste en repos par rapport aux corps extérieurs, qu'il se déplace dans telle direction ou dans telle autre, il demeurera inchangé si ce qui se passe en lui reste conforme à sa formule F'²¹. L'individu, sans cesser d'être lui-même, peut donc passer par plusieurs états, c'est-à-dire être affecté de plusieurs façons²². Appelons donc *affections* ces multiples états d'une même essence²³.

A l'analyse, toutefois, cette notion d'affection se dédou-

¹⁷ *Eth.* II, lemme 4 après la proposition 13.

¹⁸ *Eth.* II, lemme 5 après la proposition 13.

¹⁹ *Eth.* II, lemme 6 après la proposition 13.

²⁰ *Eth.* II, lemme 7 après la proposition 13, scolie.

²¹ *Eth.* II, lemme 7 après la proposition 13.

²² *Ibid.*, scolie.

²³ « ... per affectionem humanae essentiae quaecumque ejusdem essentiae constitutionem intelligimus. » (*Eth.* III, Définitions des sentiments, définition 1, explication ; G, t. II, p. 190 ; P, p. 525.)

ble. Il y a, d'une part, les affections que l'individu reçoit du dehors : le milieu environnant, en agissant sur C_1 , peut le mettre dans des états P_1, P'_1, P''_1 ; en agissant sur C_2 , il peut le mettre dans des états P_2, P'_2, P''_2 , etc. Ces états ne s'expliquent pas par la seule nature de I, mais par la conjonction de cette nature et de celle de l'objet qui l'affecte²⁴. En ce sens, ils sont *passifs*²⁵.

Mais il y a, d'autre part, les affections par lesquelles l'individu réagit à ces diverses excitations. Lorsque C_1 est mis dans un état P_1 , il doit, par hypothèse, communiquer son mouvement T_1 à C_2 selon le rapport k_{12} ; ce qui a pour effet de mettre C_2 dans un état a_2 . Puis C_2 , en communiquant son mouvement à C_3 selon le rapport k_{23} , met C_3 dans un état a_3 , etc. Au cours de ce processus, ou à son terme, des échanges se produisent peut-être entre I et le monde extérieur : une certaine quantité de mouvement est perdue par I, compensant ainsi l'augmentation due à P_1 ; ou bien, au contraire, une certaine quantité de mouvement est acquise par I, compensant ainsi la perte due à P_1 ; de toute façon, ces échanges ont pour résultat global de conserver en I la proportion de mouvement et de repos que définit la formule F. Appelons A_1 cet enchaînement $a_2 - a_3 \dots a_n - a_1$, et M_1 la modification qu'il fait subir au milieu externe. De même, appelons A_2 l'enchaînement $b_3 - b_4 \dots b_n - b_2$ que déclenche C_2 lorsqu'il est mis dans l'état P_2 , et M_2 la modification qui en résulte pour les choses situées hors de I ; A'_1 l'enchaînement $a'_2 - a'_3 \dots a'_n - a'_1$ que déclenche C_1 lorsqu'il subit l'affection P'_1 , et M'_1 la transformation correspondante de l'environnement, etc. Chacune de ces réponses $A_1, A_2, \dots, A'_1, A'_2$, considérée en elle-même, abstraction faite de l'affection passive qui l'occasionne, se conçoit par la seule nature de I : connaissant l'essence de I, on peut en déduire que « si a_2 , alors a_3 , alors $a_4, \dots$ », donc que I est capable d'exécuter l'ensemble de mouvements A_1 , etc.²⁶. Et tout ce qui, dans les transformations $M_1, M_2, \dots, M'_1, M'_2, \dots$ vient de $A_1, A_2, \dots, A'_1, A'_2, \dots$, tout cela s'explique également par la seule nature de I : connaissant l'essence de I, on peut en déduire

²⁴ *Eth.* II, axiome 1 qui suit le lemme 3 après la proposition 13.

²⁵ *Eth.* III, définition 2.

²⁶ Cf. l'action de frapper : « Verberandi actio, quatenus physice consideratur, et ad hoc tantum attendimus, quod homo brachium tollit, manum claudit, totumque brachium vi deorsum movet, virtus est, quae ex Corporis humani fabricâ concipitur. » *Eth.* IV, prop. 59, scolie.

que cet individu est capable d'affecter les objets extérieurs de telle ou telle façon déterminée. Ces réponses sont donc des *actions*, au sens spinoziste du terme²⁷ : I est cause entière, ou adéquate, de leur mécanisme interne. Modalités du *conatus* de I, elles sont un peu à F et à F' ce que les corps finis sont au Mouvement-Repos et à la *Facies Totius Universi*.

L'individu, dans ces conditions, ne supportera une variation passive que s'il est à même de lui riposter par une action compensatrice. Si I est apte à l'action A₁ qui corrige la perturbation P₁, celle-ci ne le détruira pas ; mais P₁ sera mortelle si le processus qu'elle déclenche a pour résultat d'instaurer entre C₁, C₂, ... C_n, un rapport de mouvement et de repos qui ne vérifie plus la formule F. Plus nombreuses sont les actions que I peut exécuter, par conséquent, plus nombreuses sont les modifications qu'il peut subir : puissance d'agir et puissance de pâtir vont de pair²⁸. Or cette capacité d'adaptation mesure très exactement les chances de survie de l'individu : plus celui-ci a de circuits auto-régulateurs, moins les variations de l'environnement le mettent en danger, plus il a de force pour persévérer dans son être. Nous pouvons donc poser la double égalité suivante : efficacité du *conatus* = « puissance d'agir »²⁹ = « aptitude à affecter les corps extérieurs et à être affecté par eux de plusieurs façons »³⁰, ou « aptitude à être disposé de plusieurs façons »³¹, ou « aptitude à beaucoup de choses »³².

Mais il y a adaptation et adaptation. Car, si les actions de I, prises en elle-mêmes, se comprennent par sa seule

²⁷ Cf. *Eth.* III, définition 2.

²⁸ Cf. *Eth.* II, prop. 13, scolie : « Quo Corpus aliquod reliquis aptius est ad plura simul agendum vel patiendum. »

²⁹ « ...potentia, sive conatus » (*Eth.* III, prop. 7, démonstration) ; « ...potentia seu conatus in suo esse perseverandi » (*Eth.* III prop. 57, démonstration) ; « agendi potentiam... hoc est (per Prop. 7 hujus), conatum... » (*Eth.* III, prop. 37, démonstration).

³⁰ « Id, quod Corpus humanum ita disponit, ut pluribus modis possit affici, vel quod idem aptum reddit ad corpora externa pluribus modis afficiendum, homini est utile. »

(*Eth.* IV, prop. 38.) D'où Spinoza conclut que la joie est bonne, puisque, par elle, l'« agendi potentia » du corps est augmentée ou favorisée (*Eth.* IV, prop. 41, démonstration). La puissance d'agir est donc bien identique à cette double aptitude dont parle la proposition 38. De même, dans la démonstration de la proposition 59 du livre IV, Spinoza déclare que la joie excessive est mauvaise « quatenus impedit quo minus homo

nature, il n'en va pas toujours ainsi de leur déclenchement *hic et nunc*. Sachant ce qu'est I, nous savons, par exemple, qu'il *peut* accomplir A₃. Mais *quand* l'accomplit-il effectivement ? *Par quoi* est-il déterminé à l'exécuter à tel moment plutôt qu'à tel autre ? Deux cas, ici, peuvent se présenter.

Le plus souvent, I est déterminé à accomplir A₃ par une affection passive : P₃, par exemple. Son *comportement*, alors, c'est-à-dire l'ensemble formé par l'excitation et la réponse, est un comportement passif : puisque I n'est pas la cause entière de P₃, il n'est pas non plus la cause entière de ce qu'il fait sous l'influence de cette dernière³³ ; la conduite P₃A₃ s'explique, non par les seules lois que définit la formule F', mais par la conjonction de ces lois et d'un déterminisme extérieur. Allons plus loin : si, à l'instant suivant, I subit une nouvelle affection passive P'₁, il lui répondra par l'action A'₁ ; et, comme P'₁ n'est pas la suite nécessaire de P₃, A'₁ ne sera pas non plus la suite nécessaire de A₃. Peut-être, alors, la transformation M'₁ annulera-t-elle la transformation M₃ ; en tout cas, elles ne se prolongeront pas l'une l'autre : loin de former ensemble une même œuvre, elles se juxtaposeront comme deux ébauches sans lendemain. Ainsi l'individu se pliera-t-il aux exigences de son milieu : il s'adaptera, mais de façon désordonnée et chaotique, selon le hasard des rencontres ; il survivra, mais au jour le jour.

En droit, pourtant, une autre forme d'auto-régulation est possible. Toute action, en effet, est en même temps une affection (ou un ensemble d'affections) et doit, par conséquent, déclencher une autre action. L'action A₁, du seul fait que I l'exécute, met I dans un état où il ne se

ad agendum sit aptus » ; et cette démonstration renvoie à la proposition 43 du même livre, dont la démonstration emploie l'expression « quo minus corpus aptum sit, ut plurimis... modis afficiatur ».

³¹ « ...quo... Corpus pluribus modis disponi potest. »

(*Eth.* II, prop. 14.) La démonstration de la proposition 11 du livre III identifie cette aptitude à la puissance d'agir.

³² « ...ad plurima aptum » (*Eth.* V, prop. 39). La démonstration de cette proposition emploie « ad plurima agenda aptum » et renvoie à la proposition 38 du livre IV (cf. *supra*, note 30).

³³ Cf., par exemple, la démonstration de la proposition 23 du livre IV : « Quatenus homo ad agendum determinatur ex eo, quod inadaequatas habet ideas, eatenus patitur, hoc est, aliquid agit, quod per solam ejus essentiam non potest percipi. »

Il s'agit bien d'une action, mais le déclenchement ici et maintenant de cette action est une passion.

trouvait pas auparavant ; elle peut aussi le modifier indirectement, en produisant dans le monde extérieur la transformation M_1 qui, à son tour, retentit sur I ; dans l'un et l'autre cas, cette variation détermine I à accomplir, par exemple, l'action A_2 . Puis celle-ci, directement ou par l'intermédiaire de la modification M_2 qu'elle apporte à l'environnement, détermine I à accomplir l'action A_3 , etc. Si rien ne venait entraver le processus, toute passivité disparaîtrait ; le comportement de l'individu, tout au long de son existence, s'expliquerait par les seules lois de sa nature : connaissant la formule F' , on en déduirait que I doit enchaîner ses actions dans un ordre rigoureux, qui serait à F' ce que la série infinie des causes et des effets est à la *Facies Totius Universi*. Soit, par exemple :

$$A_1 \rightarrow [M_1] \rightarrow A_2 \rightarrow [M_2] \rightarrow \dots \\ A_n \rightarrow [M_n] \rightarrow A'_1 \rightarrow [M'_1] \rightarrow A'_2 \rightarrow \dots$$

De cette façon, nous obtiendrions ce que l'on pourrait appeler l'équation corporelle de l'individu : elle nous indiquerait, de proche en proche, l'état de mouvement et de repos de chacune des parties de I en fonction de l'état de mouvement et de repos des parties immédiatement contiguës ; ce qui nous permettrait de prévoir l'évolution du système au cours du temps. Si cette équation se trouvait toujours vérifiée, le genre d'adaptation ainsi réalisé serait évidemment bien supérieur. Chaque action, suite logique de la précédente, préparerait logiquement les suivantes, si lointaines que puissent être celles-ci ; l'activité de I , qui ne dépendrait en rien des avatars de l'environnement, serait systématique et cohérente : sans déviations ni perturbations, sans « essais » ni « erreurs », elle apparaîtrait comme la réalisation méthodique d'un seul et même projet fondamental. Et les transformations $M_1, M_2, \dots, M'_1, M'_2, \dots$ traduiraient hors de I cette ordonnance : au lieu de s'annuler les unes les autres ou de se juxtaposer les unes aux autres, elles s'enchaîneraient si bien qu'elles se commanderaient mutuellement ; M_2 , rendue possible par M_1 , créerait les conditions de M_3 , etc., et le monde extérieur, peu à peu, s'organiserait selon les exigences de I . L'individu, alors, fonctionnerait à plein rendement, produisant le maximum d'effets avec le minimum de dépenses. Il fonctionnerait, si l'on veut, à son *niveau d'actualisation optimum*.

En réalité, bien entendu, il en est très rarement ainsi. A peine A_1 s'ébauche-t-elle qu'une cause extérieure x vient aussitôt l'infléchir ; I , alors, ne se trouve plus dans

l'état A_1 , mais, par exemple, dans l'état P_3 : affection passive, qui s'explique par la conjonction de A_1 et de x . D'où, au lieu de l'action A_2 , l'action A_3 . Puis, celle-ci, à son tour, est infléchie par une cause extérieure y , qui la transforme en une affection passive P'_1 ; d'où, au lieu de l'action A_4 , l'action A'_1 , etc. Ce qui nous donne un enchaînement irrégulier du type suivant :

$$\begin{array}{l} A_1 \left. \begin{array}{l} \rightarrow x \\ \rightarrow y \end{array} \right\} \rightarrow P_3 \rightarrow A_3 \left. \begin{array}{l} \rightarrow P'_1 \rightarrow A'_1 \\ \rightarrow z \end{array} \right\} \rightarrow \dots \end{array}$$

Un individu fini n'est donc jamais entièrement conforme à son équation corporelle : il ne la vérifie qu'en certains points nodaux, ceux-là mêmes où ses parties se communiquent mutuellement leurs mouvements (les points où C_1 agit sur C_2 , où C_2 agit sur C_3 , etc.) ; pour le reste, il s'en écarte plus ou moins. Mais il y a, pour chaque essence singulière, un niveau d'actualisation optimum : celui qui serait le sien si toutes les modalités de son déploiement dans la durée s'expliquaient par sa seule formule F' . Dans le cas du *corpus simplicissimum*, nous savons en quoi consiste cette voie royale : c'est le mouvement rectiligne, parce qu'il est le plus simple possible³⁴. Dans le cas des corps composés, nous ignorons ce qu'elle peut être ; mais rien ne nous empêche, en droit, de la découvrir : il suffirait de connaître F' , et d'en déduire ce que doit faire I pour que tout se passe, en lui, de la façon logiquement la plus simple. Or ce niveau optimum est celui auquel, toutes choses égales d'ailleurs, l'individu *tend* à fonctionner : s'il n'y réussit pas, c'est dans la seule mesure où les causes extérieures l'en empêchent, où son *conatus* est déformé et mutilé par l'environnement. Plus I s'en rapproche, plus le déclenchement de ses actions se déduit de sa structure interne, moins les autres corps contribuent à déterminer son comportement effectif³⁵, mieux il actualise et réactualise son essence ; plus il s'en rapproche, plus il agit, moins il pâtit ; plus il s'en rapproche, par conséquent, plus il a de force pour persévérer dans son être. Aussi pouvons-nous poser la double égalité suivante : efficacité du *conatus* =

³⁴ *Principia*, II, prop. 15, scolie (G, t. I, p. 203 ; P, p. 271).

³⁵ « ...quo unius corporis actiones magis ab ipso solo pendent, et quo minus alia corpora cum eodem in agendo concurrunt... » (*Eth.* II, prop. 13, scolie.)

puissance d'agir = aptitude de l'individu à faire ce qui découle des seules lois de sa nature³⁶.

La puissance d'agir d'un individu, au premier abord, semble donc être fonction de deux facteurs : d'une part, le plus ou moins grand nombre de variations que cet individu peut supporter ; d'autre part, la plus ou moins grande autonomie de sa conduite. Mais s'agit-il vraiment de deux variables indépendantes ? Peut-on concevoir un individu qui, tout en étant apte à très peu de choses, soit en même temps capable d'agir selon ses seules lois ? Non, sans aucun doute. Supposons, en effet, que I ne puisse subir qu'une seule affection passive à la fois ; dans ce cas, l'ordre de ses actions sera rigide déterminé par les hasards de la conjoncture : à l'action A_1 succédera la conduite P_3A_1 , puis la conduite P_1A_1 ,... et rien ne viendra briser cet enchaînement. Tel est le sort du *corpus simplicissimum* qui, malgré son aveugle obstination, n'arrivera jamais à se déplacer en ligne droite. Mais, si I peut subir un grand nombre de modifications *simultanées*³⁷, les choses se passeront tout autrement. Dans la partie C_2 , par exemple, le segment a_2 de l'action A_1 sera transformé en une affection passive P_2 par la cause extérieure x_2 ; au même moment, dans la partie C_3 , le segment a_3 de cette même action A_1 sera transformé en une affection passive P_3 par la cause extérieure x_3 , etc. Or, si ces affections passives sont très nombreuses, peut-être se neutraliseront-elles mutuellement : il n'est pas fatal qu'elles soient toutes orientées dans le même sens. Alors émergera leur dénominateur commun : l'action A_1 elle-même, qui, à travers ces multiples déviations contradictoires, s'accomplira jusqu'au bout et déclenchera, malgré tout, l'action A_2 . Puis celle-ci, à son tour, selon le même mécanisme compensatoire, réussira à déclencher l'action A_3 , etc. Finalement, la voie royale sera suivie. Les deux facteurs sont donc liés : plus un individu est apte à être modifié de plusieurs façons à la fois, plus il est apte à faire ce qui se déduit des seules

³⁶ « ...ea agere, quae ex necessitate nostrae naturae, in se sola consideratae, sequuntur. »
(*Eth.* IV, prop. 59, démonstration.)

Et Spinoza déclare, aussitôt après, que la tristesse diminue hanc agendi potentiam (*Ibid.*). Cf. aussi la proposition 20 du livre IV et sa démonstration.

³⁷ D'où le mot *simul* dans l'expression que nous citons dans la note 28.

lois de sa nature³⁸ ; variabilité et indépendance vont de pair. Il reste vrai que, pour les modes finis, la puissance d'agir augmente avec la puissance de pâtir ; mais il est vrai aussi que, plus s'accroît cette double puissance, plus l'agir tend à l'emporter sur le pâtir.

Mais pourquoi certains êtres ont-ils une plus grande marge de variabilité que certains autres ? Cela vient, pour une bonne part tout au moins, de leur degré de composition. Si I est composé de trois corps simples, il ne pourra être affecté que de trois façons à la fois ; si chacune de ses trois parties est elle-même composée de trois corps simples, il pourra être affecté de neuf façons à la fois, etc. Comment se présente donc cet emboîtement des individus ?

..

Le *corpus simplicissimum*, en un sens, vérifie déjà la définition de l'individualité. Le nombre de ses parties est égal à 1. La « nature » de cet élément unique coïncide

avec la formule F, qui exprime simplement le rapport $\frac{mv}{m}$,

c'est-à-dire la vitesse du corpuscule. La formule F', elle, se confond avec le principe d'inertie appliqué au cas particulier de ce corpuscule. Quant aux variations possibles, elles sont évidemment fort peu nombreuses : croissance ou décroissance, puisque la masse n'intervient pas dans la définition du corps simple ; quelques variations externes, puisque le corps simple peut changer de direction s'il garde la même vitesse ; mais la marge est très étroite, car les cas de changement de direction sans accélération ni ralentissement sont, malgré tout, exceptionnels. Par contre, l'absence de parties multiples ne permet ni régénération ni variations internes.

Dans le corps complexe de degré 1, composé de *corpora simplicissima*, la « nature » des éléments se définit par leur vitesse relative : c'est en cela, et en cela seulement, qu'ils se distinguent les uns des autres. La formule F peut exprimer n'importe quelle proportion concevable de mou-

³⁸ La corrélation est manifeste dans la démonstration de la proposition 59 du livre IV. Après avoir dit que la tristesse est mauvaise en tant qu'elle diminue cette puissance d'agir qui consiste à pouvoir faire ce qui se déduit des seules lois de notre nature (cf. note 36), Spinoza renvoie à la proposition 41, dont la démonstration renvoie elle-même à la double aptitude que définit la proposition 38 (cf. *supra*, note 30).

vement et de repos ; ce qui nous donne une infinité d'individus, que nous pouvons répartir grossièrement en trois classes : corps *durs* si le repos l'emporte de beaucoup sur le mouvement, corps *fluides* si le mouvement l'emporte de beaucoup sur le repos, corps *mous* entre les deux³⁹. La marge de variabilité, tout en étant plus grande que celle du *corpus simplicissimum*, reste encore assez étroite. L'individu de degré 1 peut toujours croître ou décroître⁴⁰. Il peut, en outre, perdre l'une de ses parties, si celle-ci se trouve remplacée par une autre de même nature⁴¹, c'est-à-dire de même vitesse; mais, en toute rigueur, ce ne sera pas vraiment une *autre* partie, puisque la vitesse du corps simple se confond avec son essence individuelle : ce sera la même, en quelque sorte ressuscitée. Quelques variations internes deviennent possibles, qui sont les variations externes des éléments : les corps composants peuvent changer la direction de leurs mouvements si cela n'invalide pas la formule F' ⁴²; mais non pas encore leur vitesse, car ils perdraient alors leur « nature ». Enfin, un plus grand nombre de variations externes sont acceptables : en se déplaçant globalement par rapport au monde extérieur, l'individu peut changer, non seulement de direction, mais aussi de vitesse⁴³, puisque celle-ci n'appartient plus à son essence; accélération et ralentissement, toutefois, dans la mesure où ils risquent de modifier les vitesses relatives des parties, ne doivent pas dépasser certaines limites.

Dans le corps complexe de degré 2, composé de corps complexes de degré 1, la « nature » des éléments ne se confond plus avec leur essence individuelle : que telle partie devienne un peu plus dure ou un peu plus fluide, cela n'affecte pas nécessairement le type de mouvement qu'elle accomplit. La formule F , à nouveau, peut exprimer n'importe quelle proportion de mouvement et de repos ; ce qui, à nouveau, nous donne une infinité d'individus. Quant à la marge de variabilité, elle doit évidemment s'élargir. Un corps composant peut être remplacé par un autre, dont la proportion interne de mouvement et de

³⁹ *Eth.* II, axiome 3 après la proposition 13.

⁴⁰ *Eth.* II, lemme 5 après la proposition 13.

⁴¹ *Eth.* II, lemme 4 après la proposition 13.

⁴² *Eth.* II, lemme 6 après la proposition 13.

⁴³ *Eth.* II, lemme 7 après la proposition 13.

repos est différente, pourvu que cette différence laisse intacte la formule F . L'individu supporte également un plus grand nombre de variations internes : ses parties, puisque elles sont elles-mêmes de degré 1, peuvent changer, non seulement de direction, mais aussi de vitesse⁴⁴; il suffit que la formule F' reste valable. Par là-même, un plus grand nombre de variations externes sont possibles : peu importe, cette fois, si elles modifient la vitesse relative des éléments; il faut seulement que F' demeure.

Cette récurrence nous donne donc le moyen de concevoir une infinité de degrés de complexité. D'une façon générale, un corps de degré n est composé d'un certain nombre de corps de degré $n - 1$, dont la « nature », qui ne s'identifie pas obligatoirement à leur essence, se définit par leur aptitude à exercer telle fonction déterminée au sein du tout. Tant que n reste fini, il y a toujours une infinité de formules F possibles : nous retrouvons, à chaque niveau, toutes les proportions concevables de mouvement et de repos ; seules changent, d'un niveau à l'autre, les formules F' , qui deviennent de plus en plus riches à mesure que l'on s'élève dans l'échelle des êtres. Enfin, le nombre de variations externes qu'un individu fini peut supporter est à la fois supérieur et proportionnel au nombre de variations internes qu'il peut subir, et celui-ci dépend du nombre de variations externes dont peuvent s'accommoder ses composants : si, par exemple, un individu de degré $n-1$ est apte à p variations internes et à kp variations externes (k étant plus grand que 1), l'individu de degré n sera apte à kp variations internes et à k^2p variations externes, celui de degré $n+1$ à k^2p variations internes et à k^3p variations externes, etc., à l'infini.

A la limite, l'Univers total apparaît ainsi comme l'Individu suprême, celui dont le degré de complexité est infini⁴⁵. Il n'est évidemment pas composé de corps complexes de degré $\infty-1$, ce qui n'aurait aucun sens : par rapport à l'infini, tous les degrés finis sont équivalents. Ses parties, ce sont donc *tous les corps*⁴⁶ sans exception, quel que soit leur degré de composition; et leur nature est simplement d'être *des corps*, c'est-à-dire des combinaisons de mouvement et de repos dans l'Étendue. Sa formule F , alors, exprime la proportion de Mouvement et de Repos qui

⁴⁴ *Eth.* II, scolie du lemme 7 après la proposition 13.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*

demeure éternellement constante à l'échelle de la Nature⁴⁷. Sa formule F' correspond au système éternel des lois de communication du mouvement qui se déduisent de cette proportion, compte tenu de toutes les situations possibles; et, comme il y a une infinité de situations possibles, il y a aussi une infinité de lois : la richesse de l'immuable *Facies Totius Universi*⁴⁸ est infinie. Cet Individu total, n'ayant pas de contexte, ne croît ni ne décroît, ne se régénère pas, et ne peut subir aucune variation externe; par contre, il est sujet à une infinité de variations internes⁴⁹ : l'exposant de k , ici, est infini. Et toutes ces variations, bien entendu, se déduisent de sa seule nature, puisque rien n'agit sur lui du dehors : il est uniquement actif, sans aucune trace de passivité; son « équation corporelle » est vérifiée à chaque instant et en tous points⁵⁰.

Cet emboîtement des individus à l'infini nous permet d'unifier sous un même concept tout ce que l'on entend habituellement par « loi » : lois de la Nature physique, lois biologiques qui caractérisent tel ou tel organisme différencié, lois juridiques qui régissent cette forme particulière d'individualité qu'est la société politique, lois « morales » propres à l'individu humain et à la communauté humaine dans son ensemble, etc. Une loi, au premier abord, se présente comme un universel abstrait : comme une manière d'agir commune à tous les individus, ou à plusieurs individus de même espèce⁵¹; la simple Raison en reste là. Mais ce point de vue, bien que légitime, n'en demeure pas moins superficiel : pour la connaissance du troisième genre, il n'y a de loi qu'individuelle. Certes,

⁴⁷ « ...servatâ semper in omnibus [corporibus] simul, hoc est, in toto universo eâdem ratione motûs ad quietem. »

(Lettre 32 ; G, t. IV, pp. 172-3 ; P, p. 1236.)

⁴⁸ Cf. lettre 64 (G, t. IV, p. 278 ; P, p. 1319).

⁴⁹ Ibid., et *Eth.* II, scolie du lemme 7 après la proposition 13. Cf. aussi la lettre 32 :

« Et quoniam natura universi non est, ut natura sanguinis, limitata ; sed absolute infinita, ideo ab hac infinitae potentiae natura ejus partes infinitis modis moderantur, et infinitas variationes pati coguntur. »

(G, t. IV, p. 173 ; P, p. 1236.)

⁵⁰ D'où l'expression « ab hac infinitae potentiae natura » dans le texte que cite la note précédente.

⁵¹ « Legis nomen absolute sumptum significat id, secundum quod unumquodque individuum, vel omnia vel aliquot ejusdem speciei una, eademque certa ac determinata ratione agunt. »

(T.T-P, ch. IV ; G, t. III, p. 57 ; P, p. 722.)

il est bien vrai que, dans l'individu I, les parties C_1 , C_2 , ... C_n , ont des propriétés communes : pour qu'elles puissent former ensemble un même tout, pour que leurs *conatus* puissent se conjuguer dans la production d'un même résultat, il faut que leurs natures respectives s'accordent logiquement les unes aux autres⁵². Il est bien vrai, également que, chaque fois qu'une partie de nature C_1 communique son mouvement à une partie de nature C_2 , elle le lui communique selon le rapport k_{12} ; et que, par conséquent, chaque fois que C_1 se trouve dans l'état a_1 , il doit mettre C_2 dans l'état a_2 , etc. Un ver intelligent qui vivrait dans le sang humain ne dépasserait pas cette vision des choses : observant la façon dont les particules se transmettent leurs mouvements, il en dégagerait tant bien que mal quelques relations constantes⁵³. Mais ce qu'il ne saurait pas, c'est que ces relations constantes découlent elles-mêmes de la nature globale du tout⁵⁴. En réalité, chaque individu a sa loi fondamentale : sa formule F, qui, jointe à son élément matériel, définit son essence singulière; et c'est de cette définition que se déduisent les lois particulières⁵⁵ (caractérisées par les constantes k_{12} , k_{13} , etc.) qui, secondairement et pour qui n'en possède pas la clef, peuvent apparaître comme des universaux. Les rapports stables ne sont que les conséquences de l'appartenance de leurs supports à une seule et même structure : ce qui est

⁵² Cf. l'exemple du sang et de ses parties :

« Cum motus particularum lymphae, chyli, etc., invicem pro ratione magnitudinis, et figurae ita se accommodant, ut plane inter se consentiant, unumque fluidum simul omnes constituent, eatenus tantum chylus, lymphae, etc., ut partes sanguinis considerantur. »

(Lettre 32 ; G, t. IV, p. 171 ; P, p. 1235.)

⁵³ « Fingamus jam, si placet vermiculum in sanguine vivere qui visu ad discernendas particulas sanguinis, lymphae, etc., valeret, et ratione ad observandum, quomodo unaquaeque particula ex alterius occurso, vel resiliit, vel partem sui motus communicat, etc. » (Ibid.)

⁵⁴ « ...nec scire posset, quomodo partes omnes ab universali natura sanguinis moderantur, et invicem, prout universalis natura sanguinis exigit, se accommodare coguntur, ut certa ratione inter se consentiant. » (Ibid.)

⁵⁵ « Lex, quae a necessitate naturae dependet, illa est, quae ex ipsa rei natura sive definitione necessario sequitur. »

(T.T-P, ch. IV ; G, t. III, p. 57 ; P, p. 722.) Spinoza, aussitôt après, semble dire que les lois juridiques, qui dépendent de la volonté humaine, constituent un cas à part. Mais il précise un peu plus loin qu'il n'en est rien, puisque la volonté humaine, en définitive, est elle-même une forme particulière de nécessité

universel abstrait au niveau des parties est universel concret au niveau du tout. Les « lois de la Nature », celles qui régissent tous les corps sans exception, ne font elles-mêmes que manifester l'essence singulière de l'Individu total.

Mais la réciproque est aussi vraie. Si l'appartenance de plusieurs individus de degré n à un même individu de degré $n + 1$ leur confère des propriétés communes, inversement, lorsque plusieurs individus de degré n ont des propriétés communes (non seulement celles qui caractérisent tous les modes de l'Étendue, mais d'autres encore, plus particulières), ils *peuvent* s'unir en un même individu de degré $n + 1$: ils forment ensemble une totalité concrète, soit déjà réelle, soit du moins virtuelle. Or toutes les virtualités ne finissent-elles pas par se réaliser ? Du seul fait, par exemple, qu'il y a similitude de nature entre les hommes, la communauté humaine ne *tend-elle* pas à exister ? Et, par conséquent, ne *doit-elle* pas nécessairement exister un jour ou l'autre ?

Quoi qu'il en soit, une loi générale n'est valable qu'à l'intérieur de la totalité singulière qu'elle exprime, et dans la seule mesure où cette totalité domine effectivement ses éléments. Si I est détruit, les lois exprimées par la formule F cessent aussitôt de s'appliquer. Même si I n'est pas détruit, elles ne commandent jamais *entièrement* ce qui se passe en lui : elles entrent en concurrence avec un autre déterminisme, qui agit sur I de l'extérieur, et qui, en infléchissant leur cours, fait souvent obstacle à leur actualisation *hic et nunc* ; aussi ne permettent-elles pas, à elles seules, de prédire à coup sûr le comportement de I ⁵⁶. Seules sont inviolables les lois de la Nature totale,

naturelle (*Ibid.* ; G, t. III, p. 58, lignes 6-8 ; P, pp. 722-3). En réalité, les lois juridiques sont des conséquences nécessaires, soit (dans les États bien agencés) de la seule nature de la société politique qu'elles régissent, soit (dans les États mal faits) de cette nature et de certaines causes extérieures. Si l'on remplaçait *partes* par *cives* (ou *subditi*) et *sanguinis* par *civitatibus*, la phrase citée dans la note 54 s'appliquerait parfaitement à leur cas.

⁵⁶ C'est ce qui se passe dans le cas du sang :

« *Verum quia plurimae aliae causae dantur, quae leges naturae sanguinis certo modo moderantur, et vicissim illae a sanguine, hinc fit, ut alii motus, aliaeque variationes in sanguine oriantur, quae consequuntur non a sola ratione motus ejus partium ad invicem, sed a ratione motus, sanguinis, et causarum externarum simul ad invicem.* »

(Lettre 32 ; G, t. IV, p. 172 ; P, p. 1236.)

dont rien, par définition, ne peut perturber le fonctionnement. Celles des modes finis (des êtres vivants, de l'homme, de la société, etc.), prises en elles-mêmes, ne sont jamais que des régularités tendanciennes. Et les chances qu'elles ont de s'imposer sont fonction du degré de complexité de la structure dont elles se déduisent : toutes choses égales d'ailleurs, plus ce degré est élevé, plus la marge de variabilité est grande, plus les individus parviennent à se conformer à leur équation corporelle. Du *corpus simplicissimum*, qui ne réussit jamais à suivre sa propre loi, à l'Individu infini qui y réussit toujours, la gradation est continue.

..

Nous comprenons, à présent, ce que signifie l'expression *quantum in se est*⁵⁷. Toutes choses n'ont pas la même force pour persévérer dans leur être. Les individus se hiérarchisent selon leur puissance d'agir ; ou, ce qui revient au même, selon leur degré de perfection : ces deux notions s'équivalent, puisque perfection est synonyme de réalité, et réalité d'activité⁵⁸.

La puissance d'agir naturelle d'un individu, ce point est maintenant clair, dépend en tout premier lieu de son *degré de composition*.

Mais elle dépend aussi, en second lieu, de son *degré d'intégration*. Car, si un individu peut être sujet à beaucoup de variations, encore faut-il que ces variations se passent vraiment *en lui*, qu'elles lui arrivent vraiment *à lui*. Or il n'en est pas toujours ainsi. La formule F , nous l'avons vu, ne concerne pas nécessairement *tous* les mouvements des corps composants. Si la partie C_1 de I a plusieurs mouvements $T_1, T'_1, T''_1, \dots$, si la partie C_2 a plusieurs mouvements $T_2, T'_2, T''_2, \dots$, F peut fort bien se rapporter aux seuls mouvements T . Mais elle peut aussi se rapporter à la fois aux mouvements T et T' : I alors, est plus intégré. Si elle se rapporte à la fois aux mouvements T, T' et T'' , I est encore plus intégré, etc. Or, dans le premier cas, les changements de direction ou de vitesse des mouvements T' et T'' ne sont pas des affections de I : ils intéressent les éléments, mais non pas le tout⁵⁹. Quand bien même celui-ci serait extrêmement complexe, si la plupart des événements qui se déroulent dans ses parties

⁵⁷ *Eth.* III, prop. 6.

⁵⁸ Cf. *Eth.* V, prop. 40 et démonstration.

⁵⁹ Cf. *Eth.* II, prop. 24, démonstration.

ne constituent pas des modifications de son essence, il ne pourra peut-être pas, *en tant que tout*, être disposé de beaucoup de façons. Dans le deuxième cas, au contraire, il le pourra bien davantage, et plus encore dans le troisième cas. Toutes choses égales d'ailleurs, par conséquent, I sera d'autant plus parfait que son intégration sera plus poussée : pour un même degré de complexité, plus nombreux seront les mouvements concernés par F, plus riche sera le contenu de F', plus I sera apte à beaucoup d'actions.

Il y a ainsi des individus très intégrés et peu complexes. Par exemple, une pierre : à peu près tout ce qui se passe en elle concerne sa structure, mais il ne s'y passe à peu près rien; son essence est donc très pauvre. Inversement, il y a des individus très complexes et peu intégrés. Par exemple, une société politique : il s'y passe beaucoup de choses, ses possibilités de variation interne lui assurent de très grandes chances de survie; mais la plupart de ces variations (vie privée, amitiés et antipathies personnelles, etc. : toutes choses indifférentes aux yeux de la loi) ne concernent en aucune façon sa structure; et c'est pourquoi son essence est beaucoup moins parfaite que celle de l'homme, bien qu'elle ait un degré de composition de plus. Par contre, il y a des individus à la fois très intégrés et très complexes : les hommes, en particulier, dont l'essence, pour cette raison, est extrêmement riche. Enfin, l'Individu total est à la fois totalement intégré (rien de ce qui se passe dans l'Univers n'échappe aux « lois de la Nature ») et infiniment complexe; sa perfection est donc infinie.

En troisième lieu, toutefois, *l'élément formel* entre certainement pour une bonne part dans la puissance d'agir de l'individu. A chaque niveau de complexité et d'intégration, une infinité de formules F sont possibles. Mais sans doute n'ont-elles pas toutes le même rendement : les corps où le repos l'emporte de beaucoup sur le mouvement sont très résistants, mais peu variables; ceux où le mouvement l'emporte de beaucoup sur le repos sont très souples, mais bien fragiles. Il doit donc y avoir, à chaque niveau, une formule F optimum (celle, peut-être, de l'Univers total) qui définit l'individu *le plus parfait*. Tous les hommes, par exemple, ne sont pas également favorisés par la nature : plus leur essence singulière se rapproche de cette proportion privilégiée, plus ils sont aptes à un grand nombre de choses; et nous verrons ce que cela implique.

Tels sont donc les trois critères qui permettent de mesurer la perfection naturelle d'une essence. Mais ce n'est pas tout. Cette perfection naturelle ne définit qu'un certain nombre de virtualités : la limite maximum qui, dans le meilleur des cas, peut être atteinte. Sauf pour l'Individu infini, rien ne garantit que ces virtualités s'actualiseront effectivement. L'adjectif « apte » a deux sens : il concerne, tantôt les aptitudes innées, celles que n'exclut pas la constitution biologique de l'individu, tantôt l'aptitude à mettre en œuvre ici et maintenant telle ou telle de ces aptitudes⁶⁰. Or cette aptitude conjoncturelle peut varier au cours du temps : par suite de circonstances défavorables, un organisme assez complexe peut devenir, sans être détruit, momentanément incapable d'accomplir telle ou telle action qui fait pourtant partie de son équipement; par suite de circonstances plus clémentes, il peut en redevenir capable. Il y a des affections qui augmentent ou diminuent notre puissance d'agir, même s'il y en a d'autres qui ne la renforcent ni ne l'affaiblissent⁶¹.

Spinoza, pour appuyer ce postulat 1 du livre III, se fonde uniquement sur les lemmes 5 et 7 qui suivent la proposition 13 du livre II, laissant de côté les lemmes 4 et 6. Et cela se comprend fort bien, car les premiers permettent de saisir d'emblée ce qu'il veut dire, alors que les seconds peuvent toujours prêter à discussion. Il est immédiatement évident que la croissance nous donne les moyens de mener à bien certaines actions qui, auparavant, étaient inexécutables : l'action A₁, par exemple, qui, lorsque nous étions trop petits, ne parvenait pas à produire dans le monde extérieur la modification M₁ (ni, par conséquent, à se dérouler elle-même jusqu'au bout), y réussit à partir du moment où nous atteignons une certaine taille, car elle met en œuvre une quantité plus grande de mouvement; inversement, la décrépitude rend inefficaces certaines actions qui, jusqu'alors, s'accomplissaient avec succès. Par contre, il est immédiatement évident qu'une variation externe, si elle ne retient pas sur ce qui se passe en nous, n'augmente ni ne diminue nos pouvoirs.

⁶⁰ La proposition 14 du livre II, par exemple, l'emploie au premier sens. La proposition 38 du livre IV l'emploie au second sens. Le scolie de la proposition 39 du livre V l'emploie successivement dans les deux sens : d'abord le premier (G, t. II, p. 305, ligne 14), puis le second (*Ibid.*, lignes 24 et 26).

⁶¹ *Eth.* III, postulat 1.

Mais cette vérité ne concerne pas uniquement ces deux sortes de variations. Elle vaut aussi pour la régénération : il y a de bons et de mauvais aliments. Et elle vaut aussi pour les variations internes. Si, au moment où nous sommes déterminés à l'action A_1 , celle-ci se trouve infléchie dans notre organe C_3 par une cause extérieure x_3 , qui la transforme en une affection passive P_3 , cette affection P_3 nous éloignera de notre niveau d'actualisation optimum : C_3 , par exemple, aura plus de mouvement que ne lui en assignait notre équation corporelle (chaleur excessive); ou, au contraire, pas assez de mouvement (froid)⁶²; ou bien encore, son mouvement T_3 empruntera un circuit trop compliqué ou trop direct pour se communiquer à C_4 , etc. De toute façon, en nous rendant provisoirement inaptés à A_1 , P_3 diminuera notre puissance d'agir. Par là-même, elle contrariera notre *conatus*⁶³ : alors que nous tendions à fonctionner de la façon la plus simple possible en nous conformant à nos seules lois, son apparition fera obstacle à notre effort; nous lui résisterons donc⁶⁴, aussi longtemps du moins que nous resterons déterminés à A_1 ; et ce conflit aura pour résultat l'action A_3 , qui rétablirait l'équilibre si elle n'était elle-même infléchie par l'environnement. Par contre, si une autre cause extérieure x'_3 prend la place de x_3 et compense l'affection P_3 par une affection P'_3 de sens contraire, nous redeviendrons capables, ou moins incapables, d'accomplir l'action A_1 ; cela ne s'expliquera pas, il est vrai, par notre seule nature, mais du moins nous rapprocherons-nous effectivement de notre niveau optimum : notre puissance d'agir augmentera. Par là-même, P'_3 favorisera notre *conatus*⁶⁵ : elle nous aidera, comme nous y tendions naturellement, à nous conformer à notre équation corporelle; du seul fait que nous serons plus déterminés à A_1 qu'auparavant, par conséquent, nous nous efforcerons de rester dans le même

⁶² C.T., Appendice, *De l'âme humaine*, § 15 (G, t. I, p. 120 ; P, p. 150).

⁶³ Nous ne pensons pas que *coercere* signifie autre chose que *minuere*, ni *juvare* qu'*augere* : faire obstacle à notre puissance d'agir (la « contenir »), c'est en diminuer l'efficacité; l'aider, c'est en augmenter l'efficacité. Le couple *augere-minuere*, sans aucun changement de sens, est employé, tantôt seul (*Eth.* III, postulat 1), tantôt accompagné du couple *juvare-coercere* (*Eth.* III, définition 3, propositions 11-13, etc.).

⁶⁴ Cf. *Eth.* III, prop. 37, démonstration.

⁶⁵ Cf. note 63.

état⁶⁶ — tel le jet d'eau, qui, du seul fait de son propre jaillissement, tend à maintenir ouverte la fissure par laquelle il passe. Enfin, si une troisième cause x''_3 , produit en C_3 une affection P''_3 , qui infléchit A_1 dans un autre sens, mais ni plus ni moins que les précédentes, notre puissance d'agir ne s'accroîtra ni ne décroîtra, et nous ne répondrons ni positivement ni négativement à cette variation nouvelle.

Mais ces fluctuations ne sont possibles que chez les êtres dont la marge de variabilité naturelle est assez large. Plus une essence est riche, plus nombreuses sont les conséquences qui s'en déduisent, plus elle peut se permettre d'en actualiser plus ou moins; plus une essence est riche, plus grande est la distance entre son niveau d'actualisation optimum et le seuil minimum en deçà duquel la moindre affection défavorable compromettrait son existence dans la durée. Seuls les individus naturellement très parfaits se perfectionnent au cours du temps. Non pas les plus parfaits, bien entendu : la puissance d'agir de l'Individu total ne change pas. Mais, dans l'entre-deux, il y a l'homme.

⁶⁶ Cf. *Eth.* III, prop. 37, démonstration.

chapitre 4

vers l'unification interne :

individualité consciente et univers intériorisé

Après ce détour, l'organisation des modes de la Pensée devient plus claire. De même que les corps se hiérarchisent selon leur puissance d'agir, de même, conformément au parallélisme, les âmes doivent se hiérarchiser selon leur puissance de penser : toutes choses sont animées, mais à des degrés divers¹. Or, nous l'avons vu, la puissance d'agir d'un corps se présente sous deux aspects : variabilité et autonomie. La puissance de penser d'une âme doit donc s'analyser selon deux composantes analogues. D'une part, plus un corps est capable d'agir et de pâtir de plusieurs façons à la fois, plus l'âme de ce corps est capable de percevoir un grand nombre de choses à la fois². D'autre part, plus les actions d'un corps dépendent de ce corps seul, moins les corps extérieurs concourent à leur déclenchement, plus l'âme de ce corps est apte à former des idées qui se comprennent par sa seule nature : c'est-à-dire des idées adéquates, ou complètes, qui contiennent en elles-mêmes tout ce qui est nécessaire à leur entière intellection³. Mais, nous l'avons vu aussi, ces deux aspects de la puissance d'agir ne sont pas indépendants l'un de l'autre : plus un corps est apte à beaucoup de variations, plus il y a de chances pour que sa conduite s'explique par le seul jeu des lois qui le caractérisent en propre. Les âmes,

¹ « *Omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt.* » (Eth. II, prop. 13, scolie ; G, t. II, p. 96 ; P, p. 423.)

² « *...quo Corpus aliquod reliquis aptius est ad plura simul agendum, vel patiendum, eo ejus Mens reliquis aptior est ad plura simul percipiendum...* » (Ibid. ; G, t. II, p. 97 ; P, p. 424.)

³ « *...et quo unius corporis actiones magis ab ipso solo pendent, et quo minus alia corpora cum eodem in agendo concurrant, eo ejus mens aptior est ad distincte intelligendum.* » (Ibid.)

par conséquent, doivent se trouver dans la même situation : plus large est leur champ de conscience, plus grandes sont leurs chances d'accéder à la connaissance claire et distincte. Et cette probabilité croissante, à partir d'un seuil déterminé, deviendra réalité : les âmes des corps dont le degré de perfection est assez élevé pourront, en partie au moins, intérioriser l'Univers en en reconstruisant mentalement l'ordonnance; grâce à quoi elles communieront en une seule et même vérité. L'unification externe des modes de l'Étendue rend possible, du côté de la Pensée, une unification interne.



Être conscient d'une chose, ou la percevoir, c'est avoir l'idée de cette chose⁴. Mais l'âme, qui est une idée, ne peut « avoir » d'autres idées que si elle les contient en elle. Une idée n'est donc consciente que dans la mesure où elle est intérieurement différenciée : si l'idée d'un objet X contient les idées des événements A, B et C qui arrivent à X, elle aura conscience de A, B et C; et cela d'autant plus que les idées de A, B et C se distingueront plus nettement les unes des autres. Mais l'idée de X ne sera pas nécessairement consciente de X en tant que tel, sinon par l'intermédiaire des idées de A, B et C⁵ : « être une idée » ne signifie pas encore « avoir cette idée ». Elle ne percevra que ce qui se passe dans X, s'il s'y passe quelque chose⁶.

Or quel objet l'âme exprime-t-elle? D'une part, nous le savons déjà, elle est l'idée d'un corps existant en acte⁷. D'autre part, Spinoza nous l'apprend maintenant, elle est aussi idée de soi. Il y a, en Dieu, une idée de tous les modes de tous les Attributs, y compris des modes de la Pensée⁸; il y a donc, en Dieu, une idée de l'esprit humain⁹. Et cette idée de l'âme, étant unie à l'âme comme celle-ci est unie à son objet, forme avec elle une seule et même chose¹⁰. Mais il s'agit, cette fois, d'une seule et

⁴ Cf., par exemple, *Eth.* II, prop. 12.

⁵ Cf. *Eth.* II, prop. 19.

⁶ Cf. *Eth.* II, prop. 12.

⁷ *Eth.* II, prop. 13.

⁸ *Eth.* II, prop. 20, démonstration.

⁹ *Eth.* II, prop. 20.

¹⁰ *Eth.* II, prop. 21.

même chose sans restriction, puisque l'une et l'autre sont comprises sous le même Attribut¹¹ : l'idée de l'idée n'est rien d'autre que l'idée en tant que celle-ci se réfléchit elle-même. L'âme n'a donc conscience que de ce qui arrive à son corps, et de ce qui lui arrive à elle-même en tant qu'elle perçoit les événements dont ce dernier est le théâtre : des affections de son corps et, réflexivement, des idées de ces affections¹².

Mais il peut se passer, dans un corps, plus ou moins de choses, selon le nombre et l'ampleur des variations non-destructrices qu'il est capable de supporter. Et celles-ci, rappelons-le, dépendent de son degré de complexité et d'intégration, ainsi que du rendement de sa formule F ; c'est-à-dire, finalement, de la richesse de son essence. C'est donc de cela aussi que dépend le degré de conscience de son esprit. A un corps simple, ou à un corps complexe mais peu intégré, ou à un corps bien intégré mais peu complexe, correspond une âme inconsciente ou quasi-inconsciente : même si des modifications lui adviennent (en fait, il y en a toujours), elles sont trop faibles, trop peu nombreuses et trop peu distinctes les unes des autres pour être perçues nettement. Par contre, un corps à la fois très complexe et très intégré est sujet à beaucoup de modifications simultanées; certaines d'entre elles, alors, peuvent se détacher fortement sur la toile de fond constituée par les autres affections et par ce qui, dans le corps, demeure immuable; l'âme d'un tel corps est donc consciente, en même temps que consciente de soi, et cela d'autant plus que son contenu est plus varié. Quand, précisément, la conscience apparaît-elle? Spinoza n'en sait rien : il déclare simplement que la pierre n'est pas consciente¹³, alors que les animaux le sont¹⁴; le cas intermédiaire des plantes est passé sous silence. Mais ce qui est certain, c'est que la chaîne est continue.

Or, dans cette hiérarchie, nous occupons un rang élevé. Car le corps humain est un individu très complexe, composé d'un très grand nombre d'individus très

¹¹ *Ibid.*, scolie.

¹² *Eth.* II, prop. 22.

¹³ Lettre 58 (G, t. IV, p. 266, lignes 13-14 ; P, p. 1308). Cf. *infra*, p. 92, note 26 du § 1 du ch. v.

¹⁴ « Nec tamen nego bruta sentire. » (*Eth.* IV, prop. 37, scolie 1.)

complexes¹⁵; il est sujet, par là-même, à un très grand nombre de variations internes¹⁶ et régénératrices¹⁷; il est capable, par conséquent, de mouvoir et de disposer les corps extérieurs d'un très grand nombre de façons¹⁸. L'âme humaine, dans ces conditions, est apte à percevoir beaucoup de choses¹⁹. Quoi exactement? Voilà qui se conçoit sans peine. Puisque une affection passive découle à la fois de la nature de notre corps et de celle du corps extérieur qui nous affecte²⁰, son idée enveloppe à la fois ces deux natures²¹. Notre âme, dès lors, doit percevoir, non seulement son propre corps, mais tout ce qui, directement ou indirectement, agit sur lui²². Sans doute ces perceptions ne nous livrent-elles pas nécessairement la véritable structure des choses : elles nous indiquent plutôt l'état de notre corps que les propriétés réelles des objets environnants²³. Mais du moins nous font-elles ressentir l'existence *hic et nunc* de ces objets : aussi longtemps que le corps humain subit une affection qui enveloppe la nature de tel ou tel corps extérieur, l'esprit humain considère ce dernier comme présent²⁴. Appelons *images* ce genre d'affections corporelles, et *imagination* la conscience qu'en prend notre âme²⁵.

Mais il y a plus. Le corps humain n'est pas seulement très composé, il est aussi très diversifié : certaines de ses parties sont dures, d'autres sont fluides, d'autres sont molles²⁶; sa formule F, qui n'implique ni prédominance excessive du mouvement sur le repos ni prédominance excessive du repos sur le mouvement, se rapproche sans doute de la proportion optimum. D'où une conséquence importante : lorsqu'une partie fluide est déterminée par un corps extérieur à heurter souvent une partie molle,

elle en change la surface, imprimant en nous la trace de ce corps extérieur²⁷; et les modifications imposées à un corps mou sont relativement durables. Ainsi pouvons-nous imaginer les choses en leur absence²⁸ : alors, mais alors seulement, elles nous apparaissent comme *des choses*, qui subsistent indépendamment de nous sans s'évanouir lorsque nous en détournons notre regard; la notion d'*objet* se constitue. Certes, ces traces peuvent être brouillées par d'autres traces. Mais l'association par contiguïté les ressuscite : si nous avons perçu ensemble deux objets A et B, et si, par la suite, nous percevons de nouveau A, notre corps se retrouvera dans la situation qui était la sienne au moment où nous avions perçu cet objet pour la première fois²⁹; il sera donc affecté simultanément de ces deux modifications³⁰, et nous imaginerons à nouveau B³¹. Telle est la *mémoire*³², qui met à notre disposition un capital d'idées, sinon illimité, du moins pratiquement inépuisable.

La puissance de penser de notre esprit est donc très grande : notre champ perceptif, contrairement à celui des « âmes » plus rudimentaires, déborde largement l'instant présent ; loin de toujours rester polarisés sur l'immédiat, nous avons le pouvoir de retenir les impressions passées et d'imaginer l'avenir en fonction de notre expérience. Encore faut-il, bien entendu, que le monde extérieur s'y prête : si notre milieu était uniforme et invariable, on s'il nous infligeait à chaque instant une affection assez violente pour que toutes les autres, par rapport à elle, ne constituent plus qu'un arrière-fond indistinct, notre âme, réduite au monodéisme, retomberait dans une somnolence à laquelle sa nature ne la prédisposait pourtant pas. Mais l'essentiel est que nous ne sommes pas voués à la torpeur : notre degré de conscience et d'auto-conscience, déjà très élevé au départ, peut encore s'accroître dans une mesure considérable.

..

¹⁵ *Eth.* II, postulat 1 après la proposition 13.

¹⁶ *Eth.* II, postulat 3 après la proposition 13.

¹⁷ *Eth.* II, postulat 4 après la proposition 13.

¹⁸ *Eth.* II, postulat 6 après la proposition 13.

¹⁹ *Eth.* II, prop. 14.

²⁰ *Eth.* II, prop. 16, démonstration.

²¹ *Eth.* II, prop. 16.

²² *Ibid.*, coroll. 1.

²³ *Ibid.*, coroll. 2.

²⁴ *Eth.* II, prop. 17.

²⁵ *Ib.*, scolie.

²⁶ *Eth.* II, postulat 2 après la proposition 13.

²⁷ *Eth.* II, postulat 5 après la proposition 13.

²⁸ *Eth.* II, prop. 17, coroll.

²⁹ *Eth.* II, prop. 18, démonstration.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Eth.* II, prop. 18.

³² *Ibid.*, scolie.

Malheureusement, ce qui explique l'apparition de la conscience rend compte, en même temps, du caractère inadéquat de cette conscience.

L'âme est l'idée du corps existant en acte. Mais elle n'a pas l'idée du corps existant en acte : cette idée, c'est Dieu qui l'a ; et il l'a dans la seule mesure où il a aussi les idées des causes extérieures qui font exister notre corps³³, puis des causes de ces causes, etc., à l'infini. L'âme, en tant que telle, ne connaît donc pas le corps³⁴. Pourtant, elle le connaît par un autre biais : grâce aux événements qui lui arrivent. Puisque elle a les idées des affections du corps, et puisque ces idées enveloppent la nature du corps, elle perçoit le corps en percevant ces affections³⁵ : tel est le seul moyen qui lui soit donné de prendre conscience de son objet³⁶. Pour la même raison, elle ne se perçoit elle-même qu'en percevant réflexivement les idées des affections du corps³⁷ : tel est le seul moyen qui lui soit donné d'accéder à la conscience de soi. Mais s'agit-il là d'une connaissance claire et distincte ? Non, sans aucun doute. Car une affection corporelle, considérée isolément, n'enveloppe pas la nature du corps dans son intégralité : outre cette modification particulière, nous pouvons aussi être affectés d'un très grand nombre d'autres façons³⁸. L'idée de cette affection n'exprime donc qu'en partie la nature du corps humain lui-même : elle ne nous le fait pas connaître adéquatement³⁹. Pour la même raison, l'idée de cette idée ne nous fait pas connaître adéquatement notre propre esprit⁴⁰.

Cela signifie-t-il que toute connaissance vraie de notre corps et de notre esprit soit impossible ? En droit, pas nécessairement. Car une affection n'est jamais seule : nous en percevons un très grand nombre, et nous nous souvenons de celles que nous avons perçues auparavant. Si, par conséquent, les événements qui se déroulent en nous s'expliquaient par notre seule nature, nous pour-

riens, en les totalisant, comprendre cette même nature. Si notre corps fonctionnait à son niveau d'actualisation optimum, si tout ce qu'il faisait vérifiait l'équation théorique qui se déduit de sa formule F', l'ordonnance de ses affections serait l'expression adéquate de son essence : celle-ci transparaîtrait dans sa manière d'exister *hic et nunc* ; dans le corps existant en acte, l'essence du corps se détacherait nettement, comme une figure se détache sur un fond. Par là-même, l'âme, idée du corps existant en acte, aurait explicitement l'idée de l'essence du corps : nous saurions vraiment ce que nous sommes, car nous agirions selon ce que nous sommes vraiment. Mais il n'en est pas ainsi, du moins au départ : notre corps, en réalité, n'existe que déformé par les causes extérieures qui le soutiennent, si bien déformé qu'il en devient méconnaissable ; l'enchaînement désordonné de ses affections ne nous permet pas de reconstituer sa loi interne. Sa structure est là, en permanence ; mais elle n'émerge pas, camouflée qu'elle est sous l'afflux des déterminations qui lui viennent de l'environnement. L'idée vraie de sa structure n'émerge donc pas dans notre esprit : elle est là, elle aussi, mais à notre insu, brouillée par une imagination chaotique qui la recouvre en chacun de ses points.

Mais ne pourrions-nous pas la dégager indirectement ? Les idées des affections du corps, outre la nature du corps, enveloppent la nature des corps extérieurs qui nous affectent et celle des parties par où nous sommes affectés⁴¹. Si elles nous faisaient connaître adéquatement ces corps extérieurs et ces parties, ne nous serait-il pas possible, en analysant le résidu qui subsisterait, de découvrir ce que nous sommes ? Certes. Mais, précisément, elles ne le font pas. D'une part, elle n'enveloppent nullement la connaissance adéquate des corps extérieurs⁴² : elles ne nous les font percevoir que très partiellement, dans la seule mesure où ils agissent sur nous par tel ou tel de leurs mouvements⁴³ ; Pour le reste, ils nous échappent. L'idée complète d'un objet situé hors de nous n'est en aucune façon dans notre esprit : elle est en Dieu en tant qu'il a l'idée d'une autre chose singulière existant en acte⁴⁴. Et, d'autre part, nous n'avons pas non plus la

³³ *Eth.* II, prop. 19, démonstration.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Eth.* II, prop. 19.

³⁷ *Eth.* II, prop. 23.

³⁸ *Eth.* II, prop. 27, démonstration.

³⁹ *Eth.* II, prop. 27.

⁴⁰ *Eth.* II, prop. 29.

⁴¹ *Eth.* II, prop. 28, démonstration.

⁴² *Eth.* II, prop. 25.

⁴³ *Ibid.*, démonstration.

⁴⁴ *Ibid.*

connaissance adéquate des parties de notre corps⁴⁵ : celles-ci ne nous affectent que dans la mesure où elles se communiquent mutuellement ceux d'entre leurs mouvements qui interviennent dans nos formules F et F' ; mais elles peuvent, en dehors de cela, exécuter beaucoup d'autres mouvements, qui ne concernent en rien notre structure⁴⁶ ; leurs idées complètes, elles non plus, ne sont donc pas intérieures à l'esprit humain ; seul un individu totalement intégré pourrait en avoir d'emblée une entière intellection. L'idée de l'une quelconque de ces affections, par conséquent, ne nous livre pas le secret de son origine : prise en elle-même, elle ne contient rien qui nous permette de déterminer ce qu'elle nous doit et ce qu'elle doit à l'environnement.

Peut-elle, du moins, nous faire comprendre le mécanisme interne de l'affection qu'elle nous révèle ? C'est tout à fait impossible : comment comprendrions-nous ce dont nous ignorons les causes⁴⁷ ? Les idées de l'imagination, conclusions séparées de leurs prémisses⁴⁸, ne possèdent pas en elles-mêmes leur raison d'être ; celle-ci, en partie au moins, est ailleurs : dans d'autres idées, qui n'appartiennent pas à notre esprit. Idées mutilées et incomplètes, elles sont nécessairement confuses⁴⁹. Et il en va de même, bien entendu, des idées de leurs idées⁵⁰.

Lorsque nous percevons les choses selon l'ordre commun de la Nature, nous ne connaissons donc adéquatement ni notre esprit, ni notre corps, ni les corps qui nous entourent⁵¹. Manipulés par les causes extérieures selon le hasard des rencontres, nous ne comprenons ni ce que nous sommes ni ce que nous faisons : notre esprit est passif, au même titre que notre corps, puisqu'il n'est pas la cause entière des pensées qui surgissent en lui⁵². Situation, en un sens, indépassable : comment éviter d'être modifiés par un Univers qui nous englobe⁵³ ?... Et

⁴⁵ *Eth.* II, prop. 24.

⁴⁶ *Ibid.*, démonstration.

⁴⁷ *Eth.* II, prop. 28, démonstration.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Eth.* II, prop. 28.

⁵⁰ *Ibid.*, scolie.

⁵¹ *Eth.* II, prop. 29, corollaire.

⁵² *Eth.* III, prop. 1.

⁵³ Cf. *Eth.* IV, prop. 4.

pourtant, il y a bien *quelque chose* d'adéquat dans chacune de nos idées confuses : quelque chose qui, du fait de leur multiplicité même, doit apparaître assez fréquemment au grand jour et nous ouvrir le chemin du vrai.



Car il y a, dans chacune de nos modifications corporelles, quelque chose qui se conçoit par notre seule nature. Tous les corps ont des propriétés communes : tous sont des modes de l'Étendue ; tous participent à la fois du mouvement et du repos, à des degrés divers selon leur vitesse ou leur lenteur⁵⁴, enveloppant ainsi la nature du Mode infini immédiat ; tous sont agencés de façon à se conformer à la loi fondamentale de la communication du mouvement, enveloppant ainsi la nature du Mode infini médiat. Certes, ces propriétés communes n'appartiennent à l'essence d'aucun corps en particulier⁵⁵ ; mais du moins sont-elles également dans le tout et dans les parties de chaque chose⁵⁶, qu'il s'agisse de l'Individu total, des individus complexes de quelque degré que ce soit ou des *corpora simplicissima*. Etant tout entières présentes dans notre corps et dans n'importe laquelle de ses affections, elles ne peuvent donc être conçues qu'adéquatement⁵⁷.

Si elles sont conçues, bien entendu. Et pour qu'elles le soient, encore faut-il que certaines conditions soient réunies. Car, si elles sont impliquées dans chacune de nos affections, elles ne s'y manifestent jamais à l'état pur : nous ne sommes pas affectés par l'étendue en tant que telle, ni par le mouvement et le repos en tant que tels, mais par des combinaisons particulières de mouvement et de repos, qui, elles, ne se comprennent pas par nos seules lois ; l'adéquat, dans nos perceptions, est mêlé à l'inadéquat, et c'est à nous de l'en dégager. Mais comment notre esprit l'en dégagerait-il si notre corps lui-même ne s'y prêtait ? Si nous n'imaginions qu'une seule chose à la fois, cette opération serait exclue : rien ne nous inciterait à séparer, par exemple, l'étendue de la couleur. Si nous n'imaginions que peu de choses à la fois, ou des choses très peu distinctes les unes des autres, ce serait également impossible. L'animal, en un sens, possède les notions

⁵⁴ *Eth.* II, lemme II après la proposition 13.

⁵⁵ *Eth.* II, prop. 37.

⁵⁶ *Id.*

⁵⁷ *Eth.* II, prop. 38.

communes ; mais il ne les possède qu'implicitement, sans pouvoir les extraire de leur contexte. Chez l'homme, au contraire, l'implicite devient explicite. Car le corps humain, lui, est capable de retenir simultanément un très grand nombre d'impressions nettes ; par là-même, dans le champ de ses images, une structure figure — fond apparaît : de la multiplicité de ces affections bien contrastées, le dénominateur commun émerge. Non pas toujours, certes : si notre milieu est trop pauvre, ou s'il est assez déséquilibré pour produire en nous une affection qui éclipse toutes les autres, cette ségrégation ne s'opérera pas. Mais du moins les propriétés communes des choses passent-elles assez souvent au premier plan dans notre corps. Notre esprit, alors, les conçoit séparément : percevant les dissemblances et les oppositions, il perçoit, du même coup, les véritables invariants qui s'en détachent⁵⁸. Les notions communes, on le voit, sont exactement le contraire des universaux illusoire : ceux-ci ne se forment qu'en raison de notre impuissance à imaginer distinctement un trop grand nombre de choses à la fois⁵⁹ ; celles-là ne se forment que dans la mesure où nous avons conscience des différences individuelles ; elles manifestent notre puissance de penser, non ses limites. Pourquoi cette capacité est-elle le privilège de l'homme, alors que les animaux supérieurs en sont privés ? Spinoza ne saurait le dire : les connaissances biologiques lui font défaut. Mais il pose, comme allant de soi, que l'homme est le seul être fini à avoir un corps suffisamment complexe et suffisamment intégré pour que les notions communes puissent transparaître dans son âme. Aussi ces notions sont-elles communes à tous les hommes⁶⁰, et à eux seuls.

Mais, en plus des notions communes, il y a aussi d'autres idées qui doivent être adéquates dans notre esprit. Pour qu'une propriété fasse l'objet d'un concept clair, il suffit qu'elle soit commune à notre corps et à certains corps extérieurs, qu'elle se retrouve à la fois dans le tout et dans les parties de chacun de ces corps extérieurs, et

⁵⁸ « ...quoties interne, ex eo scilicet, quod res plures simul contemplatur, determinatur ad earundem convenientias, differentias et oppugnantias intelligendum, ...tum res clare, et distincte contemplatur. »

(Eth. II, prop. 29, scolie.)

⁵⁹ Eth. II, prop. 40, scolie 1.

⁶⁰ Eth. II, prop. 38, coroll.

que ces corps extérieurs nous affectent habituellement⁶¹. Or il y a des propriétés qui, sans être communes à tous les corps sans exception, satisfont pourtant aux deux premières de ces conditions ; et il y a des corps qui, possédant ces propriétés, satisfont à la troisième. Supposons que les corps d'une certaine espèce X soient naturellement sujets à un certain mouvement global A (translation, rotation, etc.). Supposons que notre corps, lui aussi, soit capable d'accomplir le même mouvement A : que A fasse partie des actions auxquelles notre constitution biologique nous rend aptes. Dans ce cas, la propriété A sera tout entière présente aussi bien dans notre corps qu'en chacun de ces corps X et en n'importe laquelle de leurs parties : elle se concevra, indifféremment, par notre seule nature aussi bien que par leur seule nature⁶². Supposons maintenant que l'un quelconque de ces corps X, soit X₁, nous affecte d'une certaine façon. Que X₁ agisse sur nous dans sa totalité ou par l'une seulement de ses parties, et quelle que soit cette partie, notre affection, par hypothèse, enveloppera la propriété A ; la conscience que nous aurons de cette affection enveloppera donc une idée de A ; et, puisque A sera entièrement présente en nous, cette idée que nous en aurons ne pourra être qu'adéquante⁶³. Enfin, si X₁ agit ensuite sur nous par plusieurs autres de ses parties, si d'autres corps X (X₂, X₃, X₄, etc.) nous affectent à leur tour, si nous retenons bien ces diverses impressions, l'idée adéquate de A, parce qu'elle figurera dans une multitude de contextes dont elle constituera l'invariant, se détachera nettement dans notre âme : nous formerons de A un concept clair et distinct. Ainsi, lorsque notre champ perceptif est équilibré et riche, des expériences bien conduites peuvent-elles nous permettre d'augmenter notre stock d'idées vraies : le monde extérieur, interrogé comme il convient, nous révèle à nous-mêmes en nous offrant un reflet de nous-mêmes.

A des degrés divers, cependant. Tout dépend de nos aptitudes : si nous pouvons accomplir une action A, nous pourrions, le cas échéant, concevoir clairement les mouvements globaux de type A qui se produisent hors de nous ; si nous pouvons accomplir une autre action B, nous pour-

⁶¹ Eth. II, prop. 39.

⁶² Ibid., démonstration.

⁶³ Ibid.

rons aussi concevoir les mouvements globaux de type B, etc. L'homme, en tout état de cause, est capable de beaucoup de choses : il forme assez facilement l'idée claire de la ligne droite ou du cercle, par exemple, parce qu'il peut effectuer lui-même des translations et des rotations. Mais certains hommes ont plus de pouvoirs que certains autres, et un seul et même homme peut développer ses capacités au cours du temps : plus nous sommes aptes à un grand nombre d'actions, plus nombreuses sont les propriétés que notre corps possède en commun avec d'autres corps, plus nos affections (et les conduites qu'elles déclenchent) s'expliquent par notre seule nature, plus nous sommes aptes à concevoir un grand nombre de choses adéquatement⁶⁴. Encore une fois, variabilité et autonomie vont de pair.

Au départ, ces idées claires se présentent en ordre dispersé dans notre esprit : idée de l'étendue⁶⁵, idée de la ligne droite, idée du mouvement, idée du cercle, etc. ; tout cela semble simplement juxtaposé. Mais, si notre champ perceptif demeure équilibré et riche, si nous ne retombons pas dans la torpeur, rien ne nous empêche, en droit, de faire fructifier ce capital initial. De nos idées adéquates se déduisent d'autres idées qui, elles aussi, sont nécessairement adéquates⁶⁶. Peu à peu, des séries se constituent : en combinant plusieurs concepts, nous construisons d'autres concepts. Bien plus : ces idées que nous possédions à l'origine, nous pouvons fort bien les reconstruire à partir d'autres idées plus simples que nous possédions par ailleurs. Le cercle, d'abord conçu statiquement comme le lieu des points équidistants d'un même centre, se conçoit ensuite génétiquement par la rotation d'un segment de droite⁶⁷ ; le segment de droite, à son tour, se conçoit génétiquement par la translation d'un point⁶⁸, qui elle-même se conçoit par la seule notion commune du mouvement⁶⁹, qui elle-même se conçoit par la seule notion

⁶⁴ « *Hinc sequitur, quod Mens eo aptior est ad plura adaequate percipiendum, quod ejus corpus plura habet cum aliis corporibus communia.* » (*Eth.* II, prop. 39, coroll.)

⁶⁵ Conventionnellement, nous employons une minuscule lorsque nous parlons de l'étendue-propriété commune, et une majuscule lorsque nous parlons de l'Étendue-Attribut.

⁶⁶ *Eth.* II, prop. 40.

⁶⁷ Cf. *T.R.E.*, §§ 95-6 (K, p. 79 ; G, t. II, p. 35 ; P, pp. 191-2).

⁶⁸ Cf. *T.R.E.*, § 108, III (K, p. 89 ; G, t. II, p. 39 ; P, p. 196).

⁶⁹ *Ibid.*

commune de l'étendue⁷⁰. A la limite, toutes nos idées adéquates formeront un système unique, dont l'unique point de départ sera constitué par cette dernière.

Quel est l'équivalent corporel de cette déduction rationnelle ? Spinoza nous l'indique, mais seulement au début du livre V : dans la mesure où notre esprit a le pouvoir de déduire ses idées les unes des autres, notre corps, lui aussi, a le pouvoir d'enchaîner ses affections en un ordre intelligible⁷¹. Et cela se comprend fort bien. Les images corporelles, d'une façon générale, s'associent toujours selon la loi de contiguïté. Mais il y a contiguïté et contiguïté : si nos associations, le plus souvent, sont empiriques, elles peuvent aussi être logiques ; tout dépend de ce qui, dans nos images, leur sert de fil conducteur. L'image d'un cercle rouge, si l'aspect « rouge » est au premier plan, peut évoquer l'image du sang, qui évoque elle-même des images de guerre. Mais, si c'est l'aspect « cercle » qui se trouve au premier plan, la même image peut s'associer à celle de la rotation d'un segment de droite ; puis cette dernière, si son aspect géométrique reste également au premier plan, peut s'associer, à son tour, à celle de la translation d'un point, etc. Or c'est bien cela qui doit se passer ici. Ce qui correspond, dans notre corps, à une idée claire et distincte, ce n'est pas une image particulière : c'est un certain aspect d'une ou plusieurs de nos images, celui-là même qui se conçoit par notre seule nature physique. Lorsque nos idées adéquates émergent dans notre esprit, ce sont ces aspects-là qui émergent dans notre corps. Lorsque nos idées adéquates s'enchaînent les unes aux autres, par conséquent, ce sont ces aspects-là qui doivent s'enchaîner les uns aux autres, entraînant avec eux les autres aspects qui leur sont liés empiriquement. Chaque image, prise à part, est évidemment passive : le cercle reste rouge, ou noir sur blanc, et ces couleurs s'expliquent par la conjonction de notre nature et de celle de corps inadéquatement perçus. Mais ce ne sont pas les couleurs qui commandent l'association : l'ordre dans lequel ces images se combinent et se succèdent (segment de droite + rotation → cercle), abstraction faite du contenu matériel de ses éléments, se comprend, lui, par

⁷⁰ *Ibid.*, Spinoza, ici, appelle l'étendue « quantité ».

⁷¹ Ou « conforme à l'entendement » (« *ad intellectum* »). Cf. *Eth.* V, prop. 10, démonstration.

la seule nature de notre corps, comme l'ordre de la déduction se comprend par la seule nature de notre esprit.

Allons plus loin. Toute image déclenche une action. Or, lorsque nos images s'enchaînent de façon intelligible, les actions qui en résultent doivent s'enchaîner, elles aussi, en un ordre logique rigoureux : elles forment, toutes ensemble, une opération technique cohérente, donc parfaitement efficace ; une opération par laquelle, au lieu de nous adapter au monde selon le hasard des rencontres, nous transformons méthodiquement notre milieu en l'adaptant à nos besoins. C'est là une conduite *active*, puisque le système d'images qui la provoque peut lui-même être considéré comme une action^{71 bis} : nous en sommes la cause adéquate. Sans doute ce système d'actions n'aboutira-t-il pas nécessairement à une transformation réelle de notre environnement extérieur. Mais du moins ébaucherons-nous le processus. Lorsque nous construisons le concept de cercle, notre corps esquisse, ne serait-ce que de façon imperceptible, la série des gestes par lesquels nous *pourrions*, le cas échéant, fabriquer un objet circulaire : ceux-là même qu'exprime idéalement la définition génétique de cet objet. Et ces gestes, si le besoin s'en fait sentir, se prolongeront en une fabrication technique réelle. En définitive, donc, toute déduction rationnelle a pour corrélat physique un comportement technique esquissé ou effectif, par lequel, virtuellement ou réellement, nous devenons maîtres et possesseurs d'une partie de la Nature. Et notre pouvoir de déduire, c'est-à-dire de reconstruire mentalement certains objets, s'étend exactement jusqu'où s'étend le pouvoir qu'à notre corps de construire ces mêmes objets en combinant dans tel ou tel ordre les actions auxquelles il est apte. Nous connaissons clairement ce que notre corps « sait » faire⁷².

Au point où nous en sommes, cette connaissance est abstraite. Le point de départ de la Raison, ce sont les

^{71 bis} De même que toute action, considérée en elle-même, est active, mais que l'ordre de nos actions peut être passif, de même toute image, considérée en elle-même, est passive, mais l'ordre de nos images peut être actif. L'ordre de nos actions est actif lorsque l'ordre des images qui déclenchent ces actions est lui-même actif ; dans le cas contraire, c'est-à-dire le plus souvent, il est passif ; mais la première éventualité n'est nullement exclue en droit.

⁷² M. Zac, commentant le § 31 du *Traité de la Réforme de l'Entendement*, développe une idée analogue (*L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, pp. 110-1).

notions communes : l'étendue n'est pas encore conçue comme un Attribut de Dieu, mais seulement comme la tridimensionalité qui caractérise tous les corps sans exception ; son aspect naturant reste dans l'ombre. Le point d'arrivée, ce sont encore des propriétés générales, même si elles le sont de moins en moins : la Raison ne connaît les êtres concrets qu'en leur appliquant, de l'extérieur, les vérités universelles qu'elle a déduites⁷³. Parallèlement, les systèmes d'images et d'actions qui lui correspondent ne sont encore que des schèmes de production abstraits. Mais n'est-il pas possible de concrétiser toujours davantage ? Ne pourrions-nous pas, au terme d'une déduction parfaite, atteindre notre essence singulière ? Ne pourrions-nous pas enchaîner nos images en un système dont la structure reproduirait exactement celle de notre corps individuel, et dont découlerait un système d'actions qui, en nous maintenant à notre niveau d'actualisation optimum, se conformerait exactement à notre équation corporelle ? Si, mais à une condition : il faut d'abord *que nous sachions* que nous avons une essence singulière. Or, cela, la simple Raison ne nous l'apprend pas : pour le savoir, il nous faut comprendre que toutes choses, en tant qu'elles se déduisent de Dieu, sont intelligibles de part en part. Et nous ne le comprendrons qu'à partir du moment où nous formerons une idée claire et distincte de Dieu. Cette idée, l'avons-nous déjà ? Oui, en un sens : elle est enveloppée dans n'importe laquelle de nos idées, puisque tout se conçoit par Dieu⁷⁴. Mais, jusqu'à nouvel ordre, nous ne l'avons qu'implicitement. Réussirons-nous à la faire passer au premier plan de notre esprit ? Si oui, nous pourrions nous engager dans la connaissance du troisième genre⁷⁵ : à partir des Attributs de Dieu conçus comme tels, nous nous acheminerons vers la pleine intellection de notre moi corporel et spirituel. Mais c'est difficile, car Dieu, contrairement aux propriétés communes des corps, n'est pas objet d'imagination⁷⁶. Pour le moment, la question reste en suspens.

..

⁷³ Cf. *Eth.* II, prop. 40, scolie 2.

⁷⁴ *Eth.* II, prop. 45-47.

⁷⁵ *Eth.* II, prop. 47, scolie.

⁷⁶ *Ibid.*

Tel est donc l'homme : organisme hautement différencié, mais dont les conduites sont encore beaucoup plus passives qu'actives; âme déjà très consciente, mais dans laquelle un petit îlot de représentations claires et distinctes émerge à peine d'un océan d'idées confuses. Son effort pour persévérer dans son être va donc s'orienter dans deux directions contradictoires, selon que l'inspirera la Raison ou la passion; et la seconde de ces deux tendances, au départ du moins, sera nettement prépondérante. Mais, quoi qu'il fasse, *il a le droit de le faire* : passionnés ou raisonnables, stupides ou intelligents, tous ses décrets et tous ses actes sont des manifestations de son *conatus* individuel; par là-même, ils se justifient sans la moindre restriction; ils sont proprement divins.

Reste à savoir ce que nous allons faire de ce droit naturel. Comment notre *conatus*, à l'état de nature, va-t-il nous engager dans toute une série d'aliénations individuelles qui introduiront la discorde dans nos rapports avec autrui? Tel sera l'objet de notre seconde partie, qui commentera le livre III et le début du livre IV. Comment le jeu même de l'état de nature va-t-il engendrer la société civile, qui, une fois née, réorientera nos aliénations? Tel sera l'objet de notre troisième partie, qui examinera la Politique de Spinoza. Comment, une fois modelés par le conditionnement politique, allons-nous pouvoir nous libérer individuellement et nous unir à nos semblables en une communauté fondée sur l'accord des entendements? Tel sera l'objet de notre quatrième partie, qui étudiera la fin du livre IV et le livre V.

seconde partie la séparation : individualité aliénée et état de nature

Tel est donc l'homme : organisme hautement différencié, mais dont les conduites sont encore beaucoup plus passives qu'actives; âme déjà très consciente, mais dans laquelle un petit îlot de représentations claires et distinctes émerge à peine d'un océan d'idées confuses. Son effort pour persévérer dans son être va donc s'orienter dans deux directions contradictoires, selon que l'inspirera la Raison ou la passion; et la seconde de ces deux tendances, au départ du moins, sera nettement prépondérante. Mais, quoi qu'il fasse, *il a le droit de le faire* : passionnés ou raisonnables, stupides ou intelligents, tous ses décrets et tous ses actes sont des manifestations de son *conatus* individuel; par là-même, ils se justifient sans la moindre restriction; ils sont proprement divins.

Reste à savoir ce que nous allons faire de ce droit naturel. Comment notre *conatus*, à l'état de nature, va-t-il nous engager dans toute une série d'aliénations individuelles qui introduiront la discorde dans nos rapports avec autrui? Tel sera l'objet de notre seconde partie, qui commentera le livre III et le début du livre IV. Comment le jeu même de l'état de nature va-t-il engendrer la société civile, qui, une fois née, réorientera nos aliénations? Tel sera l'objet de notre troisième partie, qui examinera la Politique de Spinoza. Comment, une fois modelés par le conditionnement politique, allons-nous pouvoir nous libérer individuellement et nous unir à nos semblables en une communauté fondée sur l'accord des entendements? Tel sera l'objet de notre quatrième partie, qui étudiera la fin du livre IV et le livre V.

seconde partie la séparation : individualité aliénée et état de nature

chapitre 5

fondement et déploiement de la vie passionnelle

Le livre III de l'*Ethique*, et le livre IV jusqu'au scolie 2 de la proposition 37, nous permettent de voir ce que devient le *conatus* humain lorsqu'il est à l'état de nature. Cet état présente deux caractères. D'une part, il est celui des hommes réels : des hommes tels qu'ils sont, dominés par leurs idées inadéquates, mais avec un embryon de Raison et les exigences qui en découlent. D'autre part, il est l'état des hommes réels tels qu'ils agiraient s'ils étaient livrés à la spontanéité anarchique de leurs désirs, si aucun conditionnement politique ne venait orienter le cours de leurs passions. Un tel état, du fait même que l'on ne saurait longtemps y vivre, ne correspond à aucune expérience. Mais ce n'est pas une simple fiction : c'est une société infra-politique, qui, sans avoir une existence séparée, n'en constitue pas moins la matière première de la société politique qui en est la continuation directe. C'est donc une abstraction à la fois dépassée et conservée dans la réalité concrète.

Cet état de nature recèle une triple contradiction, d'où viendra, précisément, son dépassement.

Tout d'abord, *contradiction interne à la vie passionnelle* (livre III, à partir de la proposition 9). L'individu humain, pour l'essentiel, est passif. Son asservissement aux causes extérieures, d'une part, l'aliène, et, d'autre part, l'engage avec les autres individus dans une communauté conflictuelle. Tel sera l'objet du présent chapitre.

Contradiction, ensuite, entre la raison et les passions (livre IV jusqu'au scolie de la proposition 18). La raison, en effet, est déjà là : tout homme possède les notions communes et peut en déduire au moins quelques conséquences. Mais son développement est entravé par la vie passionnelle. Tel sera l'objet du chapitre VI.

Contradiction interne, enfin, aux exigences de la Raison elle-même (livre IV, du scolie de la proposition 18 au scolie 2 de la proposition 37). Car la Raison, pour se développer et s'épanouir, réclame des conditions qui, dans l'état de Nature, sont rigoureusement irréalisables. Irréalisables, non seulement en fait, mais en droit. Tel sera l'objet du chapitre VII.

A partir de ces trois contradictions (mais surtout de la première), nous pourrions comprendre le passage nécessaire de l'état de nature à la société politique.

..

Le livre III, comme d'ailleurs les deux livres suivants, a une structure que nous appellerons *quasi-séfirotique*. La théorie des passions, en effet, y est exposée selon un ordre qui, par ses caractères formels (comme le montre la figure 1 que nous reproduisons en appendice), peut être considéré comme une variation libre sur le thème de l'arbre séfirotique des kabbalistes.

Au sommet se trouvent les propositions 4-8, consacrées à la théorie générale du *conatus* qui faisait l'objet de notre première partie. Puis, à partir de là, nous avons deux colonnes parallèles : l'une traite de la vie individuelle, l'autre des relations interhumaines. Chacune de ces deux colonnes comprend elle-même deux groupes : fondement et déploiement. Ce qui nous donne, en tout, quatre groupes :

- 1 — Groupe A_1 : fondements de la vie personnelle (proposition 9 — scolie de la proposition 13); c'est-à-dire désir, joie et tristesse, amour et haine.
- 2 — Groupe A_2 : déploiement de la vie personnelle (scolie de la proposition 13 — scolie de la proposition 26; ajoutons-y, nous verrons pourquoi, la proposition 50); c'est-à-dire dérivation de l'amour et de la haine en fonction des circonstances.
- 3 — Groupe B_1 : fondements des relations interhumaines (proposition 27 — scolie de la proposition 32); c'est-à-dire imitation des sentiments, désir d'universalité qui en découle, et, à partir de là, genèse de l'amour et de la haine interhumains.
- 4 — Groupe B_2 : déploiement des relations interhumaines (propositions 33-49); c'est-à-dire dérivation de l'amour et de la haine interhumains en fonction des circonstances.

Entre ces deux branches, une colonne médiane comprend, outre les propositions 4-8, la proposition 28, qui sert de plaque tournante, et la proposition 51, vers laquelle tout converge et qui joue le rôle de conclusion générale.

Chacun des quatre groupes, de plus, forme lui-même un petit arbre quasi-séfirotique à l'intérieur du grand. Et certaines de leurs branches ont également une structure peu différente.

Le livre III, cependant, ne s'achève pas ici. A l'ensemble $A_1 A_2 B_1 B_2$ succède un groupe de propositions (52-57) qui forme, à lui seul, un petit arbre quasi-séfirotique indépendant. Cet arbre, symétrique et inverse du précédent, en est en quelque sorte le complément. Spinoza y décrit les effets de l'admiration sur les passions déjà étudiées. Aussi comprend-il quatre groupes (A'_2, B'_2, A'_1 et B'_1), qui correspondent respectivement à ceux du grand arbre et pourraient, par une rotation autour d'un axe horizontal, se rabattre sur chacun d'eux.

D'où les cinq parties de notre exposé, pour la compréhension duquel nous invitons notre lecteur à se reporter constamment à la figure 1.

1. — Fondements de la vie passionnelle individuelle

(Groupe A_1)

Au moment de déduire du *conatus* toute la gamme des passions humaines, Spinoza doit nécessairement assumer une problématique qui, au XVII^e siècle, va de soi. Tous les philosophes de la vie morale, en effet, travaillent à cette époque sur un matériel identique : chez tous, à quelques variantes près, la liste des passions est la même, et l'originalité ne peut consister pour eux que dans la façon dont ils en combinent les éléments¹. Mais cette combinaison elle-même a des règles; la plupart des auteurs, en particulier, s'accordent pour considérer comme primitifs trois couples de sentiments fondamentaux : amour et haine, désir et aversion, joie et tristesse (ou plaisir et douleur),

¹ Le rapprochement de la liste spinoziste des passions et de la liste cartésienne n'est donc ni plus ni moins significatif que n'importe quel autre. La comparaison avec Hobbes aboutit au même résultat.

dont tous les autres seraient plus ou moins dérivés². La question qui se pose, dès lors, et qui détermine les grands clivages, est de savoir auquel de ces trois couples revient la priorité. D'où trois types logiquement possibles, et effectivement réalisés, de théories des passions.

Un tel débat n'est nullement gratuit. Ce qui est en jeu, derrière cette querelle de préséance, c'est toute une conception de l'homme et, en un sens, toute une conception du monde. On pourrait même se demander si le conflit théorique, ici, n'exprime pas à sa manière une réalité très intensément vécue au XVII^e siècle : le passage lent et difficile de l'homme médiéval à l'homme moderne. Spinoza, en tout cas, le prend très au sérieux. Ces trois types de doctrines qui s'affrontent, il les hiérarchise selon le degré d'aliénation qu'ils lui semblent comporter, réservant l'essentiel de ses coups à celui qu'il associe à la vision médiévale du monde, expédiant par préterition celui qui lui paraît constituer une position intermédiaire, et prenant parti pour le plus moderne moyennant une importante rectification.

Le degré maximum d'aliénation est représenté par les anthropologies et les morales les plus traditionnelles, dont l'inspiration est explicitement finaliste. Selon celles-ci, l'homme est naturellement orienté vers un Bien objectif et transcendant, et c'est l'attrait exercé par ce Bien qui le met en mouvement et rend compte de toute sa conduite. Dans la théorie des passions, sous la forme classique qu'elle a prise avec saint Thomas d'Aquin, cela se traduit par le privilège accordé à l'amour. « Racine première de toutes les passions »³, écrit le plus éminent commentateur de saint Thomas, l'amour « consiste à se complaire dans le bien »⁴; il est l'« expérience pour ainsi dire immédiate d'une affinité naturelle et comme d'une complémentarité du vivant et de l'objet qu'il rencontre... A peine s'est-elle produite, cette passion suscite un mouvement de l'appétit pour s'emparer réellement, et non plus intentionnellement, de l'objet qui lui convient. Ce mouvement est le désir, né de l'amour. S'il arrive à ses fins, le terme de

² Ce sont les passions du concupiscible thomiste. Le dualisme concupiscible-irascible, ridiculisé par Descartes, n'est plus universellement admis. De toute façon, l'irascible présuppose le concupiscible.

³ E. Gilson, *Le Thomisme* (Vrin, 1942), p. 374.

⁴ *Id.*, p. 376.

ce mouvement est le repos dans la possession de l'objet aimé. Ce repos est la joie, satisfaction du désir »⁵.

Les morales de ce type sont les plus courantes, car elles reposent, en définitive, sur une illusion spontanée, universellement répandue, qu'elles ne font que rationaliser : l'illusion de l'objectivité des valeurs; celle qui nous fait croire, d'une part, que l'homme tend par nature vers quelque chose d'autre que son moi individuel, et, d'autre part, que certains objets et certains êtres sont destinés par nature à combler cette aspiration. C'est cette illusion que Spinoza critique avec le plus de vigueur, non seulement dans la célèbre formule du scolie de la proposition 9 du livre III de l'*Ethique*⁶, mais aussi dans l'Appendice du livre I et dans la Préface du livre IV; car en elle se révèle l'origine même de tous nos malheurs.

Un degré moyen d'aliénation est représenté par les anthropologies et les morales d'inspiration hédoniste, qui, longtemps éclipsées au Moyen-Age où elles servaient surtout de repoussoir, connaissent maintenant une vie nouvelle avec, en particulier, le néo-épicurisme de Gassendi. Celles-ci, évidemment, privilégient la joie, ou le plaisir, de l'attrait duquel elles s'efforcent de faire dériver toutes les aspirations humaines. Le modèle de cette réduction est fourni par l'exposé classique du *De Finibus*⁷ indéfiniment paraphrasé par tous les Epicuriens du monde.

Spinoza ne critique jamais explicitement cette position. Par rapport à la précédente, elle constitue certainement, à ses yeux, un progrès dans le sens de la lucidité. Elle a une utilité négative et polémique, dans la mesure où elle contribue à dénoncer la pseudo-objectivité des valeurs : les soi-disant biens objectifs ne sont rien d'autre que des instruments de plaisir, l'amour n'est rien d'autre que la joie accompagnée de l'idée d'une cause extérieure; toute dénonciation de ce genre peut être considérée comme une propédeutique à la désaliénation véritable.

Sans nul doute, cependant, l'hédonisme demeure une aliénation. Car le plaisir, ce n'est pas moi; même si ce n'est pas autre chose que moi, même si c'est un évé-

⁵ *Id.*, p. 374.

⁶ « ... nihil nos conari, velle, appetere neque cupere, quia id bonum esse judicamus; sed contra, nos propterea aliquid bonum esse judicare, quia id conamur, volumus, appetimus, atque cupimus. »

⁷ Cf. Cicéron, *De Finibus*, I, 34-36, 42-54.

ment qui m'arrive, cet événement ne se confond pas avec mon individualité. L'attachement au plaisir, dès lors, s'il est moins nocif que l'attachement à un objet externe (comme Spinoza le dit expressément au § 5 du *Traité de la Réforme de l'Entendement*)⁸, n'en constitue pas moins un commencement de perversion. Et, du reste, l'hédonisme n'est jamais qu'une position instable : du plaisir, nous sommes presque infailliblement renvoyés, soit à l'objet qui nous le procure, ce qui nous ramène à l'extraversion finaliste, soit au dynamisme interne qu'il manifeste, ce qui nous amène à la découverte du moi.

Le degré le plus haut de lucidité, en effet, est représenté par les anthropologies et les morales du type « égoïsme universel » ; c'est-à-dire, avant tout, par Hobbes. Celui-ci incarne, sous sa forme la plus parfaite, ce que l'on a appelé « l'individualisme possessif »⁹. Le mobile fondamental de l'homme, chez lui, n'est plus la recherche du plaisir, mais l'affirmation et l'expansion du moi individuel : amour-propre, qui, avec le calcul de l'avenir, devient volonté de puissance¹⁰. La priorité, ici, revient donc au désir : désir orienté, non pas vers la réalisation d'une valeur transcendante, non pas même vers l'obtention de la joie considérée comme une fin en soi, mais vers le maintien de l'individu dans l'existence et l'accroissement de son pouvoir sur le monde ; désir qui, Hobbes le dit expressément, est un *conatus* (*endeavour*) d'autoconservation¹¹. Tout, hors de nous et en nous, n'est que moyen pour cet égoïsme calculateur. Et l'amour, et le plaisir lui-même, n'en sont que des aspects ou des modalités secondaires.

Spinoza se range dans le même camp, prenant ainsi parti dans la grande querelle de l'amour-propre qui anime tout le XVII^e siècle. Mais, ses prémisses métaphysiques et ses exigences éthiques étant autres, son point de vue ne coïncide pas purement et simplement avec celui de

⁸ « ...in his [honneurs et richesses] non datur, sicut in libidine, poenitentia ; sed quo plus utriusque possidetur, ea magis augetur laetitia ; et consequenter magis ac magis incitatur ad utrumque augendum. »

(G, t. II, p. 6 ; P, pp. 159-60.)

⁹ C'est le titre de l'ouvrage de C.B. Macpherson : *The political theory of possessive individualism* (Oxford 1962).

¹⁰ Cf. *infra*, pp. 152-3.

¹¹ *Leviathan*, I, ch. VI, p. 23.

Hobbes. Sa théorie du désir approfondit et dépasse à la fois, à ses yeux du moins, celle du philosophe anglais.

La théorie hobbesienne des passions fondamentales, en effet, repose tout entière sur la distinction entre *mouvement vital* et *mouvement animal*. Le mouvement vital, défini par la circulation du sang et tous les processus qui s'y rattachent (vie végétative), est un mouvement en cycle fermé qui, se reproduisant lui-même en permanence, n'a pas d'autre fin que lui-même. Les mouvements animaux (vie de relation), au contraire, toujours dirigés vers l'extérieur, servent d'auxiliaires au mouvement vital ; ils sélectionnent les objets qui le favorisent et éliminent ceux qui l'entravent. Et ce que Hobbes appelle le *conatus* n'est rien d'autre que l'esquisse infinitésimale de l'un ou l'autre de ces mouvements animaux : désir s'il préfigure l'appropriation d'un objet biologiquement utile, aversion s'il préfigure la fuite devant un objet nuisible¹².

De là résultent deux conséquences. D'une part, les trois couples de passions fondamentales n'en font plus, en réalité, qu'un seul. En effet, si l'amour et la joie doivent se distinguer du désir, ce ne peut être que modalement, non réellement. L'amour n'est plus, comme dans la conception classique, une appréhension du Bien antérieure à tout désir ; le plaisir n'est plus un état de repos consécutif à la satisfaction du désir ; l'un est déjà mouvement, l'autre l'est encore. Ils ne peuvent donc se définir, dans le meilleur des cas, que comme le désir lui-même modifié d'une certaine façon. Mais si la modification en question intervient déjà dans la définition du désir, toute distinction, même modale, s'évanouit. Or c'est bien ce qui se produit ici. Puisque le désir est toujours intentionnel par nature, il devient psychologiquement identique à l'amour ; seule l'en sépare une différence purement extrinsèque : l'absence dans un cas, la présence dans l'autre, de l'objet vers lequel ils tendent¹³. De même, puisque le désir est effort pour susciter ou conserver une excitation favorable, et l'aversion effort pour repousser une excitation défavorable, leur contenu épuise entièrement celui du plaisir et de la douleur, qui n'en sont plus que l'apparence subjective¹⁴. Impossible, dès lors, de concevoir plaisir et amour comme des aliénations du désir ; celui-ci ne saurait jamais se

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, p. 24.

¹⁴ *Ibid.*, p. 25.

méconnaître lui-même en s'investissant sur le monde. Toute passion apparaît comme un calcul conscient, sinon toujours organisé. L'illusion d'objectivité des valeurs est si bien dénoncée qu'elle en devient inexplicable.

D'autre part, l'instauration d'un rapport de type encore finaliste (car c'est bien de cela qu'il s'agit) entre désir et mouvement vital rend le stade du pur égoïsme biologique définitivement indépassable. Notre tendance à persévérer dans l'être, en effet, ne s'identifie pas à l'être dans lequel nous tendons à persévérer; elle n'est que moyen à son service¹⁵, mouvement destiné à sauvegarder un autre mouvement. Et cet être à sauvegarder, c'est tout simplement l'existence biologique brute, sans autre spécification. Tout comportement humain, dès lors, quelle que soit la complexité des médiations qu'il fait intervenir, se ramène, en définitive, à une simple dérivation de l'instinct de conservation; jusque dans les nuances les plus subtiles du sentiment de l'honneur, jusque dans les aspects les plus abstraits de la spéculation intellectuelle, l'homme ne cherche jamais qu'une chose : vivre le plus longtemps possible¹⁶. Et la crainte de la mort violente, grâce à laquelle nous nous constituons en société civile¹⁷ n'est, au fond, que la prise de conscience de ce projet fondamental. Aussi l'existence politique dans un Etat absolutiste, qui seule peut satisfaire cet immense besoin de sécurité, constitue-t-elle l'ultime salut.

Tel ne saurait être, bien entendu, le point de vue de Spinoza. Nul dualisme, chez lui, entre la tendance et une fin arbitrairement restreinte qui la commanderait de l'extérieur. Sans doute le désir peut-il être encore assimilé à l'instinct de conservation, mais celui-ci est beaucoup plus riche qu'il ne le semble au premier abord. Ce qui est à conserver, ici, ce n'est pas le mouvement vital abstraitement séparé de l'ensemble où il s'intègre : c'est, dans sa totalité, le système de mouvements et de repos dont la formule définit notre individualité. Nous voulons vivre, certes, et, en un sens, seulement vivre; mais la vie ne se réduit pas à la simple circulation du sang ni aux autres fonctions biologiques élémentaires¹⁸. Vivre, c'est vivre

¹⁵ « This Motion, which is called Appetite... seemeth to be a corroboration of Vitall motion, and a help thereunto. » (*Ibid.*)

¹⁶ Cf. *infra*, pp. 152-3.

¹⁷ *Ibid.*, ch. XI, p. 50 ; ch. XIII, p. 66.

¹⁸ Cf. *T.P.*, ch. V, § 5 (G, t. III, p. 296 ; P, p. 1006).

selon mon essence individuelle; car, lorsque je perds celle-ci, je meurs, même si mon sang circule toujours¹⁹. Persévérer dans l'être, pour tout être, c'est persévérer dans son être (« in suo esse »)²⁰. Or, nous le savons déjà, ce système total de mouvements et de repos qui constitue notre être se reproduit lui-même en permanence par son propre fonctionnement, comme c'était le cas chez Hobbes pour le seul mouvement vital; et cette auto-reproduction, nous le savons aussi, c'est précisément le *conatus* spinoziste, qui, loin d'être surajouté à notre essence individuelle, se confond avec elle aussi longtemps qu'elle existe en acte²¹. Mais ce système, et par conséquent ce *conatus*, puisque en nous il englobe tout, englobe aussi tous nos désirs particuliers dans la mesure où ils viennent de nous; ceux-ci se ramènent donc à des aspects fragmentaires et à des conséquences partielles d'un désir plus fondamental qui n'est pas autre chose que nous-même. Plus de subordination, dès lors, du désir considéré comme simple moyen à une forme particulière et particulièrement pauvre de mouvement qui seule posséderait le privilège d'auto-fermeture : mon désir est désir de soi, et ce désir de soi, c'est moi, dans toute ma richesse et toute ma complexité.

Ainsi se trouve garantie la possibilité d'un dépassement ultérieur du pur égoïsme biologique, par simple approfondissement de celui-ci : possibilité qui se réalisera lorsque le désir parviendra à la connaissance adéquate de soi. L'instinct de conservation, sous sa forme ordinaire, est un égoïsme encore inconscient de son propre contenu; la détermination de ce contenu ne nous sera donnée qu'au niveau de la connaissance du troisième genre, qui seule nous dévoilera notre essence singulière.

Ayant ainsi enrichi et définitivement la notion de désir, Spinoza va pouvoir, contrairement à Hobbes, la distinguer modalement de celle de joie et de celle d'amour. Une fois identifié à l'essence actuelle de l'individu, le désir peut se concevoir indépendamment de toute référence à un objet externe, indépendamment même de toute référence au caractère favorable ou défavorable des excitations qui lui adviennent; une fois éliminée cette dernière référence, il n'a même plus de contraire : la notion d'aversion perd tout sens. Mais, cela dit, des excitations ne lui en advien-

¹⁹ *Eth.* IV, prop. 39, scolie.

²⁰ *Eth.* III, prop. 9.

²¹ *Eth.* III, prop. 7.

nent pas moins, et elles n'en sont pas moins causées par des objets. Réintroduisons donc ce que nous avons négligé par abstraction, et nous obtiendrons alors le couple Joie-Tristesse, puis le couple Amour-Haine, dont le rapport au désir sera un peu analogue²² à celui des modes à la substance. Et si nous considérons la totalité concrète formée par le *conatus* et ses quasi-modes, nous retrouverons les désirs particuliers, au-delà desquels Hobbes n'était pas remonté. Ainsi deviendra possible une théorie de l'aliénation passionnelle, qui permettra, non plus seulement de polémiquer contre l'illusion objectivante, mais d'en reconstituer la genèse.

..

En définissant génétiquement ces passions, Spinoza nous fait en même temps comprendre l'origine des illusions spontanées dont les doctrines auxqueltes il s'oppose ne sont que les superstructures théoriques. Les propositions 9-13 vont nous montrer tour à tour comment le *conatus* s'ignore nécessairement lui-même au point de se prendre pour un pur instinct de conservation biologique, comment ce *conatus* ignorant de soi aboutit nécessairement à l'hédonisme, et comment, de l'hédonisme, nous passons nécessairement à l'objectivisme des valeurs.

Que nous nous méprenions spontanément sur la véritable nature du *conatus*, c'est ce qui résulte des considérations par lesquelles Spinoza a démontré au livre II que l'âme humaine était consciente d'elle-même et que cette conscience était inadéquate. Les deux points, ici, doivent être bien distingués : le premier justifie l'identification du désir à notre essence actuelle, le second explique notre méconnaissance de l'identité de ces deux termes.

En premier lieu, chez l'homme (et pas seulement chez l'homme), le *conatus* est conscient de soi; en tant que tel, il est *désir*. De ce sentiment, Spinoza donne successivement deux définitions génétiques, qui, bien que leur contenu soit le même, diffèrent cependant de façon significative par la forme. Dans la proposition 9 et son scolie, la définition, extrêmement simple, résulte de deux démarches préalables dont elle suppose les résultats. Tout d'abord, dans la proposition elle-même, Spinoza démontre

²² Un peu seulement, car ces modifications du désir lui adviennent de l'extérieur.

que l'âme humaine est consciente de son propre *conatus*; il se réfère pour cela à la proposition 23 du livre II. Puis, dans le scolie, il définit l'*appétit* comme étant le *conatus* lui-même rapporté à la fois à l'âme et au corps; ou, ce qui revient au même, comme étant l'essence même de l'homme en tant que, de la nature de cette essence, suivent nécessairement les choses (mouvements corporels et processus mentaux) nécessaires à sa propre conservation. Après quoi, il définit enfin le désir comme étant l'*appétit avec conscience de soi*.

A la fin du livre III, au contraire, au § 1 de la *Définition des sentiments*, Spinoza fait entrer dans sa définition du désir²³ les deux démarches préalables elles-mêmes, sans supposer ni même mentionner leurs résultats. D'une part, le mot « *appétit* » est remplacé, à peu de choses près, par l'ensemble des termes qui avaient servi à le définir : « Le désir est l'essence même de l'homme en tant qu'elle est déterminée... à faire quelque chose. » D'autre part, toute référence explicite à la conscience disparaît; mais ce que Spinoza lui substitue, toujours selon le même principe, c'est, comme il l'explique un peu plus loin, l'énoncé de la *cause* pour laquelle nous sommes conscients de notre *conatus*²⁴; c'est-à-dire, au fond, la substance même de la proposition 23 du livre II, qui avait servi à prouver la proposition 9. D'où l'addition des mots « par une affection quelconque d'elle-même ».

Ce dernier point est donc capital, puisque Spinoza a éprouvé le besoin de le mettre ainsi en évidence, comme si le simple rappel d'une proposition antérieure lui paraissait insuffisamment explicite. Si nous avons conscience de tendre à persévérer dans notre être, c'est *parce qu'il nous arrive quelque chose*. « Par affection de l'essence de l'homme, précise Spinoza, nous entendons tout état (*constitutio*) de cette essence...²⁵. » Mais encore faut-il, pour que cette notion ait un sens, que l'état se distingue de l'essence; encore faut-il, en d'autres termes, que celle-ci soit assez différenciée et assez intégrée pour admettre des

²³ « *Cupiditas est ipsa hominis essentia, quatenus ex data quacunque ejus affectione determinata concipitur ad aliquid agendum.* »

(*Eth.* III, Définition des sentiments, § 1.)

²⁴ « *...ut hujus conscientiae causam involverem, necesse fuit addere...* » (*Ibid.*)

²⁵ *Ibid.*

variations internes qui la concernent sans lui ôter l'existence. S'il en est ainsi, l'individu, ne serait-ce que de façon confuse et embryonnaire, sentira plus ou moins la permanence de son *conatus* à travers les affections qu'il subit. Ce n'est pas le cas de la pierre de la lettre 58²⁶ : elle ne sait pas qu'elle fait effort pour continuer son mouvement en ligne droite, parce qu'en elle, à part ce déplacement local lui-même, il ne se passe à peu près rien. C'est le cas, par contre, de l'homme et des animaux²⁷ : ils perçoivent leur propre effort parce que, ne se confondant pas avec les événements qui leur arrivent, ils se perçoivent eux-mêmes par la médiation de ces événements. Tel est, en son fond, le désir.

En second lieu, cependant, la conscience qu'implique le désir est, du moins au départ, extrêmement inadéquate. Et ceci est la rançon de cela. Notre corps, nous le savons, dans la mesure même où il les supporte, n'existe que déformé par les variations passives que lui inflige le monde extérieur; son *conatus*, puisqu'il s'identifie à son essence actuelle, ne peut donc fonctionner que très en-deçà de son niveau d'actualisation optimum, mutilé par ces distorsions qui le défigurent en permanence; et le *conatus* de notre âme, par conséquent, est obscurci par le caractère inadéquat des idées correspondantes. Nous tendons à être nous-mêmes et à nous penser nous-mêmes, mais nous ne savons pas ce que nous tendons à être et à penser, parce que, malgré le petit stock d'idées adéquates et de mouvements actifs que nous possédons dès l'origine, nous ignorons encore et ne réalisons pas encore pleinement notre essence individuelle.

C'est cela, et cela seul, que signifie la première partie de la proposition 9 : « L'âme, en tant qu'elle a des idées claires et distinctes, et aussi en tant qu'elle a des idées confuses, s'efforce de persévérer dans son être... » Cette demi-phrase ne veut nullement dire que nous nous efforçons de persévérer dans nos idées confuses comme dans nos idées claires, et qu'il faudrait « logiquement » en conclure que, lorsque nous sommes triste, nous nous

²⁶ « ... concipe jam, si placet, lapidem, dum moveri pergit, cogitare et scire, se, quantum potest, conari, ut moveri pergat ». (G, t. IV, p. 266 ; P, p. 1308.)

Cela implique, évidemment, que tel n'est pas le cas.

²⁷ « Nec tamen nego bruta sentire. » (Eih. IV, prop. 37, scolie 1.)

efforçons de le rester²⁸ ! Elle veut dire, au contraire, que nous tendons toujours à connaître et à actualiser au maximum notre essence singulière, mais que cet effort revêt des modalités diverses selon que les idées qui nous affectent sont claires ou confuses : pleinement efficient dans le premier cas, partiellement inhibé et détourné de sa voie royale dans le second, mais n'en subsistant et ne s'en déployant pas moins malgré et par delà cette déviation et cette confusion. Ainsi le désir, essence même de l'homme en tant qu'il est déterminé à faire quelque chose, devient-il paradoxalement passion chaque fois que ce qui découle de cette essence ne découle pas uniquement d'elle; il se laisse orienter de l'extérieur par les déformations que nous subissons.

Vers quoi, dans ces conditions, s'oriente-t-il ? A quoi, exactement, l'individu a-t-il conscience de tendre, si ce n'est pas à l'actualisation optimum de son essence singulière qu'il ignore ? Tout dépend, ici, de son degré de complexité et d'intégration. Car ce qui précède vaut aussi (à condition de supprimer la référence aux idées adéquates) pour les êtres conscients dont l'essence est moins riche que celle de l'homme; et il n'y a aucune raison pour que l'échelle de ces êtres ne soit pas continue. Le désir pourra donc, selon la place occupée dans cette échelle par le sujet qui le ressent, se présenter sous une infinité de formes. Des seuils qualitatifs, toutefois, se laissent discerner.

Une chose est sûre : désir n'est pas négativité. Car nul ne peut vraiment imaginer sa propre destruction. Certes, l'être fini meurt toujours : un jour ou l'autre, vaincu par des causes extérieures plus puissantes, il se voit nécessairement infliger une variation qui, trop ample pour sa capacité d'adaptation, brise le cycle fermé de son *conatus*. Mais une telle variation, ce n'est pas à l'individu lui-même qu'elle arrive : il ne peut en être le sujet ni avant son apparition, puisqu'elle n'existe pas encore, ni au moment où elle se produit, puisque lui-même, alors, cesse d'exister;

²⁸ Pour reprocher à Spinoza cette « contradiction » il faut confondre le *conatus* avec le principe d'inertie, qui n'en est pourtant qu'une application particulière, valable pour le seul cas des *corpora simplicissima*. Il faut, de plus, confondre le sens courant du mot « inertie » et son sens proprement mécanique.

c'est bien plutôt une essence singulière nouvelle qui, en un même lieu et organisant les mêmes matériaux, s'actualise à la place de la sienne. Corrélativement, l'idée de cette variation destructrice ne peut jamais se trouver dans son âme²⁹ : elle ne peut que s'y substituer, non l'affecter. Jamais, par conséquent, le vivant n'aura conscience de son propre *conatus* comme d'une sorte de fuite devant l'expérience anticipée de la mort : celle-ci, comme chez Lucrèce³⁰, n'est rien pour nous.

Les êtres soumis à la loi du tout ou rien, chez qui toute variation signifie anéantissement, n'ont donc à aucun moment conscience de leur exigence fondamentale; chez ceux dont l'essence est plus riche, la façon dont est vécu subjectivement le désir dépend du nombre et de l'ampleur des seules variations non-destructrices. Que se passe-t-il, dès lors, à la frontière de ces deux catégories? Là où le vivant supporte quelques affections, très peu nombreuses et de très petite amplitude, juste suffisantes pour l'éveiller de sa torpeur, mais trop faibles encore pour lui constituer un champ perceptif quelque peu différencié? La réponse semble évidente : si la forme de conscience la plus basse possible consiste en un sentiment vague de l'être en général, en l'appréhension diffuse d'un « quelque chose » indéterminé³¹, le désir correspondant doit s'éprouver comme simple effort pour persévérer dans l'existence en tant que telle et dans la sensation d'exister; comme instinct de conservation à l'état pur, absolument nu et indifférencié, sans détermination ni polarisation particulière : *in suo esse*, ici, devient *in esse*, sans plus. Et l'animal qui ne dépasse pas ce niveau même sans doute un genre de vie qui justifie la vérité partielle de la théorie hobbienne des passions élémentaires (avant l'apparition du calcul de l'avenir) : état d'innocence, un peu analogue à la *conciatio* primitive des Stoïciens³², et qui, d'une certaine façon, préserve le vivant des erreurs qui seront nécessairement commises par les êtres plus différenciés.

²⁹ *Eth.* III, prop. 10.

³⁰ Cf. *De Natura rerum*, III, 830-93.

³¹ « *At ubi imagines in Corpore plane confunduntur, Mens etiam omnia corpora confuse sine ulla distinctione imaginabitur, et quasi sub uno attributo comprehendet, nempe sub attributo Entis, Rei, etc...* ».

(*Eth.* II, prop. 40, scolie 1.)

³² Cf. Cicéron, *De Finibus*, III, 16.

Mais, aussitôt franchi ce seuil, le contenu de la conscience s'enrichit en se précisant, et le désir se spécifie selon deux modalités contraires : *joie* ou *tristesse*.

Celles-ci entrent en jeu dès que l'organisme devient capable de supporter des variations passives dont l'ampleur est suffisante pour que leur état final se distingue nettement de leur état initial. L'âme, dans ce cas, perçoit la différence entre ces deux états et le passage de l'un à l'autre³³.

Or ces variations, nous l'avons vu, peuvent être de trois sortes. Certaines sont neutres : elles ne font que substituer à une déformation de la structure une autre déformation équivalente, qui, sans nous rapprocher de notre niveau de fonctionnement optimum, ne nous en éloigne pas non plus. Les états de conscience qui leur correspondent sont alors purement représentatifs, sans nuance affective particulière.

D'autres sont négatives. Sans réduire à néant le rôle causal joué par le *conatus* de l'individu dans les événements qui lui arrivent, elles l'amoindrissent cependant au profit du milieu externe. Avant leur apparition, l'individu était déjà bien loin d'être la cause entière de ses propres affections : sauf aux points nodaux où ses parties se communiquent mutuellement leurs mouvements, les processus qui se déroulaient en lui ne vérifiaient pas son équation corporelle théorique. Mais, lorsqu'elles surviennent, elles aggravent la situation; sous leur influence, la courbe représentative de l'état réel de l'organisme s'écarte plus encore de celle de l'équation corporelle, s'approchant ainsi dangereusement de l'instant mortel où, même aux points nodaux, elle cesserait de lui correspondre. Ces variations, par conséquent, diminuent et contrarient la « puissance d'agir » du corps. Elles la diminuent, puisqu'elles éloignent le corps de l'état qui serait le sien si tout ce qui se passait en lui devenait une simple application de la formule unique par laquelle se définit son essence; ce qui revient à dire qu'elles le rendent plus passif qu'auparavant. Elles la contrarient, puisqu'elles font obstacle à l'effort du corps pour exercer ses fonctions de la façon la plus simple possible, l'obligeant à utiliser

³³ Non pas qu'elle compare explicitement ces deux états (*Eth.* III, Définition générale des sentiments). Mais, pour qu'elle *resente* le passage de l'un à l'autre il faut bien qu'ils se distinguent de façon plus ou moins nette.

des circuits détournés ou dangereusement courts, à opérer trop lentement ou trop vite, etc. Parallèlement, les idées de ces variations diminuent et contrarient la « puissance de penser » de l'âme³⁴ : elles l'éloignent de l'état qui serait le sien si, de l'idée claire de l'essence du corps, elle pouvait, à l'aide de ses seules ressources, déduire (et produire) ses propres modifications ; elles font obstacle à son effort vers plus de lumière. Telle est l'origine de la tristesse³⁵.

D'autres variations, enfin, sont positives. Elles compensent une déformation antérieure, rapprochant l'individu de son niveau d'actualisation optimum. Grâce à elles, si les mouvements qui s'effectuent hors des points nodaux ne vérifient pas encore l'équation corporelle de l'organisme, ils la vérifient cependant moins mal qu'auparavant ; leur courbe représentative tend à se régulariser. Grâce à elles, par conséquent, la « puissance d'agir » du corps est augmentée et favorisée : augmentée, puisque, dans la mesure où sont atténuées les perturbations qui le déforment, ce qui lui arrive découle un peu plus de son essence et un peu moins des causes extérieures ; favorisée, puisque, dans cette même mesure, il reçoit une aide inattendue dans son effort pour fonctionner le plus simplement possible. Et les états mentaux correspondants augmentent et favorisent la puissance de penser de l'âme³⁶ : celle-ci devient un peu plus apte à déduire ses propres idées ; à la limite, elle le deviendrait tout à fait, et la passion, prenant ainsi d'elle-même une connaissance claire et distincte, se transformerait en action. Telle est l'origine de la joie, qui, tant que cette limite n'est pas atteinte, demeure cependant un sentiment passif.

La joie est donc la passion par laquelle, sous l'influence de causes extérieures agissant dans le même sens que son *conatus*, l'esprit passe à une perfection plus grande ; la tristesse, celle par laquelle, sous l'influence de causes extérieures s'opposant à son *conatus*, il passe à une perfection moindre³⁷. En introduisant, dans le scolie de la proposition 11, cette notion de perfection, Spinoza n'ajoute rien à ce qu'il avait dit dans la proposition elle-même. Car perfection est synonyme de réalité³⁸, et réalité équivaut à acti-

tivité : plus une chose a de réalité, plus sont nombreuses les conséquences qui en résultent³⁹. Si cette notion permet de hiérarchiser les essences individuelles, il est tout aussi légitime de s'en servir pour comparer entre eux deux ou plusieurs niveaux d'actualisation d'une même essence. Non qu'une même essence devienne plus riche ou plus pauvre au cours du temps, comme Blyenbergh croit pouvoir le faire dire à Spinoza⁴⁰ ; les conséquences qui s'en déduisent, et qui mesurent son degré de perfection par rapport à celui des autres essences, sont au contraire éternellement les mêmes ; mais elles peuvent, d'un moment à l'autre, passer plus ou moins bien dans l'existence, et elles y passent plus ou moins bien selon le niveau où s'actualise l'essence elle-même : ce qui permet, précisément, de mesurer le degré de perfection de ce niveau par rapport à celui des autres niveaux. Cela ne veut nullement dire que l'individu triste souffre d'une imperfection intrinsèque, d'une sorte de déficience ontologique qui le priverait de son état « normal » : compte tenu du déterminisme universel, tout, dans la Nature, est à chaque instant aussi parfait qu'il doit être, et c'est encore de l'essence singulière que dépend le niveau d'actualisation auquel la fait accéder tel ou tel concours de circonstances ; mais, puisqu'en fait ce niveau varie au cours du temps, la notion de perfection, si nous nous rappelons bien qu'elle est relative et opératoire (qu'il n'y a donc jamais *imperfection*, mais seulement *moindre perfection par rapport à...*) nous fournit un étalon commode pour le repérage du processus.

La joie et la tristesse représentent ainsi un progrès de la conscience, auquel correspond, dans le corps, une différenciation interne plus poussée. A l'animal qui les éprouve, elles fournissent déjà, précieuses lumières dans la nuit de l'instinct de conservation, des indications biologiques en fonction desquelles s'orientera désormais son *conatus*. Puisqu'il fait toujours effort pour s'actualiser au plus haut niveau possible, cet animal tendra nécessairement à prolonger toute excitation joyeuse et à repousser toute excitation triste : il recherchera donc le plaisir et fuiera la douleur ; ce qui revient à dire qu'il vivra spontanément sur

³⁴ *Eth.* III, prop. 11.

³⁵ *Eth.* III, prop. 11, scolie.

³⁶ *Eth.* III, prop. 11.

³⁷ *Eth.* III, prop. 11, scolie.

³⁸ *Eth.* II, Déf. 6.

³⁹ *Eth.* I, prop. 16, démonstration.

⁴⁰ « *Ex quibus verbis clare sequi videtur, juxta tuam sententiam nihil aliud ad essentiam pertinere quam quod eo momento, quo percipitur, res habet.* »
(Lettre 22 ; G, t. IV, p. 137 ; P, pp. 1211-12.)

le mode hédoniste (cyrénaïque, d'ailleurs, plutôt qu'épicurien).

Mais elles sont loin d'être infaillibles, et ce progrès de la conscience a pour corollaire un début d'aliénation. Car le plaisir est rarement *hilaritas*, augmentation de la puissance d'agir uniformément répartie sur tout le corps; la plupart du temps, il n'est que *titillatio*, excitation purement locale : il ne compense qu'en quelques points limités les déformations de la structure, au détriment, bien souvent, des autres parties du corps⁴¹. Déséquilibré, il peut donc être excessif⁴² : les parties lésées se vengent, et l'atténuation d'une distorsion en un point du corps aboutit bientôt à des distorsions pires encore dans tout le reste de l'organisme; l'avenir est sacrifié au présent. De même pour la tristesse : lorsqu'elle est *dolor*, et non *melancholia*⁴³, elle peut être indirectement utile⁴⁴; déformation partielle, elle peut compenser, à longue échéance, ce qu'avait d'excessif une *titillatio* antérieure; et pourtant, nous la fuyons toujours, fascinés que nous sommes par l'état présent de notre corps. L'individu, dès lors, selon le hasard des rencontres, est asservi à des excitations partielles et immédiates qui peuvent lui nuire; devenu plus indépendant du milieu quant à l'existence, il en est, par là même, plus dépendant quant à la manière d'exister; il survit, mais soumis à un conditionnement d'origine externe qui le modèle de part en part, alors que le vivant plus élémentaire demeurerait immuable ou mourait.

Que l'amour et la haine correspondent à une étape nouvelle, qui présuppose une nouvelle différenciation corporelle et un nouveau progrès de la conscience, c'est ce qui ressort de l'énoncé même des propositions 12 et 13. La seconde, en effet, invoque explicitement la mémoire, dont il n'avait pas été question jusqu'à maintenant; quant à la première, elle invoque implicitement la possibilité d'imaginer une chose qui n'est pas réellement présente. Or la conservation et la reproduction des images exigent une combinaison de parties dures, de parties molles et de parties fluides qui n'est réalisée que dans les organismes

⁴¹ *Eth.* III, prop. 11, scolie.

⁴² *Eth.* IV, prop. 43.

⁴³ *Eth.* III, prop. 11, scolie.

⁴⁴ *Eth.* IV, prop. 43.

très complexes⁴⁵. Seules les âmes très complexes pourront donc éprouver ces deux passions.

Le lien entre amour et conservation des images est aisément compréhensible⁴⁶. Nous tendons nécessairement à prolonger le plus longtemps possible une excitation joyeuse qui nous affecte. Mais à cette excitation est liée l'image plus ou moins confuse de l'objet qui la provoque, puisque nos affections enveloppent aussi bien la nature des corps extérieurs que celle du nôtre⁴⁷. Supposons donc que cette image subsiste en nous un certain temps après la disparition de sa cause externe, ou qu'elle puisse être ressuscitée par les hasards de l'association; la joie correspondante, dans ce cas, survivra ou revivra en nous. L'image, cependant, sauf exception, ne peut être aussi vive en l'absence de sa cause qu'en sa présence, car elle se heurte à d'autres images qui, excluant l'existence actuelle du corps qu'elle nous représente, lui donnent un certain coefficient d'irréalité⁴⁸; la joie qui lui est liée sera donc, elle aussi, amoindrie. Mais l'atténuation d'une variation favorable contrarie notre *conatus* : il lui résiste, et nous tendons énergiquement à revivre le même sentiment avec son intensité première. Notre *conatus*, par conséquent, se spécifiera comme effort pour redonner à l'image elle-même sa vivacité originelle : nous chercherons, à la limite, à nous représenter son objet comme toujours présent, ou de nouveau présent. Et le désir s'investira sur cet objet, s'y fixera, s'y attachera inconditionnellement : polarisation positive, qui est, précisément, l'amour.

Même lien, explicitement affirmé cette fois, entre la haine et la mémoire⁴⁹. Lorsqu'une image attristante nous affecte, nous résistons à cette variation défavorable; nous tendons à l'éliminer, c'est-à-dire à nous replacer dans l'état physique et mental qui était le nôtre avant son apparition. Mais cet état antérieur se caractérisait par la présence en nous d'autres images, résultant d'un autre rapport entre notre organisme et le monde, et qui, incompatibles avec celle qui nous afflige, excluaient l'existence actuelle de son objet. Résister à la tristesse revient donc à tenter de faire revivre le plus grand nombre possible de

⁴⁵ *Eth.* II, prop. 17, corol. démonstration.

⁴⁶ *Eth.* III, prop. 12.

⁴⁷ *Eth.* II, prop. 16.

⁴⁸ *Eth.* II, prop. 17, corol. scolie.

⁴⁹ *Eth.* III, prop. 13.

ces images. Mais encore faut-il pour cela qu'elles aient laissé en nous quelques traces, faute de quoi notre lutte contre le mal serait aveugle. Si tel est bien le cas (et tel est bien le cas chez nous), notre *conatus* deviendra effort pour nous rappeler et, à la limite, pour imaginer comme actuellement existantes les choses qui remplaçaient autrefois l'objet nuisible. Nous tendrons ainsi, mobilisant toutes les ressources de notre expérience passée, à nous constituer un champ perceptif où il n'y aurait plus aucune place pour cet objet⁵⁰ : polarisation négative, qui est la haine.

L'amour et la haine ne sont donc possibles que dans la mesure où, notre horizon s'élargissant au-delà de la sensation immédiate, nous devenons capables de nous représenter les choses en leur absence. C'est-à-dire, tout simplement, de nous les représenter comme *des choses* : comme des réalités douées de propriétés stables, indépendantes de nous, dont l'existence n'est pas limitée à l'instant fugitif où nous les percevons, et qui, par conséquent, restent disponibles pour l'avenir. Et ces deux passions ne sont, en définitive, que l'effort pour imaginer comme présent ce qui ne l'est pas : l'objet qui nous réjouit, ou ce qui s'oppose à celui qui nous afflige.

Ainsi se comprennent les définitions génétiques de l'amour et de la haine comme joie et tristesse accompagnées de l'idée d'une cause extérieure⁵¹. La référence à l'extériorité, ici non plus, n'ajoute rien à ce qui a été dit dans les deux propositions précédentes : elle ne fait qu'exprimer en un seul mot le résultat de ce que ces propositions nous ont appris sur le rôle joué par la mémoire. Car c'est bien cette dernière qui nous fait accéder à la notion de l'*objet extérieur comme tel*.

Ajouter, dans ces conditions, que celui qui aime s'efforce nécessairement de rendre présent et de conserver l'objet de son amour, et celui qui hait d'écarter et de détruire l'objet de sa haine⁵², relève presque de la tautologie. Spinoza, pourtant, ne le démontre pas encore : pour une raison qui sera examinée plus loin⁵³, il ne le fera que dans la proposition 28, qu'il se contente pour l'instant d'annoncer ; mais cette proposition découle immédiatement des propositions 12 et 13, auxquelles elle aurait succédé

⁵⁰ *Eth.* III, prop. 13, coroll.

⁵¹ *Eth.* III, prop. 13, coroll. scolie.

⁵² *Ibid.*

⁵³ Cf. *infra*, pp. 150-1.

si Spinoza avait exposé sa théorie des passions (cf. figure 1) dans l'ordre $A_1 B_1 A_2 B_2$ plutôt que dans l'ordre $A_1 A_2 B_1 B_2$; nous pouvons donc dès maintenant la présupposer, tant elle est évidente.

L'amour et la haine, cependant, s'ils correspondent à un nouveau progrès de la conscience, consomment en même temps l'aliénation déjà amorcée au stade précédent. En fixant rigidement notre désir sur l'objet extérieur particulier dont nous avons à présent conscience, ils nous asservissent du même coup à cet objet. Et cet asservissement est grave, car il accentue de façon catastrophique les inconvénients qui résultaient déjà du caractère à la fois partiel et instantané de la joie et de la tristesse. Spinoza, il est vrai, semble parfois assimiler l'unilatéralité de l'amour à celle de la joie : la polarisation du premier sur un objet unique viendrait alors de ce que la seconde est localisée en un seul point de notre corps⁵⁴. Mais, à la vérité, il y a beaucoup plus que cela dans l'amour : nous pourrions fort bien, en droit, éprouver un plaisir purement local tout en l'attribuant à une multiplicité de causes⁵⁵ ; nous pourrions même désirer renouveler indéfiniment ce plaisir tout en pensant que d'autres objets, à l'avenir, nous seront pour cela nécessaires (d'autres femmes, par exemple, pour le plaisir sexuel) ; méconnaître la relativité subjective du plaisir n'est pas encore méconnaître la relativité objective de sa cause. Mais l'amour implique, précisément, cette seconde méconnaissance. Car nous ignorons que l'objet qui, un jour, nous a donné de la joie n'a pu le faire que moyennant un contexte transitoire, où intervenaient à la fois l'état présent de notre corps et une série infinie de causes, à la fois antérieures et concomitantes, dont il n'était que le dernier et le plus proche maillon. L'ignorant, nous nous attachons à cet unique objet, séparé de son contexte, parce qu'il est le seul que nous ayons associé sur le moment à notre plaisir. Et nous lui restons attachés même après qu'aient disparu les circonstances qui l'avaient rendu momentanément utile. Nous le voulons, double erreur, lui seul et pour toujours⁵⁶.

⁵⁴ Cf. *Eth.* IV, prop. 44, démonstration.

⁵⁵ Cf. *Eth.* III, prop. 48 ; et *Eth.* V, prop. 9.

⁵⁶ « *Videmus enim homines aliquando ab uno objecto ita affici...* »

Impossible, dès lors, de nous expliquer à nous-même l'origine réelle de cette fascination qu'il exerce. Nous avons conscience de le désirer, mais pourquoi? Parce que nous l'aimons. Pourquoi l'aimons-nous? Parce qu'il est cause de joie. Mais pourquoi l'est-il? Nous ne le savons pas, car nous ne connaissons ni la véritable nature de notre *conatus*, ni celles des causes extérieures qui s'y appliquent : nous nous croyons libres⁵⁷. Nous ne pouvons donc répondre à la question que par la question elle-même : il nous réjouit parce qu'il est objectivement aimable, parce qu'il possède une valeur intrinsèque qui le rend, par nature, digne d'être recherché; bref, parce qu'il est, en soi, un bien. Développée et approfondie, cette pseudo-réponse va nous engager dans toute une vision du monde qui, cette fois, est aristotélicienne, ou platonicienne, ou scolastique (ou qui, plus exactement, est l'origine spontanée de toutes les métaphysiques de ce type), puisqu'elle repose sur l'illusion du *κινεῖ ὡς ἐρώμενον*. Si la pierre avait conscience de tomber, dit Spinoza dans la lettre 58, elle se croirait libre⁵⁸; ajoutons, car ceci est lié à cela, qu'elle adopterait spontanément la théorie aristotélicienne du lieu naturel. C'est très exactement ce que fait l'homme.



En nous expliquant, dans l'Appendice du livre I, l'origine de notre croyance aux causes finales, Spinoza ne fait, en somme, que développer ce qui est impliqué dans sa théorie de l'amour. Avant d'entreprendre cette explication, il déclare que le moment n'est pas encore venu de la déduire de la nature de l'esprit humain; mais il la fait découler de deux principes, qu'il admet provisoirement à titre de postulats, et qui renvoient sans ambiguïté aux deux livres suivants de l'*Ethique* : que nous naissions ignorants des causes se déduit des propositions 24-31 du livre II; que nous désirions ce qui nous est utile se déduit de la seconde moitié du scolie de la proposition 13 du

(*Eth.* IV, prop. 44.)

« Deinde notandum, animi aegritudines et infortunia potissimum originem trahere ex nimio Amore erga rem, quae multis variationibus est obnoxia, et cujus numquam compotes esse possumus. »

(*Eth.* V, prop. 20, scolie.)

⁵⁷ *Eth.* II, prop. 35, scolie.

⁵⁸ Cf. n. 26.

livre III (ou, ce qui revient au même⁵⁹, de la proposition 28), qui traite du désir particulier, c'est-à-dire, précisément, du désir modifié par l'amour ou par la haine.

Ajoutons simplement à cela le besoin d'assigner des causes aux choses. Spontanément, en effet, nous nous interrogeons sur les raisons des événements qui se produisent en nous et hors de nous : dès lors que nous possédons les notions communes, nous nous efforçons de les développer, nous désirons comprendre; et comprendre, c'est comprendre par les causes. Mais il ne suffit pas de désirer pour aboutir : notre effort, contrarié par le milieu extérieur qui nous harcèle, avorte la plupart du temps, et nous n'arrivons même pas à entrevoir ce que pourrait être une véritable explication rationnelle de la Nature; les Mathématiques, qui pourraient nous montrer la voie⁶⁰, ne sont pas, en général, suffisamment développées dans notre esprit pour que le type de connaissance qui leur correspond acquière à nos yeux une importance prédominante. Aussi l'exigence de rationalité s'alimente-t-elle là où elle le peut : dans notre expérience pratique, qui, précisément, la dévie et la pervertit. Il est une forme de causalité, et une seule, que nous avons l'impression de comprendre immédiatement : celle que nous exerçons sur le monde. C'est donc elle qui va nous servir de fil conducteur.

Or l'amour confère d'emblée une structure finaliste à notre conduite et à nos œuvres. Ce qui, autrefois, nous a réjoui, nous tendons à le percevoir le plus vivement possible, donc à le faire exister actuellement : imaginant, par exemple, les commodités de l'habitation, nous désirons en disposer pour notre compte⁶¹. Pour cela, nous utilisons des moyens : nous souvenant des choses qui avaient jadis précédé l'apparition ou accompagné la disparition de celle que nous aimons⁶², nous nous efforçons de

⁵⁹ Cf. *supra*, p. 100.

⁶⁰ « ...nisi Mathesis, quae non circa fines sed tantum circa figurarum essentias et proprietates versatur, aliam veritatis normam hominibus ostendisset ».

(*Eth.* I, Appendice.)

⁶¹ « Ex. gr. cum dicimus habitationem causam fuisse finalem hujus aut illius domus, nihil tum sane intelligimus aliud, quam quod homo ex eo, quod vitae domesticæ commoda imaginatus est, appetitum habuit aedificandi domum. »

(*Eth.* IV, Préface.)

⁶² Cf. *Eth.* II, prop. 44, scolie du coroll. 1.

reproduire les premières et d'éliminer les secondes; nous construisons la maison, comme nous l'avons vu faire autour de nous. Une fois achevée cette mise en œuvre, la chose existe.

Mais l'origine réelle du processus ne tombe pas sous notre conscience. Certes, nous avons parfois quelques lumières sur l'enchaînement causal qui a provoqué notre désir : Spinoza ne nous croit pas assez stupides pour fétichiser le confort domestique au point d'ignorer totalement que l'amour que nous lui vouons s'explique par la conjonction de nos besoins organiques et d'un conditionnement culturel antérieur; c'est même pour cela qu'il a choisi l'exemple de l'habitation, qui lui permet de démontrer sans mal, sur un cas simple, le mécanisme d'une illusion qui n'est pas partout aussi facilement décelable. Mais, même dans ce cas très simple, nous ne songeons pas, spontanément, à remonter la chaîne des causes. Dans d'autres cas, elle nous échappe tout à fait. Et de toute façon, si loin que nous parvenions à la remonter, un moment arrive toujours où, pour nous sinon en soi, elle s'arrête : nous tombons, finalement, sur un désir dont nous ignorons les conditions.

Nous avons alors l'impression d'avoir découvert une cause première. Et celle-ci, à l'analyse, se dédouble. Il y a, d'une part, l'agent, qui, s'apparaissant à lui-même comme inconditionné, s'estime libre⁶³. Il y a, d'autre part (car il faut bien, malgré tout, assigner un motif à notre choix), la cause finale, c'est-à-dire l'objet désiré lui-même, qui, comme s'il préexistait de façon mystérieuse à sa propre réalisation, semble incliner la volonté libre de l'agent par une sorte d'attrait qu'il exercerait sur elle⁶⁴. Cette croyance, en elle-même, n'implique encore aucune théorie philosophique particulière sur la nature du libre arbitre; les métaphysiciens pourront ensuite discuter sur la part exacte qui revient à l'un et à l'autre des deux termes, les uns insistant sur l'indétermination de la volonté, les autres sur la détermination par le Bien; mais ce que Spinoza nous décrit ici, c'est l'infrastructure commune à toutes ces

⁶³ « *Ex his enim sequitur, primo, quod homines se liberos esse opinentur, quandoquidem suarum volitionum suique appetitus sunt conscii, et de causis, a quibus disponuntur ad appetendum et volendum, quia earum sunt ignari, nec per somnium cogitant.* » (Eth. I, Appendice; G, t. II, p. 78; P, p. 403.)

⁶⁴ « *Sequitur secundo, homines omnia propter finem agere.* » (Ibid.)

doctrines, la racine vécue de la problématique où elles s'enferment : toutes, ou presque toutes, reposent sur l'hypothèse d'un sujet à la fois libre et sensibilisé à l'appel des valeurs⁶⁵. Pourquoi cet attrait du Bien? La question se pose, et l'on verra plus loin comment nous la résolvons de façon parfaitement aberrante.

Ainsi s'inverse, pour nous, la suite véritable des événements. Selon l'ordre réel, des causes inconnues ont déterminé l'agent à désirer accomplir certains actes qui, finalement, ont abouti à un certain résultat; mais, à nos yeux, c'est le résultat qui, transmué en fin, a inspiré à l'agent le désir d'utiliser ces mêmes moyens : la conséquence se présente ainsi comme la cause de ses propres prémisses, l'instrument comme l'effet de son propre effet. L'habitation m'apparaît comme la cause finale de ma maison, alors qu'en fait c'est moi-en-tant-que-désireux-d'habiter qui en suis la cause efficiente⁶⁶. La différence, à vrai dire, peut sembler insignifiante, car il est bien certain que je construis ma maison *en vue* de l'habiter : la cause efficiente, ici, est un agent conscient qui imagine à l'avance le résultat de son entreprise; si je baptise « fin » l'image anticipée de ce résultat, le mal ne paraît pas bien grand, et, si je ne le fais pas, je n'en serai pas plus avancé pour autant dans la connaissance du déterminisme qui me régit⁶⁷. Et pourtant, il ne s'agit pas seulement d'une question de mots. Il ne revient pas au même d'intégrer la fin à la cause efficiente ou de l'en séparer pour la faire agir sur elle de l'extérieur : dans le premier cas, nous reconnaissons le principe de notre appartenance à la nécessité universelle, même si celle-ci demeure pour nous lacunaire; dans le second, nous brisons la chaîne et, comblant illusoirement la lacune, nous mettons les choses à l'envers. C'est ce qui apparaît nettement lorsque, de la considération de nos œuvres, nous passons à celle des phénomènes naturels.

Car c'est désormais à cette pseudo-explication finaliste,

⁶⁵ Nous empruntons l'expression « appel des valeurs » à M. Goldschmidt (*Les Dialogues de Platon, Structure et méthode dialectique*, P.U.F., 1947). Elle convient très bien pour définir ce que Spinoza dénonce ici comme illusion.

⁶⁶ « *Quare habitatio, quatenus ut finalis causa consideratur, nihil est praeter hunc singularem appetitum, qui revera causa est efficiens.* » (Eth. IV, Préface.)

⁶⁷ C'est pourquoi Spinoza dit que nous agissons en vue de fins, et non pas simplement qu'il nous le semble (cf. n. 64).

qui est la seule dont nous disposions, et à laquelle presque rien dans notre esprit ne s'oppose, que nous allons désormais recourir, même là où il n'y a plus d'agent conscient. A propos de n'importe quel événement, la question « pour-quoi? » se transformera insidieusement en la question « en vue de quoi? » Et lorsque nous croirons y avoir répondu, nous serons satisfaits, car rien ne nous incitera à chercher au-delà⁶⁸. Cette projection de notre subjectivité dans les choses ne requiert aucune opération mentale particulière, ni induction ni raisonnement par analogie : simplement, nous avons une idée et nous n'en avons pas d'autre (pas d'autre, du moins, qui soit assez forte pour la concurrencer); elle s'impose donc, sinon comme certaine, du moins comme indubitable⁶⁹. Ainsi seront interprétés, le comportement d'autrui d'abord, le monde physique ensuite.

Or, dès que nous posons à la Nature la question de sa cause finale, la réponse semble s'imposer avec évidence. Car, lorsque nous agissons pour réaliser nos buts, nous sommes fort loin d'organiser nous-même tous les matériaux qui y concourent : certains nous sont donnés tout faits par la Nature; ceux mêmes que nous fabriquons, nous les fabriquons toujours à partir de matériaux naturels préexistants; et ces derniers, à leur tour, présupposent des conditions physiques qui, elles non plus, ne sont pas notre œuvre, et qui pourtant nous sont indirectement utiles. De la causalité naturelle à la causalité instrumentale, celle-ci prenant appui sur celle-là, l'enchaînement est continu. Si, par conséquent, nous inversons l'ordre des choses, tout nous suggère, et rien ne nous empêche, de poursuivre cette inversion jusqu'au bout. Et la Nature entière nous apparaît alors comme un immense système de moyens mis au service de nos propres fins⁷⁰.

⁶⁸ « ...unde fit, ut semper rerum peractarum causas finales tantum scire expetant, et ubi ipsas audiverint, quiescunt. » (Eth. I, Appendice ; G, t. II, p. 78 ; P, p. 403.)

⁶⁹ « Nimirum quia nullam habent causam ulterius dubitandi. » (Ibid.)

⁷⁰ « Porro cum in se et extra se non pauca reperiant media, quae ad suum utile non parum conducant, ut ex. gr. oculos ad videndum, dentes ad masticandum, herbas et animantia ad alimentum, solem ad illuminandum, mare ad alendum pisces, etc... hinc factum, ut omnia naturalia tanquam ad suum utile media considerent. »

(Ibid. ; G, t. II, p. 78 ; P, pp. 403-4.)

Trois sortes de moyens naturels sont distingués dans ce passage. Il y a d'abord, en nous, nos propres organes corporels : les yeux pour voir, les dents pour mâcher. La finalité, ici, semble interne : une partie de nous-mêmes nous apparaît comme subordonnée à une autre; notre propre structure devient la servante des désirs particuliers qui en découlent. Il y a ensuite, hors de nous, les réalités naturelles qui rendent possible l'existence ou la perception des choses que nous désirons : le soleil pour nous éclairer, la mer pour nourrir les poissons; finalité externe, cette fois. Il y a enfin, entre les deux, hors de nous par nature et en nous par destination, ces choses mêmes que nous désirons directement : les herbes et les animaux pour nous alimenter. La finalité, dans ce dernier cas, semble à la fois externe et interne. Externe, puisque ces choses sont faites pour l'homme. Interne, puisque la fin humaine qu'elles sont destinées à satisfaire, c'est précisément elles-mêmes-en-tant-que-devant-être-consommées : organes et fonctions, tout, dans le corps d'un animal comestible, est moyen au service de ce qui, en lui, nous le rend agréable au goût. Mais ces trois types de finalité, à vrai dire, ne se distinguent que relativement; le soleil, lui aussi, a sa fin interne : lui-même-en-tant-que-devant-nous-éclairer; quant à notre propre nature, nous verrons comment nous lui attribuons également une fin externe.

Du schéma finaliste de l'univers, par conséquent, deux termes nous sont immédiatement donnés : les fins, qui se confondent avec les nôtres; les moyens, c'est-à-dire la Nature elle-même dans sa totalité. Reste à trouver le troisième terme : à savoir l'agent. Puisque ce n'est pas nous, ce ne peut être que quelqu'un d'autre : quelqu'un d'analogue à nous, car son activité est intentionnelle comme la nôtre, mais quelqu'un de beaucoup plus puissant. D'où la croyance en un ou plusieurs *rectores naturae*, doués de liberté humaine, et qui ont fait toutes choses pour l'homme⁷¹. L'invention de ces dieux personnels n'implique, elle non plus, aucune opération mentale particulière et revient presque à une tautologie : dès lors que nous interrogeons le monde en termes anthropomorphiques, l'affirmation de leur existence est déjà implicite-

⁷¹ « ...ex mediis, quae sibi ipsi parare solent, concludere debuerunt, dari aliquem, vel aliquos Naturae rectores, humana praeditos libertate, qui ipsis omnia curaverint, et in eorum usum omnia fecerint. »

(Eth. I, Appendice ; G, t. II, p. 79 ; P, p. 404.)

ment contenue dans la question elle-même⁷². Quant à leur nature, elle est encore indéterminée.

Une nouvelle question se pose alors : dans quel but les *rectores Naturae* nous témoignent-ils tant de bienveillance? S'ils ont tout fait pour l'homme, pourquoi ont-ils fait l'homme? Mais la réponse à cette question (ils désirent s'attacher les hommes pour en recevoir de grands honneurs)⁷³ fait intervenir des motivations qui impliquent déjà des relations interhumaines; sa genèse se rattache donc au groupe B₁ de la théorie des passions⁷⁴.

Cette croyance en une divinité anthropomorphe, prise en elle-même, n'est pas encore superstition. Pour qu'elle le devienne, une cause supplémentaire sera requise. Spinoza, il est vrai, fait allusion ici à la superstition. Mais la façon même dont il en parle montre bien qu'il ne la confond pas avec le préjugé qu'il critique. Il déclare en effet, que « ce préjugé est devenu superstition »⁷⁵; mais, s'il l'est devenu, c'est qu'il ne l'était pas à l'origine. Quand cette transformation se produit-elle? Certainement pas lorsque nous prenons les réalités naturelles pour des moyens, ni lorsque nous inventons les *rectores*, puisque, au cours de ces deux moments, c'est le préjugé finaliste lui-même qui s'élabore : avant eux, il n'existe pas, et par conséquent ne peut rien devenir. Est-ce au moment où nous attribuons aux dieux le désir de recevoir un culte? Même pas, car ce culte, en droit, peut fort bien consister en la seule pratique de la justice et de la charité. Ce ne peut donc être qu'au cours de l'étape mentionnée ensuite par Spinoza : lorsque chacun, selon son naturel, invente un culte particulier afin que Dieu l'aime plus que les autres et mette la Nature entière à son service⁷⁶. Mais, précisément, nous n'en sommes pas encore là : nous croyons encore, pour l'instant, que la Nature est déjà à

⁷² « Nam postquam res ut media consideraverunt, credere non potuerunt, easdem se ipsas fecisse. »
(Ibid.)

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Cf. *infra*, p. 181.

⁷⁵ « Atque ita hoc praejudicium in superstitionem versum. »
(Ibid.)

⁷⁶ « Unde factum, ut unusquisque diversos Deum colendi modos ex suo ingenio excogitaverit, ut Deus eos supra reliquos diligeret, et totam Naturam in usum coecae illorum cupiditatis et insatiabilis avaritiae dirigeret. »
(Ibid.).

notre service. Pour nous apercevoir qu'elle ne l'est pas toujours, il nous faudra, entre temps, passer par l'expérience de l'échec : alors naîtra la crainte, et, de la crainte, la superstition; ce qui nous renvoie, cette fois, au groupe A₂⁷⁷. Ce point est important, car toute la Politique en dépend; Spinoza tient à réserver la possibilité d'une religion qui, sans être vraie, ne serait cependant pas superstitieuse : la religion universelle qui convient à une libre République⁷⁸, et dont les sept articles de foi (ce que l'on a appelé le « *credo minimum* »)⁷⁹ sont exposés au chapitre XIV du *Traité Théologico-Politique*⁸⁰.

Ainsi se constitue, par delà le monde, un arrière-monde, auquel nous pourrions accorder selon les moments une attention plus ou moins grande, mais qui ne cessera plus, désormais, de hanter notre imagination. Et cet arrière-monde, une fois constitué, va réagir sur notre monde lui-même pour en consolider l'organisation aberrante.

Cela vaut surtout (encore que cela s'applique médiatement aux deux autres) pour la troisième catégorie de moyens, c'est-à-dire pour les choses que nous désirons directement. Ce que nous aimons, dans ces choses, c'est évidemment le côté par lequel elles nous affectent, l'aspect qu'elles ont pour notre imagination au moment où nous en jouissons : aspect qui, comme toute image, indique beaucoup plus l'état présent de notre corps que leur nature⁸¹, mais que nous leur attribuons néanmoins. Or, croyons-nous maintenant, Dieu les a faites dans l'intention expresse de nous plaire : il a donc dû, en les fabriquant, penser avant tout à leur donner l'apparence sous laquelle elles nous réjouissent : c'est en fonction d'elle qu'il les a agencées, c'est en vue de la leur faire revêtir qu'il leur a conféré tous leurs autres caractères. Cet aspect subjectif nous apparaît alors, non seulement comme une propriété objective de la chose, mais comme sa propriété principale : celle qui constitue son *essence*, et dont toutes les autres découlent. La cause finale, grâce à Dieu, se transforme ainsi en *cause formelle* : la valeur que l'objet agréable était destiné à réaliser pour nous semble

⁷⁷ Cf. *infra*, pp. 135-9.

⁷⁸ Cf. *T.P.*, ch. VIII, § 46.

⁷⁹ L'expression est de M. Francès (P, p. 1459, n. 108.)

⁸⁰ G, t. III, pp. 177-8 ; P, pp. 865-6.

⁸¹ *Eth.* II, prop. 16, coroll. 2.

désormais s'incorporer à cet objet lui-même, s'incarner en lui, définir sa nature telle qu'elle est en soi et hors de nous. Et puisque les réalités naturelles sont loin de nous plaire toutes au même degré, nous imaginons qu'elles se classent, en soi et hors de nous, selon le degré de valeur qu'elle comportent objectivement : la hiérarchie de nos titillations devient hiérarchie ontologique⁸².

Telle est l'origine des notions de Bien et de Mal. Nous appelons Bien, au départ, ce qui contribue à la santé (le culte de Dieu viendra plus tard)⁸³, c'est-à-dire, en un sens très général, tout ce qui affecte notre corps d'une variation favorable; et le contraire, nous l'appelons mal. L'auto-mystification, ici, ne consiste évidemment pas dans le seul emploi d'un mot nouveau. Peu importe le vocable, que Spinoza lui-même utilisera sans inconvénient par la suite⁸⁴. L'erreur consiste à croire que, par ce terme, nous désignons une qualité intrinsèque de la chose, qui lui appartiendrait essentiellement et devrait être reconnue comme telle par tous les hommes, et non pas son rapport momentané à notre seul organisme individuel⁸⁵.

Ces notions, à leur tour, se diversifient selon les voies par où les objets nous affectent. D'une façon générale, certaines choses, grâce aux caractères formels que présentent leurs apparences sensibles, peuvent être imaginées plus facilement que d'autres : elles nous plaisent donc plus, car elles favorisent davantage notre puissance de penser; nous dirons alors que les unes sont ordonnées et les autres désordonnées, et nous leur attribuerons ces qualités d'ordre et de désordre à titre de propriétés objectives⁸⁶. Puis, plus particulièrement, chacun de nos organes

⁸² « *Postquam homines sibi persuaserunt, omnia, quae fiunt, propter ipsos fieri; id in unaquaque re praecipuum judicare debuerunt, quod ipsis utilissimum, et illa omnia praestantissima aestimare, a quibus optime afficiebantur. Unde has formare debuerunt notiones, quibus rerum naturas explicarent...* » (Eth. I, Appendice; G, t. II, p. 81; P, p. 407.)

⁸³ « *Nempe id omne, quod ad valetudinem et Dei cultum conducit, Bonum, quod autem iis contrarium est, Malum vocaverunt.* » (Ibid.) Pour « *et Dei cultum* », cf. infra, p. 182.

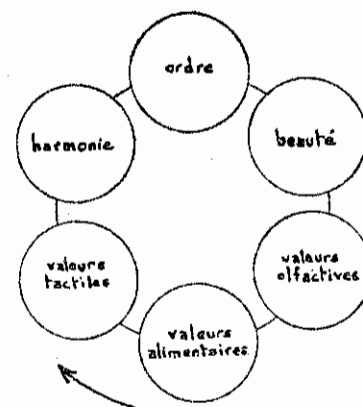
⁸⁴ Cf. Eth. IV, Déf. 1.

⁸⁵ « *Nam, quamvis humana corpora in multis conveniant, in plurimis tamen discrepant, et ideo id, quod uni bonum, alteri malum videtur.* »

(Eth. I, Appendice; G, t. II, pp. 82-3; P, p. 408.)

⁸⁶ Ibid. (G, t. II, p. 82; P, pp. 407-8).

des sens donne lieu à un processus d'objectivation analogue : nous considérons comme beaux ou laids en soi les objets de la vue; comme parfumés ou fétides en soi ceux de l'odorat; comme savoureux ou insipides en soi ceux du goût; comme durs ou mous, rugueux ou lisses, chauds ou froids en soi ceux du toucher; comme harmonieux ou cacophoniques en soi ceux de l'ouïe⁸⁷. Cette énumération, figurée en un schéma quasi-sémiotique, fait apparaître deux groupes de valeurs comportant chacun trois espèces : les valeurs « supérieures », Ordre, Beauté et Harmonie, trilogie qui n'est pas sans rappeler celle du Philèbe



(Vérité — Beauté — Proportion)⁸⁸; et les valeurs « inférieures », dont le type le plus caractéristique est représenté par les valeurs alimentaires. Pour les secondes, un effort de réflexion nous amènerait aisément à reconnaître leur relativité et leur subjectivité; mais le cas des premières est exactement le même : elles nous semblent toutes fondées dans l'être, moteurs immobiles de notre amour; et toutes, en haut comme en bas, dans le ciel comme sur la terre, dans la vie contemplative comme dans la vie pratique, ne sont en réalité que les projections de nos désirs.

Ainsi se referme le cercle de la mystification. Nous nous demandions d'où venait ce mystérieux attrait qu'exercent sur nous certaines choses, cet « appel des valeurs » que nous avons l'impression de ressentir lorsque nous aimons.

⁸⁷ Eth. I, Appendice (G, t. II, p. 82; P, p. 408).

⁸⁸ Cf. Platon, Philèbe, 65 a.

La réponse, à présent, nous semble claire : si les choses que nous aimons nous attirent, c'est qu'elles sont faites exprès pour cela, qu'elles sont attirantes par nature, qu'en elles-mêmes et par elles-mêmes elles sont des biens. Réponse tautologique, mais dont la tautologie nous échappe parce qu'elle est médiatisée par Dieu et par le monde. L'amour, déjà aliénant par soi, s'est développé en une vision du monde qui a consolidé et justifié l'aliénation qu'il comportait dès l'origine. Et nous pouvons maintenant, en toute quiétude, adorer dans les choses le reflet objectivé de nos sentiments. D'où l'illusion dénoncée dans le scolie de la proposition 9⁸⁹.

Le progrès de la conscience, qui nous a conduits du désir à l'amour, nous a donc engagés, du même coup, dans une double aliénation. Une aliénation mondaine, d'une part, que l'on pourrait appeler *économique* à condition de donner à ce mot un sens très large : celle par laquelle, nous attachant inconditionnellement aux objets particuliers qui nous entourent, les sacrifiant positivement ou négativement, nous les considérons comme des « biens » (les « biens de ce monde ») ou comme des « maux », à la poursuite ou à la fuite desquels nous allons désormais consacrer toute notre existence. Une aliénation *idéologique*, d'autre part, à la fois effet et cause de la première : celle par laquelle, transposant ontologiquement et croyant ainsi nous expliquer à nous-mêmes nos préoccupations passionnelles, nous élaborons une vision inversée du monde⁹⁰; vision où se dessinent déjà les grandes lignes du cosmos traditionnel : finalité universelle, hiérarchie des êtres selon le Bien, place privilégiée accordée à l'homme, et, clef de voûte du système, une divinité aux contours encore imprécis. C'est cette double aliénation qui va commander tout le déroulement de notre vie passionnelle.

⁸⁹ Cf. note 6.

⁹⁰ « ...hanc de fine doctrinam Naturam omnino evertere ». (*Eth.* I, Appendice ; G, t. II, p. 80 ; P, p. 405.)

L'expression « reflet inversé du monde », employée par J.-T. Desanti (*Introduction à l'Histoire de la Philosophie*, p. 104) traduit donc assez exactement la pensée explicite de Spinoza.

2. — Déploiement de la vie passionnelle individuelle (Groupe A₂).

Le scolie de la proposition 13, dans lequel Spinoza a défini l'amour et la haine, peut être considéré comme appartenant à la fois au groupe A₁ et au groupe A₂ : aboutissement du premier, il sert de point de départ au second. L'aliénation, en effet, une fois consommée avec l'apparition de l'amour et de la haine, fait boule de neige : elle s'amplifie démesurément, dérive dans toutes les directions possibles, de façon de plus en plus aberrante, et se renforce par ses aberrations mêmes. C'est à l'étude de cette dérivation qu'est consacré le groupe A₂.

Le processus comporte lui-même deux modalités, qui correspondent aux deux branches de l'arbre quasi-sémiotique que forme ce groupe A₂. D'une part, nos amours et nos haines se *transfèrent* d'un objet à l'autre (propositions 14-18). D'autre part, nous nous *identifions*, ou nous nous *contre-identifions*, à l'objet aimé ou haï (propositions 19-26).

..

Le principe de la *dérivation par transfert* est énoncé, sous sa forme la plus universelle, dans la proposition 14. Celle-ci se présente comme une extension à la théorie des passions de ce qui a été dit de la mémoire dans la proposition 18 du livre II : *toute affection de notre corps, et par conséquent de notre âme, ressuscite les affections qui l'ont jadis accompagnée*. Extension légitime, car une affection⁹¹ peut fort bien, même si ce n'est pas toujours le cas, consister en une variation favorable ou défavorable, c'est-à-dire en un sentiment : ce qui vaut pour les images vaudra donc aussi pour les sentiments qu'elles impliquent.

⁹¹ Spinoza, dans cette proposition 14, emploie le mot « *affectus* ». Mais, dans la proposition 15, qu'il déduit de la précédente, il emploie manifestement « *affectus* » dans le sens d'« *affectio* » : il y parle, en effet, d'un « *affectus* » qui n'augmente ni ne diminue la puissance d'agir de l'âme ; or, dans la Définition III et dans la Définition générale des sentiments, les « *affectus* » sont définis comme étant celles d'entre les affections qui augmentent ou diminuent notre puissance d'agir. Pour que la proposition 15 puisse se déduire de la proposition 14, il faut donc que, dans celle-ci aussi, « *affectus* » signifie en réalité « *affectio* ». Si tel est bien le cas, cette proposition énonce la loi d'association sous sa forme la plus générale ; sinon, elle énonce seulement un cas particulier.

lorsqu'elles en impliquent. Aussi, et même surtout; car l'aspect le plus important d'une affection, celui que nous éprouvons le plus vivement, qui s'inscrit le plus fortement dans notre corps et dans notre âme, c'est évidemment, lorsqu'il existe, son aspect affectif, non son aspect représentatif : l'augmentation ou la diminution de notre puissance d'agir, non l'image plus ou moins nette du corps extérieur qui la provoque. Si, dans ces conditions, une affection revit en nous par association en l'absence de sa cause externe, et si elle n'est pas évoquée avec toute la précision qu'elle avait lorsque cette cause était présente, c'est le premier aspect qui réapparaîtra d'abord, le second pouvant suivre ou non selon les cas. D'où plusieurs possibilités.

Précisons, car ce point est important pour la compréhension des propositions suivantes. Soient deux causes extérieures C_1 et C_2 qui agissent simultanément sur nous. C_1 provoque en nous une affection A_1 ; celle-ci comporte, d'une part, un aspect I_1 , par lequel elle reflète inadéquatement en nous quelques traits de sa cause externe; d'autre part, elle peut comporter ou non (première alternative) un aspect S_1 , qui consiste en une augmentation ou une diminution éventuelle de notre puissance d'agir. C_2 , de son côté, provoque en nous une affection A_2 , qui peut comporter les deux mêmes aspects : toujours I_2 , image de C_2 ; parfois, mais pas toujours (seconde alternative) S_2 , joie ou tristesse, avec le désir correspondant. Si, ultérieurement, C_1 nous affecte seule, A_1 ressuscitera A_2 par association; et, dans ce cas (troisième alternative), S_2 , s'il existe, resurgira, soit seul, soit accompagné de I_2 . En combinant ces trois alternatives, nous obtenons donc six applications particulières de la loi d'association :

- 1 — A_1 et A_2 sont toutes deux des images affectivement neutres (I_1 et I_2 seuls, sans S_1 ni S_2). Nous aurons alors un souvenir purement représentatif, cas particulier déjà étudié dans la proposition 18 du livre II.
- 2 — A_1 est un sentiment ($I_1 + S_1$) et A_2 une image neutre (I_2). Nous aurons un transfert affectif par irradiation : I_2 s'associant à S_1 , ce sentiment S_1 sera maintenant attribué à la fois aux deux causes C_1 et C_2 . Ainsi, aimant une chose, désirons-nous faire exister à nouveau tout le contexte dans lequel nous en avons joui la pre-

mière fois⁹². A ce cas est partiellement consacrée la proposition 15, puisque ce dernier exemple y renvoie.

- 3 — A_1 est une image neutre (I_1), A_2 un sentiment ($I_2 + S_2$), et I_2 et S_2 revivent ensemble. Nous aurons également un transfert par irradiation, mais en sens inverse : I_1 s'associant à S_2 , ce sentiment S_2 sera attribué à la fois aux deux causes C_1 et C_2 . Ainsi aimons-nous, et considérons-nous comme bon présage, ce qui nous rappelle d'heureux souvenirs⁹³. A ce cas aussi est partiellement consacré la proposition 15, à laquelle renvoie ce dernier exemple. La proposition 16 l'utilise également.
- 4 — A_1 est une image neutre (I_1), A_2 un sentiment ($I_2 + S_2$), et S_2 revit seul. Nous aurons alors la forme de transfert la plus simple, mais aussi la plus dangereuse : S_2 , s'associant à I_1 , sera attribué à la seule cause C_1 . A ce cas aussi est partiellement consacrée la proposition 15, puisque dans le scolie de son corollaire, Spinoza fait allusion aux choses que nous aimons ou haïssons sans savoir pourquoi. La proposition 16 l'utilise également.
- 5 — A_1 est un sentiment ($I_1 + S_1$), A_2 aussi ($I_2 + S_2$), et S_2 revit seul. Nous aurons alors un transfert par condensation : S_2 s'associant à I_1 , nous éprouverons pour C_1 les deux sentiments S_1 et S_2 à la fois. Si S_2 est de même espèce que S_1 , il le renforcera; sinon, nous serons sujets à la *fluctuatio animi* qu'étudie la proposition 17.
- 6 — A_1 est un sentiment ($I_1 + S_1$), A_2 aussi ($I_2 + S_2$), et I_2 et S_2 revivent ensemble. Nous aurons alors la forme la plus complète d'association de sentiments. La plus complexe aussi, puisque elle

⁹² Cf. *Eth.* III, prop. 36, dont la démonstration renvoie à la proposition 15.

⁹³ « Si quid... contingere vident, quod eos praeteriti alicujus boni vel mali memores, reddit, id exitum aut felicem aut infelicem obnunciare putant, quod propterea... faustum vel infaustum omen vocant. »

(T.T-P, Préface ; G, t. III p. 5 ; P, p. 663.)

Ceci est démontré dans *Eth.* III, prop. 50, qui renvoie à la proposition 15.

comporte une double irradiation et une double condensation : chacun des deux sentiments est attribué aux deux causes à la fois, et chacune des deux causes fait l'objet des deux sentiments à la fois. Notre amour pour une chose, par exemple, peut être stimulé par son association à l'image réjouissante d'une récompense ou (autre cas de *fluctuatio animi*) inhibé par son association à l'image attristante d'un châtement. C'est à ce seul cas particulier que semble, à première vue du moins⁹⁴, consacrée la proposition 14.

L'association des sentiments, si l'on élimine le premier cas, peut donc revêtir cinq modalités diverses. Leur signification et leur portée, cependant, sont très variables; tout dépend des rapports qu'entretiennent, au moment de leur première conjonction, les deux causes C_1 et C_2 : rapport de cause à effet, de partie à tout, ou rapport de contiguïté purement fortuite.

Les causes, réelles ou imaginaires, peuvent bénéficier, par transfert, des sentiments que nous inspirent leurs effets. Deux d'entre elles, de ce point de vue, intéressent particulièrement Spinoza : Dieu et l'argent. L'image d'une chose agréable, dans une société commerçante, nous renvoie aisément (cas n° 2) à celle de l'argent qui nous permettrait de l'obtenir, et nous désirons cet argent; l'image de l'argent, inversement, nous renvoie (cas n° 3) à celle des biens que nous pourrions nous procurer grâce à lui, et nous l'aimons alors au même titre que ces biens eux-mêmes. Ce va-et-vient incessant de l'argent aux biens primaires et des biens primaires à l'argent finit par nous inspirer pour ce « résumé de toutes choses »⁹⁵, dont tout découle et auquel tout ramène, un inépuisable amour : là où règne l'économie marchande, il n'est guère de joie à laquelle nous ne puissions le lier comme à sa cause, et c'est pourquoi son image occupe tant l'esprit de la foule⁹⁶. Cet amour, cependant, bien qu'il soit une aliénation nouvelle, n'aggrave pas nécessairement nos aliénations antérieures; il peut même en atténuer la nocivité : dans le cas n° 2, il unifie notre champ perceptif en le rame-

⁹⁴ Si l'on n'admet pas qu'« *affectus* » signifie « *affectio* ». (Cf. n. 91.)

⁹⁵ *Eth.* IV, Appendice, ch. XXVIII.

⁹⁶ *Ibid.*

nant à un dénominateur commun; dans le cas n° 3, il l'enrichit en nous faisant penser à beaucoup de choses à la fois; il peut donc être, sinon *hilaritas*, du moins quelque chose d'approchant. Mais il arrive aussi (cas n° 4) que l'image de l'argent évoque, non pas les images des biens primaires, mais uniquement la joie qui leur est liée : l'*avaritia* prend alors une forme obsessionnelle; toute notre affectivité se trouvant bloquée sur cet unique objet⁹⁷, dont nous oublions qu'il n'est jamais que moyen et pour lequel nous nous privons même du nécessaire⁹⁸, nous retombons dans le monoïdéisme catastrophique. L'argent, toutefois, ne règne pas toujours en maître absolu sur notre âme; car, dans la mesure où sa conquête exige épargne et labeur, son image peut aussi (cas n° 6) s'associer dans notre esprit à celle des travaux pénibles qu'il nous impose et des jouissances immédiates dont il nous frustrer⁹⁹ : l'*avaritia*, dans les sociétés riches et décadentes, cède le pas à l'oisiveté et à la débauche¹⁰⁰. Mais rien n'empêche le législateur de renforcer cette passion par un stimulant nouveau : si tous les riches, mais eux seuls, peuvent espérer accéder aux honneurs et aux charges publiques, l'*avaritia* (cas n° 6) sera réveillée par l'ambition¹⁰¹. Et si, par la suite, l'image de ce stimulant s'efface, celle de l'argent (cas n° 5) reprendra son caractère obsessionnel, mais chargée maintenant du coefficient affectif supplémentaire que lui a donné cette association nouvelle. Tous les éléments d'une politique sont déjà impliqués ici.

L'idée de Dieu, également, peut être associée à n'importe quelle image, donc à n'importe quelle joie¹⁰². Ce que Spinoza nous dit à ce propos concerne, il est vrai, l'idée adéquate de Dieu, et n'a donc pas sa place dans la théorie des passions. Mais rien n'empêche de l'appliquer aussi à l'image d'un *rector Naturae* anthropomorphe qui, jusqu'à présent, peut encore, même si cela ne s'impose pas néces-

⁹⁷ « *At cum avarus de nulla alia re, quam de lucro vel de nummis cogitet...* » (*Eth.* IV, prop. 44, scolie.)

⁹⁸ *Eth.* IV, Appendice, ch. XXIX.

⁹⁹ « *Homines sunt, ex labore scilicet proclives ad libidinem* ». (*T.T.P.*, ch. XVII ; G, t. III, p. 203 ; P, p. 901.)

¹⁰⁰ *T.P.*, ch. x, § 4 (G, t. III, p. 355 ; P, p. 1093).

¹⁰¹ *T.P.*, ch. x, § 6 (G, t. III, p. 356 ; P, p. 1093).

¹⁰² *Eth.* V, prop. 14.

sairement, rester conforme au « credo minimum » de la religion universelle¹⁰³ : si nous croyons que ce Dieu imaginaire est unique, omniprésent et tout puissant, nous le considérerons comme la cause de tout ce qui nous arrive; si, de plus, nous croyons qu'il récompense les justes, nous serons justes; et si, enfin, grâce à une bonne organisation de la société¹⁰⁴, les justes sont effectivement récompensés, nous lui attribuerons notre bonheur et l'aimerons d'un fervent amour (sinon, bien entendu, nous le haïrons). Son image, dès lors, unifiera et enrichira notre champ perceptif, de la même façon que celle de l'argent, et nous rapprochera ainsi de l'*hilaritas* passionnelle.

Mais ce ne sont là que deux possibilités fort lointaines. Dans l'état de nature, aucun développement commercial n'est concevable, et les dieux capricieux de la superstition foisonnent. Même dans nos sociétés politiques de fait, le commerce est loin de dominer universellement la vie économique, et nous nous attachons, en même temps et parfois plus qu'à l'argent, à des formes de richesses plus particulières et plus immédiates : nos biens fonciers, par exemple, qui sont, eux aussi, des moyens de nous procurer des biens primaires, mais dont l'amour n'élargit guère le champ de notre imagination¹⁰⁵. Quant à la religion universelle, elle reste un rêve. Et c'est dans une tout autre direction que vont nous engager les propositions suivantes.

Car les deux causes C_1 et C_2 , lorsqu'elles nous affectent conjointement, ne sont pas toujours l'une à l'autre dans un rapport objectif réel; bien souvent, nous n'imaginons même pas entre elles un tel rapport : il se trouve, simplement, que nous les percevons ensemble. C'est à cette association par contiguïté fortuite qu'est consacrée avant tout la proposition 15 complétée de son corollaire : elle traite, certes, des cas n°s 2, 3 et 4 envisagés dans toute leur extension, mais en insistant plus particulièrement sur l'absence de relation réelle entre C_1 et C_2 , sur le caractère purement accidentel de leur liaison. Nous aimons ou haïssons, d'une façon générale, tout ce qui s'est pré-

senté à nous lorsque nous étions, par ailleurs, joyeux ou tristes.

De là découlent deux conséquences. D'une part, l'aliénation devient irréversible. Elle résultait, en effet, de l'ignorance des raisons pour lesquelles nous désirons. Mais, tant que nous aimions ou haïssions les causes réelles et directes de nos joies et de nos tristesses, celles qui nous émeuvent par leur action immédiate sur notre corps, cette ignorance n'était pas absolument complète, et la réduction hédoniste, au moins en droit, restait possible. Lorsque l'amour se reportait de l'objet sur les moyens de l'obtenir, le caractère purement instrumental de ces derniers pouvait encore, dans les cas n°s 2 et 3 (mais non pas dans le cas n° 4), rester présent à la conscience : c'est pourquoi il y a, malgré tout, des utilitaristes. Par contre, lorsque l'amour se reporte sur des choses qui, par hasard, ont été une fois imaginées en même temps que l'objet initial, le rapport de ces choses à notre constitution organique cesse d'être perceptible, et l'illusion de transcendance ne peut plus se corriger : nous aimons « sans aucune cause connue de nous », par une sorte de « sympathie » dont l'origine réelle nous échappe irrémédiablement, et que, pour cette raison, nous ne pouvons plus nous expliquer à nous-mêmes autrement que par le mystérieux « appel des valeurs ». Le cordon ombilical est rompu.

D'autre part, l'aliénation est extrêmement mobile. N'importe quoi pouvant s'associer à n'importe quoi, n'importe quel objet, ou presque : tout dépend du hasard des rencontres. Et le hasard des rencontres n'est le même, ni pour tous les individus, ni pour un seul et même individu au cours du temps¹⁰⁶. Au niveau des biens primaires, déjà, ce qui était bon pour les uns était mauvais pour les autres; mais la diversification des valeurs ne dépassait pas encore les limites définies par la nature commune des corps humains¹⁰⁷. Maintenant, au contraire, elle ne connaît plus aucune borne. L'homme apparaît ainsi comme immensément malléable, conditionnable presque à volonté. Cette idée se lie, évidemment, à une critique sociologique de la

¹⁰³ Cf. n. 80.

¹⁰⁴ « *Nam nulla divinae justitiae vestigia reperiuntur nisi ubi justii regnant.* » (T.T.P., ch. XIX ; G, t. III, p. 231 ; P, p. 942.)

¹⁰⁵ Cf. *infra*, p. 176-8.

¹⁰⁶ Cf. *Eth.* III, prop. 51 et *Eth.* IV, prop. 33.

¹⁰⁷ « *Nam, quamvis humana corpora in multis convenient, in plurimis tamen discrepant, et ideo id, quod uni bonum, alteri malum videtur.* » (*Eth.* I, Appendice ; G, t. II, pp. 82-3 ; P, p. 408.)

coutume : la Nature ne crée pas de peuples; ce sont les lois et les traditions qui, par l'« action psychologique » qu'elles exercent, donnent aux individus, d'un pays à l'autre, les caractères et les préjugés les plus variés¹⁰⁸. D'où, si l'on y réfléchit superficiellement, la tentation du scepticisme¹⁰⁹. En droit, cependant, le mal est en même temps remède : la malléabilité de l'homme peut, selon Spinoza, être mise au service de l'homme, car un aménagement méthodique des circonstances, en nous conditionnant de façon bénéfique, nous amènerait à nous aliéner dans ce qui nous est *vraiment* utile; là résidera, en un sens, tout le secret de la Politique. Mais nous en sommes encore bien loin.

Cette dérivation, toutefois, tend d'elle-même à s'organiser dans son désordre et à se stabiliser dans sa mobilité. Les deux causes C_1 et C_2 , en effet, peuvent encore être l'une à l'autre dans une troisième sorte de relation : celle de partie à tout. Or il suffit qu'à ce nouveau type de rapport s'applique deux fois de suite le cas n° 3 (ou le cas n° 4, peu importe) pour qu'apparaisse une forme d'association tout à fait originale, sinon quant à sa nature, du moins quant à son contenu : l'association par ressemblance, qui, nouvel avatar de la loi de contiguïté, va structurer le monde bigarré de l'aliénation en lui donnant une unité au moins formelle. C'est ce que nous montre la proposition 16.

Soit un objet O_1 possédant les caractères imaginatifs A, B, C et D. Supposons que B, C et D nous donnent de la joie ou de la tristesse, et que A, par lui-même, soit affectivement neutre. L'amour ou la haine que nous inspire cet objet (première application) ne s'en reportera pas moins sur son aspect A. Si, par conséquent, nous voyons ensuite un autre objet O_2 qui possède les caractères imaginatifs A, E, F et G, notre amour ou notre haine pour A (seconde application) se reportera sur ce second objet pris dans sa totalité, bien que B, C et D en soient absents.

¹⁰⁸ « *Haec [la Nature] sane nationes non creat, sed individua, quae quidem in nationes non distinguuntur nisi ex diversitate linguae, legum et morum receptorum; et ex his duobus, legibus scilicet et moribus, tantum oriri potest, quod unaquaque natio singulare habeat ingenium, singularem conditionem, et denique singularia praejudicia.* »

(T.T-P, ch. XVII; G, t. III, p. 217; P, p. 922.)

¹⁰⁹ *Eth.* I, Appendice (G, t. II, p. 82; P, p. 408.)

O_2 sera donc aimé ou haï par accident, à cause de cet élément de ressemblance qui, pourtant, n'était pas initialement source de joie ou de tristesse. Et il en sera de même, à quelques nuances près, pour tous les objets O_3 , O_4 , etc. où A se rencontrera. A quelques nuances près, car il est bien évident que A pourra se manifester en eux de façon plus ou moins nette selon les cas : envahissant chez les uns, à peine esquissé chez les autres. La joie ou la tristesse que nous éprouverons en leur présence pourra donc être plus ou moins forte, et plus ou moins vif l'amour ou la haine qu'ils nous inspireront alors.

Cette chaîne d'associations aboutit ainsi à un double résultat. Grâce à elle, d'une part, une idée générale se forme dans notre esprit. Car, s'il faut en croire le scolie 1 de la proposition 40 du livre II, c'est très exactement de cette façon que se constituent les universaux illusoire. Si les objets O_3 , O_4 .. O_x sont affectivement neutres par eux-mêmes, et s'ils sont trop nombreux pour que nous puissions nous souvenir distinctement de chacun d'eux lorsque nous cessons de les percevoir, nous n'en retiendrons bientôt plus que le seul caractère A : celui qui, à la fois, nous affecte le plus souvent et nous intéresse le plus. Tous ces objets nous sembleront alors appartenir à une même *espèce*, dont l'essence universelle se définirait par A. Mais, d'autre part, une fois constituée, cette idée générale va nous servir de norme d'évaluation pour nos rencontres ultérieures : tout nouvel objet qui, par la suite, se présentera à nous sera comparé à A et apprécié en fonction de A : nous le caractériserons, soit comme non-A, soit comme A, et, dans ce dernier cas, comme plus ou moins A selon le degré de netteté avec lequel y transparaîtra ce caractère qui nous réjouit ou nous afflige. La rhapsodie de nos images s'articulera selon un ordre de classification inspiré de nos désirs.

Le transfert affectif corrige donc, par son propre déploiement, ce qu'il avait de chaotique et d'anarchique dans ses manifestations initiales. Toute aliénation nouvelle entraîne la formation d'un schéma à la fois épistémologique et axiologique qui joue le rôle de principe unificateur pour l'ensemble de notre expérience, et sur lequel nous réglerons désormais notre conduite : l'accommodation devient assimilation. Ainsi s'édifie progressivement un système d'essences qui est aussi un système de valeurs : système hiérarchisé, dont les éléments se coordonnent et se subor-

donnent les uns aux autres, et qui, à la limite, tend vers l'unité et la cohérence.

A partir de là, notre vision finaliste du monde va recevoir une élaboration nouvelle qui, tout en la faisant bénéficier de cette cohérence, accentuera en même temps l'inversion idéologique qu'elle impliquait dès l'origine. Cette élaboration, que Spinoza nous décrit au début de la Préface du livre IV, repasse par les mêmes étapes que nous avait déjà fait parcourir l'Appendice du livre I, mais en modifiant chacune d'elles par l'introduction des idées générales et, corrélativement, par un usage mystifié de la notion de perfection.

Tout d'abord, les idées générales modifient la façon dont nous nous représentons notre activité et nos œuvres. A l'origine, c'était uniquement un objet singulier que nous aimions et prenions pour fin : nous construisions notre maison individuelle d'après l'image individuelle qui, un jour, nous avait plu. Lorsque l'ouvrage était achevé, nous le disions parfait, et imparfait dans le cas contraire : telle est l'origine de ces deux termes. Mais, à présent, notre expérience s'est enrichie : nous avons vu beaucoup d'autres maisons; nous en avons formé, au hasard des rencontres, d'après ceux des caractères de la nôtre que nous y retrouvions avec plus ou moins de précision, une image générique sur laquelle s'est reporté notre amour; et chacune d'elles, désormais, nous plaît selon la netteté avec laquelle nous y percevons cette image, selon son degré de conformité à ce qui en est devenu pour nous le modèle universel¹¹⁰. Projetant alors sur autrui nos propres fins, nous croyons que les artisans qui les ont construites s'inspiraient tous de ce même archétype, mais qu'ils ont plus ou moins bien réussi à en parachever l'imitation; nous disons donc qu'elles sont parfaites ou imparfaites, et cette perfection ou cette imperfection nous semblent les caractériser intrinsèquement¹¹¹.

¹¹⁰ « *Sed postquam homines ideas universales formare, et domuum, aedificiorum, turrium, etc... exemplaria cogitare, et alia rerum exemplaria aliis praeferre inceperunt...* » (Eth. IV, Préface.)

¹¹¹ « *...factum est, ut unusquisque id perfectum vocaret, quod cum universali idea, quam ejusmodi rei formaverat, videret convenire, ex id contra imperfectum, quod cum concepto suo exemplari minus convenire videret, quanquam ex opificis sententia consummatum plane esset.* » (Ibid.)

Cette réinterprétation de notre expérience, nous la projetons ensuite sur la divinité anthropomorphe. Rien d'étonnant à cela, puisque, dès l'Appendice du livre I, les réalités naturelles nous semblaient résulter d'une activité démiurgique destinée à nous satisfaire. Mais cette activité, maintenant, se précise. Le *rector Naturae*, puisqu'il fabrique le monde à notre usage, ne peut que s'inspirer pour cela des normes qui nous intéressent, c'est-à-dire des idées générales que nous nous sommes faites des choses à partir de nos préoccupations passionnelles¹¹². Lui aussi, croyons-nous donc, travaille d'après des archétypes : archétypes extérieurs à lui, sur lesquels il se règle parce qu'il en reconnaît la valeur, et qui par conséquent s'imposent à lui comme un destin¹¹³; archétypes, à plus forte raison, extérieurs et antérieurs aux choses singulières elles-mêmes, puisqu'ils en commandent la genèse. Et peu importe, ici, que nous soyons platoniciens ou aristotéliens; ces derniers ont beau dire que les universaux ne sont pas des êtres réels, « ils les considèrent néanmoins comme des choses »¹¹⁴, et là est l'essentiel : d'une façon ou d'une autre, nous hypostasions le pseudo-intelligible et le transformons en raison d'être de ce dont nous l'avons d'abord extrait.

La Nature, dès lors, change de visage. Déjà, au niveau de l'Appendice du livre I, la cause finale tendait à devenir cause formelle; et, sur cette base, quoique de façon encore fruste, une hiérarchie ontologique s'esquissait. Maintenant, nous croyons y voir plus clair. Ces causes finales-formelles, ce sont, précisément, les pseudo-essences universelles, que Dieu, en créant le monde, a incarnées dans des individus singuliers : les formes substantielles sont nées. Du même coup, l'artificialisme théologique devient animisme cosmologique : ce n'est plus seulement Dieu, c'est la Nature elle-même qui, une fois créée, se règle de son propre mouvement sur ces archétypes universels¹¹⁵;

¹¹² « *Solent namque homines tam rerum naturalium quam artificialium ideas formare universales, quas rerum veluti exemplaria habent...* »

(Ibid.)

¹¹³ Eth. I, prop. 33, scolie 2, in fine.

¹¹⁴ C.T., I, ch. VI, § 7 (P, p. 92).

¹¹⁵ « *...et quas Naturam (quam nihil nisi alicujus finis causa agere existimant) intueri credunt, sibi exemplaria proponere.* » (Eth. IV, Préface.)

tous les êtres, spontanément, tendent à réaliser leur forme, à imiter le mieux possible le modèle idéal de leur espèce. Et puisque cette tendance nous semble constitutive de leur nature, nous pourrions dire, si l'imitation n'est qu'approximative et maladroite, qu'ils souffrent d'une déficience intrinsèque : d'une privation, non d'une simple négation. Or c'est ce qui ne saurait manquer d'arriver : les idées générales n'étant que les résidus de notre imagination, il n'y a aucune raison particulière pour que nous les percevions de façon toujours aussi nette dans les choses que nous rencontrons. D'où l'absurde croyance selon laquelle la nature pêche, impuissante qu'elle serait, malgré tous ses efforts, à mener à bien son propre parachèvement¹¹⁶. A l'intérieur d'une même espèce, par conséquent, les individus nous paraissent se hiérarchiser selon leur degré de perfection. Quant à la hiérarchie interspécifique, elle était déjà impliquée dans les préjugés relatifs au Bien et à l'Ordre; mais elle peut, maintenant, s'articuler en un système.

Dans ce système, enfin, l'homme trouve sa place. Cette place, nous pensions déjà la connaître : c'est la première dans le monde sensible. Mais nous avons maintenant l'impression d'en savoir plus. Car à l'homme, également, nous attribuons une pseudo-essence universelle, que nous avons forgée de la même façon que celles des autres êtres, et que tous les membres de notre espèce nous semblent s'efforcer de réaliser tant bien que mal : tous les hommes, croyons-nous, aspirent par nature à « une autre nature »¹¹⁷, à une nature idéale qui transcende leurs individualités singulières, mais qui n'en est pas moins leur nature vraie. Et lorsqu'ils n'arrivent pas (et pour cause) à imiter correctement ce modèle qui les dépasse, nous jugeons qu'ils sont imparfaits et s'écarterent de leur nature¹¹⁸. Dans ces

¹¹⁶ « Cum itaque aliquid in Natura fieri vident, quod cum concepto exemplari, quod rei ejusmodi habent, minus convenit ipsam naturam tum defecisse vel peccavisse credunt. » (Eih. IV, Préface.)

¹¹⁷ C.T., I, ch. VI, § 7 (P, p. 93).

¹¹⁸ « Ea omnia... quae externam hominum figuram habent, una eademque Definitione exprimimus, et idcirco judicamus, ea omnia aequae apta esse ad summam perfectionem, quam ex ejusmodi Definitione deducere possumus; quando autem unum invenimus, cujus opera cum ista pugnant perfectione, tunc id ea privatum esse judicamus, et a sua natura aberrare. »

(Lettre 19; G, t. IV, p. 91; P, p. 1180.)

conditions, la réponse à la question posée par l'« appel des valeurs » peut recevoir une élaboration nouvelle. Pourquoi sommes-nous attirés par certaines choses? Parce que, pensions-nous, Dieu les ayant faites pour cela, elles sont objectivement des biens. Mais en quoi consiste ce bien qui les caractérise? C'est ce qui, à présent, nous paraît clair : il consiste en ce que ces choses, parce que telle est leur nature, nous permettent de nous rapprocher de l'archétype idéal de l'Homme en général vers lequel nous tendons naturellement¹¹⁹.

Ainsi le préjugé finaliste passe-t-il, en termes comtiens, de l'âge « théologique » à l'âge « métaphysique »; ainsi prend forme la vision médiévale du monde. Non, certes, que Spinoza prétende réduire toutes les philosophies médiévales à un schéma aussi sommaire. Mais telle est, selon lui, l'infrastructure spontanée sur laquelle elles s'édifieront par la suite : cosmos ordonné, créé par Dieu selon un système d'archétypes conçus par son entendement; incarnation de ces archétypes universels dans des individus dont ils constituent la forme; hiérarchie des êtres selon leur degré de perfection; double finalité enfin : interne dans la mesure où chaque être tend à réaliser sa forme spécifique, externe dans la mesure où Dieu a créé les espèces inférieures en vue des espèces supérieures, c'est-à-dire, en définitive, en vue de l'homme. Reste à déterminer la fin externe de l'homme lui-même; ce qui, encore une fois, nous renvoie au groupe B₁. Reste également à préciser la nature de la divinité, ce que la superstition se chargera de faire.

Tels sont donc les deux résultats, à la fois opposés et complémentaires, du transfert des sentiments. D'un côté, lorsqu'il est association par contiguité purement fortuite, il aliène chaque individu dans de pseudo-valeurs qui lui sont propres, qui l'opposent aux autres individus, et qui l'opposent à lui-même au cours du temps. D'un autre côté, lorsqu'il devient association par ressemblance, il donne à toutes ces aliénations individuelles une structure commune, qui, transposée ontologiquement, aboutit à une

¹¹⁹ Spinoza, à la fin de la Préface du Livre IV, semble reprendre ce préjugé à son compte. Mais, s'il utilise ces notions de modèle idéal de la nature humaine, de perfection, de bien et de mal, il les démystifie en leur donnant un sens acceptable : celui d'êtres de raison, dont la valeur est opératoire, mais non pas ontologique.

commune vision du monde. Mais cette communauté concerne uniquement les caractères formels de l'idéologie et du système de valeurs qu'elle justifie, non leur contenu; car, si tous les hommes forgent des idées générales, chacun a les siennes, et chacun en change.

Spinoza, toutefois, prend bien soin de préciser dans la proposition 17 que ce processus ne peut pas être absolument quelconque. Je puis m'aliéner dans n'importe quoi, sauf dans ce qui, directement et brutalement, contredit mes besoins naturels. Si l'objet ou l'être que j'aimais par conditionnement se révèle me faire du mal, je le haïrai tout en l'aimant. D'où une forme de *fluctuatio animi* qui corrige partiellement l'aliénation en l'empêchant de trop s'écarter des exigences définies par le *conatus*¹²⁰. Balloté d'aliénations en aliénations contraires, l'individu oscille constamment autour d'une certaine moyenne qui, s'il la connaissait, lui dévoilerait son essence singulière. Si l'homme est malléable, il ne l'est donc pas infiniment; il se laisse conditionner, mais dans certaines limites. Nulle promesse, nulle menace, ne le déterminera jamais à détester son bienfaiteur ou à aimer l'auteur de sa souffrance¹²¹, à se torturer lui-même ou à assassiner père et mère¹²², à respecter ce qui excite son hilarité ou son dégoût¹²³... A longue échéance, la seule « action psychologique » efficace est celle qui va dans le sens de nos besoins réels, même si nous ne connaissons pas adéquatement ces besoins.

..

Mais la dérivation par transfert n'a pas encore épuisé tous ses effets. Introduisons maintenant la considération du *temps*, avec tout ce qu'elle comporte, et nous allons voir surgir une nouvelle forme de *fluctuatio animi*, qui modifiera une fois encore le schéma finaliste auquel nous sommes déjà parvenus. La transformation, à vrai dire, n'est pas immédiatement perceptible, car, toutes choses égales d'ailleurs, la joie ou la tristesse que nous inspire l'image d'une chose passée ou future n'est pas différente de celle dont nous affecte l'image d'une chose présente¹²⁴ :

¹²⁰ *Eth.* III, prop. 17, scolie.

¹²¹ *T.T.P.*, ch. XVII (P, p. 898 ; G, t. III, p. 201).

¹²² *T.P.*, III § 8 (P, p. 994 ; G, t. III, p. 287).

¹²³ *T.P.*, IV, § 4 (P, p. 1002 ; G, t. III, p. 293).

¹²⁴ *Eth.* III, prop. 18.

une image est toujours une image, et, tant que nous nous bornons à la considérer en elle-même, le sentiment qui lui est lié reste invariable. C'est pourquoi, du reste, le temps avait déjà pu être présupposé implicitement dans tout ce qui précède : l'amour et la haine, nous l'avons vu, étaient à la fois rétrospectifs et prospectifs, ils ne pouvaient se comprendre que par référence au souvenir de certaines choses et au désir de les imaginer à l'avenir; mais, les conséquences particulières de leur caractère temporel n'ayant pas encore été déduites, ces deux sentiments pouvaient apparaître, à l'état pur (état pur qui n'était qu'une abstraction), comme ne comportant aucune inquiétude quant à la réalisation de leur objet. Or ce sont ces conséquences qu'il s'agit à présent d'explicitier. Car, dans la réalité concrète, toutes choses ne sont pas égales d'ailleurs : l'avenir, pour nous sinon en soi, est nécessairement incertain, puisque nous ne pouvons avoir de la durée des choses qu'une idée très inadéquate¹²⁵; et le passé lui-même nous échappe pour sa plus grande part. D'où le couple de l'*espoir* et de la *crainte* : joie et tristesse inconstantes nées de l'imagination d'une chose passée ou future dont l'issue nous paraît douteuse¹²⁶.

L'évolution de ce groupe de sentiments est commandée par cinq alternatives qui, nous allons le voir, ne sont pas absolument indépendantes les unes des autres. Tout d'abord, il est évident qu'il n'y a pas d'espoir sans crainte ni de crainte sans espoir¹²⁷. Car le doute ne résulte pas d'une suspension de jugement, mais de la concurrence d'idées contraires¹²⁸ : si l'avènement de la chose aimée nous paraît aléatoire, c'est que nous imaginons, en même temps qu'elle, d'autres choses qui excluent son existence et qui, pour cette raison, nous attristent; réciproquement, l'avènement de ces obstacles nous semble lui-même douteux, puisque leur image est contredite par celle de la chose aimée. Lorsque nous espérons, nous craignons donc, par définition, ce qui s'oppose à la réalisation de notre désir. De la même façon, lorsque nous craignons, nous espérons que l'événement redouté ne se produira pas. Le dosage de ces deux passions, cependant, peut revêtir des

¹²⁵ *Eth.* II, prop. 31.

¹²⁶ *Eth.* III, prop. 18, scolie 2. *Ibid.*, Définitions des sentiments, 12 et 13.

¹²⁷ *Eth.* III, Définitions des sentiments, 13, explication.

¹²⁸ *Eth.* II, prop. 49, scolie.

modalités très diverses; ce qui, schématiquement, nous donne déjà deux cas possibles : ou bien l'espoir l'emporte sur la crainte, ou bien la crainte l'emporte sur l'espoir (sans compter le cas-limite où ils sont à égalité).

En second lieu, ce couple est toujours dynamique, jamais statique. D'une part, en effet, nous nous efforçons nécessairement d'imaginer ce qui nous réjouit et de ne pas imaginer ce qui nous attriste; d'augmenter, par conséquent, la part de l'espoir au détriment de celle de la crainte, et, à la limite, de nous délivrer entièrement de celle-ci. D'autre part, cet effort est favorisé ou défavorisé par un milieu extérieur qui change sans cesse, et de façon souvent imprévisible : une heureuse surprise (*gaudium*) peut augmenter tout à coup nos espérances, la morsure cuisante d'un échec inattendu (*conscientiae morsus*) peut raviver soudain notre terreur¹²⁹. Lorsque notre effort a entièrement réussi, l'espoir, débarrassé de la crainte, devient *sécurité*; lorsqu'il a complètement échoué, la crainte, privée d'espoir, devient *désespoir*¹³⁰. Il nous faut donc, pour un même dosage d'espoir et de crainte, envisager la direction vers laquelle il tend à chaque instant; et nous obtenons alors deux cas possibles : ou bien la crainte est en train de décroître au profit de l'espoir, et celui-ci s'achemine vers la sécurité; ou bien elle est en train de s'accroître au détriment de l'espoir et s'achemine vers le désespoir. Ce qui nous donne, en les combinant avec les deux cas précédents, quatre étapes (plus quatre cas-limites) qui dessinent déjà les grandes lignes d'une évolution cyclique : espoir encore prédominant et crainte déjà croissante (puis cas-limite, quasi-instantané, de l'égalité avec crainte croissante); crainte prédominante et croissante (puis cas-limite du désespoir); crainte encore prédominante mais déjà décroissante (puis cas-limite de l'égalité avec crainte décroissante); espoir prédominant et crainte décroissante (puis cas-limite de la sécurité).

En troisième lieu, cependant, même s'il n'y a ni espoir sans crainte ni crainte sans espoir, la crainte mêlée d'espoir n'est pas la même chose que l'espoir mêlé de crainte. Dans le premier cas, nous craignons une diminution future de notre puissance d'agir et espérons seu-

lement y échapper; cet espoir, certes, augmente lui-même notre puissance d'agir, mais seulement par rapport à la diminution que l'image attristante nous avait infligée de façon anticipée : en fait, il nous ramène au *statu quo ante*. Dans de telles conditions, si la crainte peut fort bien devenir désespoir, la sécurité absolue, en revanche, n'est guère concevable; car, lorsque nous cessons de craindre, de deux choses l'une : ou bien nous ne pensons plus du tout au danger passé, mais alors nous n'éprouvons plus aucune joie, puisque nous n'envisageons pour l'avenir aucune perspective d'amélioration positive; ou bien nous nous réjouissons d'être sains et saufs, mais il nous faut alors revivre plus ou moins notre ancienne crainte : la joie qui naît de la destruction d'une chose haïe ne va jamais sans quelque tristesse¹³¹. Dans le second cas, au contraire, nous espérons positivement une augmentation future de notre puissance d'agir et craignons seulement de ne pas l'obtenir; pour la même raison, dès lors, le désespoir absolu n'est guère concevable, puisque la disparition de l'espoir entraîne celle de la tristesse qui n'avait de sens que par rapport à lui; mais la sécurité, elle, peut être atteinte, car, une fois éliminée la crainte, les perspectives d'avenir subsistent et nous réjouissent plus que jamais. Il nous faut donc, au moins en principe, distinguer deux combinaisons nouvelles : le sentiment inducteur (celui qui, dans le couple, joue pour ainsi dire le rôle de pôle positif) peut être, soit la crainte, soit l'espoir. Disons que, dans le premier cas, nous éprouverons une *crainte-espoir*, et dans le second un *espoir-crainte*. Et cette distinction ne recouvre pas les deux précédentes : il peut fort bien y avoir espoir-crainte avec prédominance de la crainte (si, par exemple, nous sommes presque sûrs de ne pas gagner la somme d'argent que nous convoitons) ou crainte-espoir avec prédominance de l'espoir (si nous sommes presque sûrs d'échapper à un danger mortel). Cette nouvelle alternative est importante, car sur elle repose un choix politique décisif : l'Etat peut gouverner en utilisant comme principal stimulant (principal seulement, car aucune des deux méthodes n'est jamais entièrement négligée), soit l'espoir de récompenses lié à la crainte de ne pas en être reconnu digne, soit la crainte de châtements liée à l'espoir de ne pas les mériter; et le premier système est bien préférable au second, car il

¹²⁹ *Eth.* III, prop. 18, scolie 2. *Ibid.*, Définitions des sentiments, 16-17.

¹³⁰ *Eth.* III, prop. 18, scolie 2; Définitions des sentiments, 14-15.

¹³¹ *Eth.* III, prop. 47, scolie.

suscite l'amour et non la haine¹³²; celui-ci fait un troupeau d'esclaves uniquement soucieux d'éviter la mort, celui-là un peuple libre qui cherche à profiter de la vie¹³³.

Dans la pratique, toutefois, cette troisième alternative n'est jamais absolument indépendante de la première. Cela pour trois raisons au moins. D'abord, les problèmes réels que nous pose le monde extérieur ne sont pas toujours du type « A ou non-A »; ils peuvent être du type « A ou B » : « récompense ou châtiment », par exemple, et non pas « récompense ou non-récompense », ni « châtiment ou non-châtiment ». C'est ainsi que, dans la Monarchie idéale, tout citoyen qui n'a pas subi de condamnation infamante peut espérer, avec de très grandes chances de succès, parvenir à la plus haute charge de l'Etat : celle de conseiller du roi¹³⁴; le couple « crainte de la condamnation — espoir d'y échapper » fait donc place, aussitôt que l'espoir devient prédominant, au couple « espoir d'être conseiller — crainte de ne pas l'être », et inversement : le changement de dosage s'accompagne d'un changement de pôle. Ensuite, même lorsque ce n'est pas le cas (car ce ne l'est pas toujours)¹³⁵, notre imagination vagabonde se charge souvent d'y suppléer : de la crainte négative de ne pas obtenir une amélioration de notre sort, nous passons facilement, lorsqu'elle l'emporte sur l'espoir, à la crainte positive de voir notre situation empirer¹³⁶. Enfin et surtout, même s'il arrive que, pour tel de nos désirs considéré isolément, le sentiment inducteur ne soit pas celui qui l'emporte, ce n'est plus vrai si nous envisageons l'ensemble de nos désirs à un moment donné du temps. Car, en réalité, nous convoitons presque toujours

¹³² « *Deinde leges in quocunque imperio ita institui debent, ut homines non tam metu quam spe alicujus boni, quod maxime cupiunt, retineantur : hoc enim modo unusquisque cupide suum officium faciet.* »

(T.T-P, ch. v ; G, t. III, p. 74 ; P, p. 741.)

¹³³ « *Libera enim multitudo majori spe quam metu, subacta autem majori metu quam spe ducitur : quippe illa vitam colere, haec autem mortem tantummodo vitare studet.* »

(T.P., ch. v, § 6 ; G, t. III, p. 296 ; P, p. 1007.)

¹³⁴ Cf. T.P., ch. vi, § 21, et T.P., ch. vii, § 10.

¹³⁵ Dans l'Aristocratie idéale, par exemple, l'absence de condamnation ne confère aucun titre particulier au patriciat.

¹³⁶ « *Deinde levissimis etiam de causis jam meliora sperare, rursus deteriora timere.* »

(T.T-P, Préface ; G, t. III, p. 5 ; P, p. 663.)

plusieurs choses¹³⁷, et le lien entre ces diverses exigences n'est pas quelconque : il y a une hiérarchie des urgences. Si nous sommes obsédés par la crainte de maux imminents, nous n'avons guère le temps de penser à un avenir meilleur ; mais, dès que le danger s'éloigne, nous nous remettons à espérer des biens futurs auxquels, jusque là, nous n'osions même pas rêver : en temps de paix extérieure et intérieure, lorsque nous craignons moins pour notre vie, nous aspirons bien vite aux commodités de la civilisation¹³⁸. D'une façon générale, par conséquent, chaque fois que l'espoir reprend le dessus dans un couple crainte-espoir, de nouveaux couples espoir-crainte apparaissent. Si bien qu'en définitive, à l'échelle globale, le rapport de la somme des intensités de nos espoirs à la somme des intensités de nos craintes est à tout moment à peu près égal au rapport de la somme de nos couples espoir-crainte à la somme de nos couples crainte-espoir. Nous pouvons donc admettre, pour plus de simplicité, que les deux alternatives se recouvrent.

En quatrième lieu, l'espoir et la crainte peuvent naître de deux motivations différentes. En effet, dit Spinoza, ils n'apparaîtraient jamais (ni, avec eux, la superstition) si nous pouvions planifier toute notre existence avec une entière certitude ou si la fortune nous était toujours favorable¹³⁹. La sécurité absolue n'est possible que si nous avons confiance et en nous-mêmes et en l'Univers : si, dans la poursuite de nos fins, nous nous estimons capables de toujours agencer convenablement les moyens en notre pouvoir, et si nous croyons en même temps que la Nature ou son *rector* mettra toujours à notre disposition ces instruments indépendants de nous que sont les réalités physiques. Pour que naisse l'incertitude, il faut donc que nous perdions au moins l'une ou l'autre de ces deux

¹³⁷ « *...quamvis homines pluribus affectiones obnoxii sint, atque adeo rari reperiantur, qui semper uno eodemque affectu conflictentur...* »

(Eth. IV, prop. 44, scolie.)

¹³⁸ « *Homines enim, in pace deposito metu, paulatim ex ferocibus barbaris civiles seu humani, et ex humanis molles et inertes fiunt, nec alius alium virtute, sed fastu et luxu excellere studet.* »

(T.P., ch. x, § 4 ; G, t. III, p. 355 ; P, p. 1093.)

¹³⁹ « *Si homines res omnes suas certo consilio regere possent, vel si fortuna ipsis prospera semper foret, nulla superstitione tenerentur.* »

(T.T-P, Préface ; G, t. III, p. 5 ; P, p. 662.)

croyances. Trois cas sont alors possibles : ou bien nous doutons de nos propres forces tout en pensant que le Destin, sans aide de notre part, nous favorisera plus ou moins; ou bien nous doutons de cette bienveillance miraculeuse tout en pensant que notre habileté et nos ressources nous permettront de maîtriser l'événement; ou bien, nous découvrant sans prise sur des circonstances rebelles, nous doutons des deux à la fois. Mais, en réalité, le doute sur la Nature conditionne le doute sur nous-mêmes : si nous ne croyons plus à l'infailibilité de nos moyens, c'est que, dans notre expérience passée, ils n'ont pas toujours abouti au résultat que nous escomptions¹⁴⁰; mais, s'ils n'y ont pas abouti, c'est que des circonstances imprévisibles avaient modifié les données du problème¹⁴¹; l'expérience de notre impuissance présuppose donc celle des caprices de l'événement, et c'est cette dernière qui commande tout. Dans le premier cas, par conséquent, l'incertitude relative à nos propres forces ne doit pas nous affecter beaucoup, puisque notre foi en la Nature demeure à peu près intacte. Dans le second cas, notre incertitude relative à la Nature ne doit pas être bien grande, puisqu'elle n'a pas réussi à ébranler notre confiance en nous-mêmes. C'est seulement dans le troisième cas que nous nous inquiétons sérieusement : lorsque le monde nous pose des problèmes insolubles, nous ne savons plus que faire et ne pouvons plus qu'appeler au secours¹⁴². Ce trilemme recouvre donc, lui aussi, la première alternative : les deux premiers cas correspondent à celui où l'espoir l'emporte sur la crainte, modifié de deux façons différentes selon le type de situation que nous affrontons; et le troisième, le seul où nous éprouvions cruellement notre faiblesse, correspond à celui où la crainte l'emporte sur l'espoir.

En cinquième lieu, enfin, Spinoza distingue entre la crainte ou l'espoir relatifs à des choses futures et la crainte ou l'espoir relatifs à des choses passées¹⁴³. Mais, à vrai

¹⁴⁰ « ...plerumque fit, ut ii, qui plura sunt experti, fluctuent, quamdiu rem ut futuram vel praeteritam contemplantur, deque rei eventu ut plurimum dubitent. »

(Eth. III, prop. 18, scolie 1.)

¹⁴¹ Cf. Eth. II, prop. 44, scolie 1.

¹⁴² Cf. T.T.P., Préface (G, t. III, p. 5 ; P, p. 662).

¹⁴³ Eth. III, prop. 18, scolie 2 ; Définition des sentiments, § 12-13.

dire, le passé dont il est ici question est encore pour nous un futur : c'est un passé au sujet duquel nous attendons des informations qui ne nous sont pas encore parvenues. De ce point de vue, il ne se distingue de l'avenir qu'en ce que nous ne pouvons plus le modifier. Il ne pose donc pas de problème particulier.

Au terme de cette discussion, il nous reste donc la combinaison des deux premières alternatives; c'est-à-dire les quatre phases de l'évolution cyclique, dont nous pouvons maintenant donner une description un peu plus concrète.

Au départ, nous ne doutons de rien. Nous aimons certaines choses, nous désirons nous en emparer, et nous en jouissons à l'avance comme si c'était déjà fait. Le monde est là, à notre disposition, nous n'avons qu'à en cueillir les fruits. Sans doute y a-t-il aussi des choses qui nous attristent, mais nous y pensons à peine, assurés que nous sommes d'en venir à bout sans difficulté. Nous sommes forts, nous sommes sages, et les dieux sont avec nous. Mais :

1. Nos premiers échecs nous éveillent, avec les premiers *conscientiae morsus* qui en résultent : nous nous apercevons, ou que nous ne pouvons pas tout, ou que les événements ne sont pas toujours à notre service. L'incertitude fait donc apparaître espoir et crainte. Au début, cependant, nous ne nous inquiétons pas outre mesure. Dans l'ensemble, l'espoir domine encore largement la crainte : nous persistons, par routine, à employer les mêmes moyens qui nous ont autrefois réussi, tâchant d'oublier qu'ils se sont parfois révélés inefficaces; nous pensons que, de toute façon, les choses finiront par s'arranger, soit d'elles-mêmes, soit parce qu'une idée nouvelle nous viendra au moment voulu. Dans l'ensemble, également, nous restons polarisés sur l'espoir, non sur la crainte : nous pensons encore à améliorer notre sort plutôt qu'à nous défendre contre les dangers lointains qui nous menacent. Phase de déclin paisible, où nous sommes « *molles et inertes* »¹⁴⁴. Mais de moins en moins paisible, car les dangers se précisent et nos échecs s'accumulent. La crainte, par

¹⁴⁴ Cf. *supra*, n. 138.

conséquent, s'accroît lentement. Vient enfin le moment crépusculaire où elle s'équilibre avec l'espoir.

2. Après ce bref moment, la crainte l'emporte, et l'emporte doublement : à la fois parce que nous n'avons plus confiance en nos moyens ni en notre étoile, et parce que nous songeons plus à nous défendre contre les dangers maintenant tout proches qu'à acquérir des biens dont nous avons perdu jusqu'au goût. Et la crainte s'accroît toujours, et nous sommes bientôt acculés à une situation si difficile que nous ne savons plus quelle résolution prendre¹⁴⁵. Pris de panique, nous supplions le premier venu de nous conseiller, prêts à suivre les suggestions les plus absurdes¹⁴⁶ : nous nous racrochons à n'importe quoi. Mais en vain. Finalement, c'est le désespoir total.
3. Un incident imprévu, avec le *gaudium* qui l'accompagne, nous rend un léger espoir qui met fin à notre prostration. L'espoir, certes, est encore loin de l'emporter sur la crainte : nous ressentons toujours notre impuissance, et nos préoccupations demeurent d'abord presque exclusivement défensives. Mais du moins nous défendons-nous avec ardeur, comme de *feroces barbari*¹⁴⁷. Et l'espoir s'accroît lentement, stimulé par de nouveaux succès dûs au travail pénible auquel il nous a lui-même incités à l'origine. Nous nous sentons de moins en moins faibles, et nous recommençons progressivement à envisager la possibilité de quelques améliorations futures. Puis c'est l'aurore : l'espoir s'équilibre à nouveau avec la crainte.
4. Au-delà de ce seuil, l'espoir l'emporte. Nous entrons dans une phase d'activité joyeuse. De la défensive, nous passons à l'offensive. Les dangers se sont éloignés et, *in pace deposito metu*¹⁴⁸, nous

¹⁴⁵ « ...eo saepe angustiarum rediguntur, ut consilium nullum adferre queant. »

(T.T-P, Préface ; G, t. III, p. 5 ; P, p. 662.)

¹⁴⁶ « ...in adversis autem, quo se vertant, nescire, et consilium ab unoquoque supplices petere, nec ullum tam ineptum tamque absurdum aut vanum audire, quod non sequantur. » (Ibid.)

¹⁴⁷ Cf. *supra*, n. 138.

¹⁴⁸ *Id.*

ne songeons plus qu'à acquérir de nouveaux biens, toujours de nouveaux biens. En même temps, nous avons de plus en plus foi en l'efficacité de nos moyens et en la bienveillance du sort.

Arrive enfin la sécurité complète. Cette fois, ne craignant plus rien, nous n'éprouvons plus le besoin de nous donner de la peine : nous redevenons *molles et inertes*¹⁴⁹. Et nous sommes insupportables : démesurément confiants, pleins de jactance, gonflés de vanité¹⁵⁰, oubliant totalement nos incapacités réelles, nous débordons de sagesse et considérons comme une injure tout conseil que l'on nous propose¹⁵¹. Mais l'illusion ne dure pas longtemps, et le cycle recommence.

Cette description, transposée du plan individuel au plan social, nous permettra par la suite de comprendre l'évolution cyclique qui mène de la barbarie (phase 3) à la civilisation (phase 4), puis à la décadence (phase 1) et, après une période de crise aiguë où nous nous ruons vers la servitude (phase 2), à un retour plus ou moins complet à la barbarie antérieure. Cependant, même au niveau de l'individu, elle reste abstraite ; car, en réalité, le cycle de l'espoir et de la crainte ne fonctionne pas sur le seul plan des préoccupations mondaines ou économiques ; il a une composante idéologique, qui lui est tout aussi essentielle, et sans laquelle il ne saurait se refermer sur lui-même : à savoir, la *superstition*.

La genèse de celle-ci est retracée au début de la Préface du *Traité Théologico-Politique*, dont nous avons déjà utilisé plusieurs passages. Texte bien différent de celui de l'Appendice du livre I, mais qui le complète. Dans l'Appendice, Spinoza rendait compte de l'origine de notre croyance aux *rectores*, mais il n'expliquait nullement le contenu particulier de cette croyance (un ou plusieurs ? Lesquels ? etc.). La vision du monde qu'il y décrivait se caractérisait seulement par un anthropomorphisme et un anthropocentrisme religieux, sans spécification plus pré-

¹⁴⁹ *Id.*

¹⁵⁰ « ...perfidens..., jactabundus, ac tumidus. » (T.T-P, Préface ; G, t. III, p. 5 ; P, p. 662.)

¹⁵¹ « ...plerosque in rebus prosperis, etsi imperitissimi sint, sapientia ita abundare, ut sibi injuriam fieri credant, si quis iis consilium dare velit. » (Ibid. ; G, t. III, p. 5 ; P, p. 663.)

cise; elle impliquait, comme l'indiquait déjà Spinoza¹⁵², la possibilité de la superstition, mais aussi celle de la religion universelle. Dans la Préface, au contraire, les *rectores* sont déjà là; le préjugé est présupposé, nullement déduit; mais ce qui est expliqué, en revanche, c'est la nature exacte du mécanisme, quelque peu flou dans l'Appendice, par lequel ce préjugé se transforme en superstition.

Cette transformation a deux causes. Une cause générale, d'une part : l'oscillation permanente entre l'espoir et la crainte, à laquelle nous sommes nécessairement condamnés dès lors que nous désirons des « biens » extérieurs sur l'obtention desquels nous ne pouvons avoir aucune certitude¹⁵³; ce qui rend compte du maintien de la superstition au cours des quatre phases du cycle. Une cause plus particulière, d'autre part : la panique qui nous saisit lorsque, devant un coup du sort, nous nous sentons incapables de nous défendre nous-mêmes contre les terribles dangers qui nous menacent¹⁵⁴; ce qui nous renvoie plus précisément à la phase 2. C'est donc au cours de cette phase 2 que la superstition doit en général prendre naissance. Les choses, alors, se passent en trois temps.

Tout d'abord, nous sommes dans un état de réceptivité anxieuse. Nous ne savons que faire, et il nous faut pourtant savoir que faire; car nous nous efforçons nécessairement de nous délivrer de la crainte, et cet effort est d'autant plus grand que la crainte elle-même est plus intense. Plus grave est le danger, par conséquent, moins nous sommes exigeants quant au degré de certitude à attribuer aux conseils que l'on nous donne. Déjà, dans un doute purement représentatif, la moindre impulsion suffit à faire pencher la balance; à plus forte raison perdons-nous tout

sens critique lorsque ce doute se colore d'affectivité¹⁵⁵. Nous implorons donc, de n'importe qui, n'importe quel secours, et nous sommes prêts à suivre les yeux fermés les indications du premier venu¹⁵⁶. Sans doute pouvons-nous nous adresser pour cela à un homme providentiel; c'est même de cette façon-là que naissent la plupart des monarchies¹⁵⁷. Mais, puisque nous croyons aux *rectores Naturae* (croyance qui, encore une fois, est ici présupposée), c'est vers eux que nous nous tournons d'abord; nous les supplions, avec des larmes de femme¹⁵⁸, de nous faire connaître leurs intentions : de nous indiquer par quelque signe ce qu'il faut faire, si notre entreprise doit réussir et à quelle condition elle le peut.

Puis, dans un second temps, nous croyons que Dieu nous répond. Ici va jouer le cas n° 3 d'association des sentiments : n'importe quoi peut être, par accident, cause d'espoir ou de crainte¹⁵⁹. Si, lorsque l'inquiétude nous ronge, nous percevons une chose qui nous rappelle un bien ou un mal passé, son image, par transfert, nous remplit de joie ou de tristesse; elle modifie donc le dosage du couple crainte-espoir qui nous anime : au profit de l'espoir si elle nous réjouit, au profit de la crainte si elle nous afflige; nous y voyons alors l'annonce d'un succès ou d'un échec¹⁶⁰. Par la suite, chaque fois que cette image revivra en nous, nous l'interpréterons de la même façon; peu importent les démentis de l'expérience, qui ne seraient efficaces que si nous n'étions pas affectivement intéressés : tout vaut mieux que l'incertitude, et la chose en question, définitivement, sera considérée par nous comme un bon ou comme un mauvais présage¹⁶¹. Dieu

¹⁵² « *Atque ita hoc praejudicium in superstitionem verum...* » (G, t. II, p. 79 ; P, p. 404.)

¹⁵³ « *...plerumque ob incerta fortunae bona, quae sine modo cupiunt, inter spem metumque misere fluctuant.* » (T.T-P, Préface ; G, t. III, p. 5 ; P, p. 662.)

« *Cum igitur haec ita sese habeant, tum praecipue videmus, eos omni superstitionis generi addictissimos esse, qui incerta sine modo cupiunt...* »

(Ibid. ; G, t. III, p. 5 ; P, p. 663.)

¹⁵⁴ « *...omnesque tum maxime, cum scilicet in periculis versantur, et sibi auxilio esse nequeant...* »

(Ibid., cf. *supra*, n. 145.)

¹⁵⁵ « *Qui dum in dubio, facili momento huc atque illuc pellitur, et multo facilius dum spe et metu agitatus haeret.* »

(T.T-P, Préface ; G, t. III, p. 5 ; P, p. 662.)

¹⁵⁶ Cf. *supra*, n. 146.

¹⁵⁷ Cf. T.P., ch. x, § 10 (G, t. III, p. 357 ; P, p. 1096).

¹⁵⁸ « *...lacrimis muliebribus divina auxilia implorare.* » (T.T-P, Préface ; G, t. III, p. 5 ; P, p. 663.)

¹⁵⁹ *Eth.* III, prop. 50.

¹⁶⁰ « *...si quid enim, dum in metu versantur, contingere vident, quod eos praeteriti alicujus boni vel mali memores reddit, id exitum aut felicem aut infelicem obruciare putant...* »

(T.T-P, Préface ; G, t. III, p. 5 ; P, p. 663.)

¹⁶¹ « *...quod propterea, quamvis centies fallat, faustum vel infaustum omen vocant.* »

(Ibid.) Cf. *Eth.* III, prop. 50, scolie.

s'est donc révélé : il nous a fait savoir, par une intervention directe dans le monde sensible, quelle orientation il entendait donner à notre avenir. Et la nature de cette révélation, conformément à la proposition 15, est immensément variable : tout dépend de la conjonction qui s'opère en chacun de nous entre notre inquiétude du moment et nos expériences antérieures. Nous pouvons prendre pour des manifestations divines une voix (Moïse)¹⁶², ou une vision (David)¹⁶³, peut-être parfois réelles (car la capacité de production de la Nature est infinie), mais qui, le plus souvent, sont de simples délires de notre imagination (Joseph¹⁶⁴, Samuel¹⁶⁵) ou même des songes (Abimélech)¹⁶⁶. Ou bien alors, inepties puériles, nous croyons que la divinité nous fait connaître ses décrets par l'intermédiaire des entrailles des animaux, des idiots, des fous, des oiseaux, etc.¹⁶⁷. Mauvais présages, également, les événements qui nous étonnent par leur caractère insolite et que nous attribuons à la colère divine¹⁶⁸; mais cela nous renvoie au groupe A².

Enfin, dans un troisième temps, nous réagissons à cette réponse divine. Car nous ne saurions demeurer passifs devant les avertissements célestes : à travers toute joie comme à travers toute tristesse, ne l'oublions pas, c'est toujours le désir qui est à l'œuvre. Nous nous efforçons donc de reproduire les bons présages, de les employer comme moyens de parvenir à ce que nous espérons¹⁶⁹; et les mauvais, nous nous efforçons de les écarter¹⁷⁰, d'en conjurer les effets par des techniques elles-mêmes empruntées à nos expériences antérieures : sacrifices et vœux.

¹⁶² T.T-P, ch. I (G, t. III, p. 17 ; P, p. 676).

¹⁶³ Ibid. (G, t. III, p. 19 ; P, p. 679.)

¹⁶⁴ Ibid.

¹⁶⁵ Ibid. (G, t. III, p. 17 ; P, p. 677.)

¹⁶⁶ Ibid. (G, t. III, p. 18 ; P, p. 677.)

¹⁶⁷ « ... *imaginationis deliria, somnia, et pueriles ineptias divina responsa credere, imo Deum sapientes aversari, et sua decreta non menti, sed pecudum fibris inscripsisse, vel eadem stultos, vesanos, et aves divino afflatu et instinctu praedicere.* »

(T.T-P, Préface ; G, t. III, p. 5 ; P, p. 663.)

¹⁶⁸ « *Si quid porro insolitum magna cum admiratione vident, id prodigium esse credunt, quod Deorum aut summi Numinis iram indicat.* »

(T.T-P, Préface ; G, t. III, p. 5 ; P, p. 663.)

¹⁶⁹ Eth. III, prop. 50, scolie.

¹⁷⁰ Ibid.

par exemple¹⁷¹. La magie divinatoire devient ainsi magie propitiatoire. Et c'est alors que surgit la question fondamentale : comment faire pour gagner la faveur divine ? Quels procédés utiliser pour obliger Dieu à nous aider ? A quelles méthodes recourir pour modifier ses dispositions si, comme il arrive souvent, elles nous déplaisent ? Autrement dit, quelle « action psychologique » pouvons-nous exercer sur Dieu ? Mais il nous faut pour cela connaître la psychologie divine ; et comme celle-ci repose sur des motivations où interviennent des relations interhumaines, seules les passions du groupe B₁ pourront rendre compte de la genèse de notre réponse. Admettons simplement, pour l'instant, que nous résolvons le problème selon notre tempérament et notre histoire.

Ainsi la croyance aux *rectores*, modifiée par la crainte, engendre-t-elle la superstition. Celle-ci apparaît lorsque nous nous apercevons, sans échappatoire possible, que Dieu ne nous est pas toujours ni inconditionnellement dévoué. Elle se présente comme une réaction de défense contre cette désastreuse expérience, et comme un effort pour y remédier en maîtrisant la divinité elle-même : effort qui nous pousse, d'une part, à chercher en nous et hors de nous des signes par lesquels Dieu nous révélerait ses dispositions à notre égard ; et qui nous incite, d'autre part, une fois que nous croyons avoir trouvé ces signes, à tenter de modifier les intentions divines par des techniques appropriées. Croyance en une révélation particulière, système de conduites destinées à mettre les *rectores* au service de notre aveugle désir et de notre insatiable *avaritia*¹⁷² : telles sont les deux composantes, théorique et pratique, de la superstition. A partir de là, nous pouvons tenter d'entrevoir ce qu'elle devient au cours des différentes phases du cycle de l'espoir et de la crainte.

Issue de la phase 2, elle nous fait passer dans la phase 3. Grâce à elle, nous reprenons espoir : si nous l'avons forgée, c'est en vue d'une plus grande efficacité dans la

¹⁷¹ « ... *quodque adeo hostiis et votis non piare, nefas habent.* » (T.T-P, Préface ; G, t. III, p. 5 ; P, p. 663.)

¹⁷² « ... *unde factum, ut unusquisque diversos Deum colendi modos ex suo ingenio excogitaverit, ut Deus eos supra reliquos diligeret, et totam Naturam in usum caecae illorum cupiditatis et insatiabilis avaritiae dirigeret.* »

(Eth. I, Appendice ; G, t. II, p. 79 ; P, p. 404.)

La formule « *supra reliquos diligeret* » ne pourra être comprise qu'au niveau du groupe B², cf. *infra*, p. 198.

poursuite des « biens de ce monde »; aussitôt née, par conséquent, elle se réinvestit dans la quête des valeurs économiques et autres, à laquelle nous nous consacrons désormais avec une *avaritia* décuplée. Cela n'atténue en rien sa virulence : elle règne sans partage tant que la crainte demeure prédominante¹⁷³. Simplement, elle se stabilise et se ritualise. Puisque nous disposons maintenant d'une révélation indubitable, il importe avant tout de conserver pieusement ce trésor : pas une virgule du texte sacré ne doit être négligée, l'Écriture devient elle-même un nouvel objet d'adoration¹⁷⁴. De même, puisque nous savons maintenant par quels procédés plaire à Dieu, il importe avant tout d'observer ponctuellement ces techniques propitiatoires : pas un geste ne doit être omis ni altéré, sous peine d'épouvantables calamités; c'est lorsqu'il traverse cette phase qu'un peuple accepterait le plus volontiers un régime tel que la Théocratie hébraïque, où la vie entière était un perpétuel sacrifice à l'obéissance¹⁷⁵. Mais cette stabilisation consolide les divergences entre les hommes; car chaque individu ou chaque peuple, selon la façon dont il a cru voir se manifester les *rectores*, leur donne un visage particulier : les uns adorent le Soleil, ou la Lune, ou la Terre, ou l'Eau, ou l'Air; d'autres adorent un dieu invisible¹⁷⁶; d'autres encore le dieu que Châtillon donna à manger à ses chevaux¹⁷⁷. Chacun a sa révélation et ses rites, chacun y est obstinément attaché, et le dénominateur commun s'efface devant l'universel repliement sur les différences singulières.

Mais, dans la mesure même où elle nous a rendu confiance, la superstition sape à longue échéance ses propres bases. Car nous entrons bientôt dans la phase 4, où l'espoir reprend le dessus. La superstition ne disparaît pas encore, car la crainte subsiste; mais elle se relâche et se

calme. Lorsque la lutte pour la vie devient moins âpre, nous disposons de quelques loisirs; et de ces loisirs nous profitons, non seulement pour nous consacrer aux joies terrestres, mais aussi pour spéculer¹⁷⁸. Conformément à la proposition 16, nous retrouvons alors la vision platonico-aristotélécienne du monde, que nous avions quelque peu oubliée dans la tourmente, et à laquelle il s'agit maintenant d'intégrer ces croyances nouvelles que nous ont inspirées nos malheurs. Les deux ramifications du préjugé finaliste — sa ramification « métaphysique » et sa ramification superstitieuse — s'imposant alors avec une force à peu près égale, le problème de leur conciliation se pose à nous. D'où l'effort pour réinterpréter la révélation imaginaire de façon à y découvrir les « vérités » de la philosophie imaginative, pour accorder pseudo-foi et pseudo-raison¹⁷⁹. Puis, peu à peu, la balance penche au profit de cette dernière; la superstition, née d'une conduite d'échec, devient un luxe inutile lorsque la fortune nous favorise¹⁸⁰, et les fantômes de nos vieilles terreurs nous obsèdent de moins en moins : Alexandre, après sa victoire sur Darius, cesse de consulter les devins¹⁸¹. Les divergences s'affaiblissent, le dénominateur commun tend à réapparaître, et nous arrivons au moment privilégié où la religion universelle, si elle existait, pourrait le plus facilement se répandre. Mais ce moment ne dure pas; car nous allons trop loin, cette fois, dans le sens de la confiance en nous-mêmes, et l'ivresse du succès nous conduit à l'athéisme.

Celui-ci correspond à la phase-limite de la sécurité. Si nous dominions entièrement les circonstances, jamais nous ne serions en proie à la superstition¹⁸²; et, tant que nous

¹⁷³ « *Homines scilicet nonnisi durante metu superstitione conflictari.* »

(T.T-P, Préface; G, t. III, p. 6; P, p. 664.)

¹⁷⁴ Cf. : « *Verum ego contra vereor, ne nimis studeant esse sancti, et Religionem in superstitionem convertant; imo ne simulacra et imagines, hoc est chartam et atramentum, pro Dei Verba adorare incipiant.* »

(T.T-P, ch. XII; G, t. III, p. 159; P, p. 843.)

¹⁷⁵ « *... eorum vita continuus obedientiae cultus erat.* »

(T.T-P, ch. XVII; G, t. III, p. 216; P, p. 921.)

¹⁷⁶ T.T-P, ch. VI; G, t. III, pp. 81-2; P, p. 750.

¹⁷⁷ Lettre 76 (G, t. IV, p. 319; P, p. 1346).

¹⁷⁸ Que les loisirs soient nécessaires à la spéculation, c'est ce qui ressort du passage suivant du ch. XIX du T.T-P : « *Ad quod praeterea accessit, quod Religionis dogmata ad tam magnum numerum auxerant, et cum Philosophia ita confunderant, ut summus ejus interpres summus Philosophus et Theologus esse et plurimis inutilibus speculationibus vacare deberet; quod tantum viris privatis, et otio abundantibus, contingere potest.* »

(G, t. III, p. 237; P, p. 950.)

¹⁷⁹ Par exemple, Maïmonide et ses émules « *nihil aliud curaverunt, quam nugae Aristotelicas, et sua propria figmenta ex Scriptura extorquere.* »

(T.T-P, ch. I; G, t. III, p. 19; P, p. 679.)

Cf. *Ibid.*, ch. VII (G, t. III, pp. 113-6; P, pp. 785-9).

¹⁸⁰ Cf. *supra*, n. 173.

¹⁸¹ T.T-P, Préface (G, t. III, p. 6; P, p. 664).

¹⁸² Cf. *supra*, n. 139.

avons le sentiment illusoire d'être maîtres et possesseurs du monde, l'arrière-monde perd pour nous tout intérêt. Mais ce qui disparaît avec la superstition, c'est la croyance aux *rectores* elle-même. Ou, plus exactement, elle subsiste à l'état latent, prête à réapparaître aussitôt que nous nous interrogerons sur les causes des événements; mais, précisément, dans notre arrogance vaniteuse¹⁸³, nous ne nous interrogeons plus sur rien : nous savons tout, nous pouvons tout, et nous jouissons de la vie sans réfléchir. Or l'athéisme n'est pas autre chose. Lorsque Spinoza définit l'athée comme celui qui se consacre entièrement à la poursuite des honneurs et des richesses¹⁸⁴, ce n'est pas simplement pour se défendre contre une accusation dange-reuse en montrant qu'elle ne l'atteint pas : l'athéisme, avant d'être une théorie, consiste d'abord en une attitude pratique. Le superstitieux, lui aussi, recherche avidement les honneurs et les richesses, mais, pour les obtenir, il s'adresse aux *rectores*; l'athée, au contraire, et c'est cela qui le distingue, croit pouvoir faire l'économie de ce détour. L'un et l'autre, au fond, ont la même vision du monde, car le préjugé finaliste est inséparable de l'ignorance et de la passion; mais le premier est obsédé par l'arrière-monde où il a projeté ses angoisses, tandis que le second l'oublie et se prend lui-même pour le *rector* de ces *rectores* qu'il néglige. Et la conscience de cet arrière-monde s'estompe ou se ravive selon nos succès ou nos échecs : l'athée est un superstitieux qui a réussi, le superstitieux un athée auquel le hasard s'est montré défavorable.

Or cette dernière éventualité ne saurait manquer de se réaliser tôt ou tard. Sous l'influence de quelque échec, la superstition renaît de ses cendres : Alexandre, blessé, consulte à nouveau les devins¹⁸⁵. Tant que nous sommes dans la phase 1, cependant, il nous reste encore d'abondants loisirs pour spéculer; la superstition, comme dans la phase 4, s'intègre donc à un système « métaphysique » : nous sommes toujours sous la juridiction de la proposition 16. Mais la balance, à présent, penche de plus en plus dans le sens de la pseudo-foi; ce qui se traduit par une

¹⁸³ Cf. *supra*, notes 150 et 151.

¹⁸⁴ « *Solent enim Athei honores et divitias supra modum quaerere.* » (Lettre 43 ; G, t. IV, p. 219 ; P, p. 1274.)

¹⁸⁵ T.T.P, Préface (G, t. III, p. 6 ; P, p. 664.)

sorte de frénésie dans l'invention théologique : les églises dégénèrent en théâtres, où l'on entend, non plus des docteurs, mais des orateurs uniquement préoccupés de frapper l'imagination des foules par la nouveauté de leur enseignement¹⁸⁶. Une telle fièvre, sans doute, est entretenue et favorisée par des conditions politiques désastreuses : honneurs exagérés rendus aux prêtres, par exemple¹⁸⁷. Mais, pour qu'un théologien puisse songer à faire carrière grâce à des innovations doctrinales, encore faut-il que celles-ci répondent à un besoin réel chez ses auditeurs. Et la racine de ce besoin est claire : sous l'influence de la crainte ascendante que nos croyances habituelles ne réussissent pas à conjurer, nous commençons à réclamer des consolations inédites.

Enfin, dans la phase 2, lorsque la crainte reprend le dessus et que nous sommes à nouveau en proie à la panique, c'est le système lui-même qui éclate. Conformément à la proposition 17, nous oscillons un certain temps entre nos croyances traditionnelles et nos exigences présentes; puis celles-ci l'emportent : toujours aussi malheureux, et conscients maintenant de notre radicale impuissance, nous abandonnons notre ancienne superstition pour une superstition nouvelle qui ne nous a pas encore trompés¹⁸⁸. Et le cycle recommence.

..

La *dérivation par identification* (positive ou négative) à l'objet aliénant, branche droite de l'arbre quasi-séfirotique formé par le groupe A₂, accompagne et complète la dérivation par transfert. Elle n'en découle ni ne la commande, mais se développe parallèlement à elle : chaque nouveau transfert amorce une série d'identifications nouvelles, et réciproquement. Le groupe de propositions qui lui est consacré se présente lui-même comme un petit arbre quasi-séfirotique amputé de son sommet. Verticalement, il comporte deux colonnes : celle de gauche (propositions 19, 21, 22 et 25) est consacrée à l'identification

¹⁸⁶ *Ibid.* (G, t. III, p. 8 ; P, p. 667).

¹⁸⁷ *Ibid.*

¹⁸⁸ « *Quam itaque facile fit, ut homines quovis superstitionis genere capiantur, tam difficile contra est efficere, ut in uno eodemque persistent ; imo quia vulgus semper aequè miserum manet, ideo nusquam diu acquiescit, sed id tantum eidem maxime placet, quod novum est, quodque nondum fefellit.* » (*Ibid.* ; G, t. III, p. 6 ; P, p. 664.)

positive à l'objet aimé; celle de droite (proposition 20, 23, 24 et 26) traite de la contre-identification à l'objet haï. Horizontalement, il nous fait passer par trois étapes : origine (propositions 19 et 20), développement (propositions 21-24) et conséquences (propositions 25 et 26) de l'identification.

L'origine de l'identification est fort simple. La conservation de l'objet aimé nous réjouit, sa perte nous afflige¹⁸⁹. Rien de plus évident : puisque notre *conatus*, modifié par l'amour, devient effort pour imaginer le plus vivement possible la chose aimée, toute image qui pose l'existence de cette chose le favorise, et toute image qui exclut cette même existence lui fait obstacle. Notre conduite ultérieure, dès lors, sera entièrement commandée par les avatars de l'objet sur lequel s'est fixé notre désir; s'il est menacé de destruction, nous mobiliserons toutes nos ressources pour le défendre; s'il échappe au danger, nous nous en féliciterons comme si nous-mêmes étions en cause. Tout se passe comme si notre *conatus* s'identifiait maintenant au sien, et nous en arrivons à nous unir à lui de volonté : si la définition cartésienne de l'amour n'exprime pas l'essence de cette passion, du moins en fait-elle ressortir (à condition, il est vrai, de donner au mot « volonté » un autre sens que celui de Descartes) un très important caractère¹⁹⁰. L'amour, par conséquent, bien que possessif par nature, se manifeste avec tous les caractères apparents du désintéressement oblatif. Ainsi s'expliquent des comportements qui, dans la perspective de l'égoïsme universel, pouvaient sembler difficilement compréhensibles : le dévouement, l'abnégation, le sacrifice. A partir du moment où l'être aimé se présente à nous comme l'incarnation d'une valeur objective, il nous apparaît comme devant-être-préservé à tout prix, fût-ce, à la limite, au prix de notre vie même. Nous mourons donc pour notre patrie, dont l'amour, pourtant, est de pur oui-dire¹⁹¹; nous nous honorons de verser notre sang pour appuyer l'orgueil d'un monarque¹⁹²; nous nous immolons même,

¹⁸⁹ *Eth.* III, prop. 19.

¹⁹⁰ Cf. *Eth.* III, Définitions des sentiments, VI, Explication.

¹⁹¹ *C.T.*, II, ch. III, § 5 (P, p. 104).

¹⁹² « ...ut pro servitio tanquam pro salute pugnent, et ne turpe, sed maximum decus esse putent, in unius hominis jactationem sanguinem animamque impendere. »

(*T.T.P.*, Préface ; G, t. III, p. 7 ; P, p. 665.)

comble d'absurdité, à des biens économiques : l'*avaritia*, devenue obsessionnelle, nous fait négliger la conservation de notre corps¹⁹³. Il y a là comme un impératif catégorique, dont nous ne pouvons nous expliquer l'origine qu'en le rattachant à l'« appel des valeurs » : il va de soi que ce qui vaut mérite tous les sacrifices.

Symétriquement, la destruction de l'objet haï nous réjouit¹⁹⁴; et, selon le même mécanisme, nous subordonnons tout à la lutte contre l'anti-valeur.

Mais l'identification connaît un développement plus complexe lorsque l'être aimé ou haï est lui-même capable, selon nous du moins, d'éprouver des sentiments. Alors, en effet, il n'est plus soumis à la loi du tout ou rien : il peut fonctionner à plusieurs niveaux d'actualisation et passer de l'un à l'autre. Or son évolution passionnelle ne saurait nous laisser indifférents : l'imaginer joyeux, c'est imaginer que sa conservation est mieux assurée qu'auparavant; l'imaginer triste, c'est l'imaginer comme s'acheminant vers sa propre perte. Nous nous réjouissons donc de la joie de l'être aimé et nous affligeons de sa tristesse¹⁹⁵ : le premier sentiment n'a pas de nom dans le vocabulaire courant, le second est une forme particulière de pitié¹⁹⁶. Nous aimons, par conséquent, les objets qui réjouissent l'être aimé et haïssons ceux qui l'affligent¹⁹⁷; d'où, sous une forme particulière, la *faveur* et l'*indignation*¹⁹⁸. Symétriquement, nous nous réjouissons de la tristesse de l'être haï et nous affligeons de sa joie¹⁹⁹, nous haïssons ce qui le réjouit et aimons ce qui l'afflige²⁰⁰ : sentiments qui se rattachent à l'*envie*²⁰¹.

De quoi s'agit-il exactement ici? Parmi les êtres dont nous imaginons les sentiments, il y a, bien entendu, les hommes; mais pas seulement eux : les propositions 21-24 peuvent aussi concerner des animaux familiers, qu'une pitié de femme (quand ce n'est pas la superstition) nous

¹⁹³ *Eth.* IV, Appendice, ch. XXIX.

¹⁹⁴ *Eth.* III, prop. 20.

¹⁹⁵ *Eth.* III, prop. 21.

¹⁹⁶ *Eth.* III, prop. 22, scolie.

¹⁹⁷ *Eth.* III, prop. 22.

¹⁹⁸ *Eth.* III, prop. 22, scolie.

¹⁹⁹ *Eth.* III, prop. 23.

²⁰⁰ *Eth.* III, prop. 24.

²⁰¹ *Eth.* III, prop. 24, scolie.

interdit parfois de mettre à mort²⁰²; ou les *rectores* anthropomorphes; ou même des objets inorganiques auxquels nous prêtons mythiquement des états d'âme. Mais ce qu'il faut avant tout souligner, c'est que, même lorsqu'il s'agit de nos semblables, Spinoza, pour le moment, ne les considère pas encore *en tant que tels*. L'identification dont il rend compte *ici* ne découle pas de la nature spécifiquement humaine des êtres qui la provoquent; si leurs sentiments retentissent sur les nôtres, ce n'est pas encore parce qu'ils sont des hommes comme nous, mais simplement parce que le hasard des rencontres nous a amenés à les aimer ou à les haïr, au même titre que n'importe quelle autre chose.

Ce que veut donc dire Spinoza, c'est qu'avant même la constitution de relations proprement interhumaines (fondées sur la similitude), des relations *pré-humaines* se nouent entre les hommes. En ce qui concerne l'identification positive, Spinoza pense évidemment aux rapports sexuels et familiaux. Je partage les sentiments de la femme aimée, non parce qu'elle est une personne humaine, mais parce qu'elle m'a un jour procuré du plaisir; même si l'amour sexuel se complique, par la suite, de considérations dues à l'humanité de son objet (d'où la jalousie, étudiée dans le groupe B₂), la communauté qu'il instaure est, au départ, purement biologique. De même pour la communauté parents-enfants. Enfants, nous éprouvons pour nos parents, sans doute parce qu'ils nous nourrissent, un amour qui, même s'il est quelque peu ébranlé au moment de la crise de l'adolescence²⁰³, laisse en nous assez de traces pour que rien ne puisse jamais nous inciter au parricide²⁰⁴; et cet amour nous fait adopter spontanément le système de valeurs de notre milieu familial: nous aimons, par simple oui-dire, ce que notre père aime et qu'il nous déclare être bon²⁰⁵. Quant à l'amour paternel, dont Spinoza ne nous explique d'ailleurs pas l'origine, il est beaucoup plus fort encore que l'amour filial; l'identification, *ici*, peut aboutir à une véritable fusion des âmes,

²⁰² « ...ex quibus apparet, legem illam de non mactandis brutis magis vana superstitione et muliebri misericordia, quam sana Ratione fundatam esse. »

(*Eth.* IV, prop. 37, scolie 1.)

²⁰³ Cf. *Eth.* IV, Appendice, ch. XIII.

²⁰⁴ Cf. *T.P.*, III, § 8.

²⁰⁵ *C.T.*, II, ch. III, § 5.

qui, au niveau de la vie passionnelle, préfigure déjà celle qu'entraînera la connaissance du troisième genre: le père et le fils ne forment plus qu'un seul et même être; l'âme du premier participe de l'essence idéale du second, de ses affections et de leurs conséquences; et cette fusion est telle que le père, exceptionnellement il est vrai, peut ressentir comme déjà présents les événements importants qui arriveront à son fils dans un avenir peu éloigné²⁰⁶. D'une façon générale, toutes choses égales d'ailleurs, la solidarité familiale est inscrite dans notre nature: quel que soit le régime politique, il serait vain de prétendre abolir le népotisme²⁰⁷; on ne peut qu'en atténuer les effets. Aussi la famille, loin de résulter, comme chez Hobbes, d'une sorte de Contrat social²⁰⁸, semble-t-elle contemporaine de l'état de nature lui-même; les relations qui la constituent sont logiquement antérieures à celles, plus complexes, qui donneront lieu à la problématique génératrice de la société politique.

D'identification négative antérieure aux relations proprement interhumaines, Spinoza, par contre, ne donne aucun exemple. Mais sans doute pense-t-il à la « lutte pour la vie » sous sa forme la plus élémentaire. Si j'envie l'homme qui, par la force, m'a ravi ma nourriture, son humanité n'a rien à y voir. J'éprouverais le même sentiment, le cas échéant, envers un animal.

Il y a donc des communautés biologiques élémentaires qui, parce qu'elles se fondent sur ce qui, en l'homme, n'est pas spécifiquement humain, peuvent englober aussi des animaux et des choses: communauté, par exemple, entre le paysan, sa famille, ses bêtes, son champ et ses idoles. Mais ce n'est pas d'elles que pourra jamais naître la sociabilité authentique, qui a une tout autre origine. Il y a, de même, des conflits purement biologiques: conflits, par exemple, entre chasseurs et bêtes sauvages, ou entre deux chasseurs se disputant un même gibier; mais ce n'est pas d'eux que pourra jamais naître la guerre de tous contre tous, dont les motivations sont tout autres.

²⁰⁶ Cf. toute la *Lettre 17* (G, t. IV, pp. 76-8; P, pp. 1171-3).

²⁰⁷ Il n'y a, pratiquement, pas grande différence entre une aristocratie et une « démocratie » oligarchique, car: « *Patriciis ii semper optimi videbuntur, qui divites, vel ipsis sanguine proximi, vel amicitia conjuncti sunt.* »

(*T.P.*, ch. XI, § 2; G, t. III, p. 359; P, p. 1098.)

Seul le second point nous intéresse ici.

²⁰⁸ Cf. *Leviathan*, II, ch. XX, p. 105.

Telle est, à notre sens du moins, la raison pour laquelle Spinoza distingue deux formes de pitié, de faveur, d'indignation et d'envie : une forme conjoncturelle, due à l'amour et à la haine, et dont rendent compte les propositions 21-24 ; une forme proprement humaine, dont rendront compte les propositions 27 et 32, et qui s'explique par la ressemblance. Certes, lorsque l'identification par similitude aura fait naître des haines et des amitiés nouvelles, ces sentiments donneront lieu, secondairement, à une identification conjoncturelle (proposition 45) ; mais la seconde n'est pas nécessairement postérieure à la première, et c'est pourquoi Spinoza l'étudie avant celle-ci : elle concerne nos rapports à un objet quelconque, et non pas uniquement nos rapports à d'autres hommes.

Très importantes, enfin, sont les conséquences de l'identification. Puisque nous nous réjouissons de la joie de l'être aimé, nous nous efforçons de l'imaginer joyeux ; et, lorsque rien ne s'y oppose, nous l'imaginons effectivement joyeux : nous le parons, illusoirement, de tout ce que nous considérons comme des « biens »²⁰⁹. Symétriquement, nous attribuons à l'être haï tout ce que nous considérons comme des « maux »²¹⁰. D'où la *surestime*, qui consiste à avoir d'autrui, par amour, une meilleure opinion qu'il n'est juste ; et son contraire, la *mésestime*²¹¹. Mais, en magnifiant nos amis et en rabaisant nos adversaires, c'est nous-mêmes que nous surestimons, car notre imagination nous forge ainsi des causes de joie purement fictives²¹². Et cette auto-exaltation intervient tout aussi bien lorsque l'être aimé ou haï ne peut éprouver aucun sentiment : d'une façon générale, puisque l'existence de l'objet aimé nous réjouit, nous tendons invinciblement à y croire ; et, en l'absence d'obstacle, nous y croyons. Ainsi naît l'*orgueil*, sorte de rêve éveillé, par lequel nous nous constituons à nous-mêmes un univers mythique où nous serions en possession de tous les « biens » possibles²¹³.

²⁰⁹ *Eth.* III, prop. 25.

²¹⁰ *Eth.* III, prop. 26.

²¹¹ *Eth.* III, prop. 26, scolie ; *Eth.* III, Définitions des sentiments, 21 et 22.

²¹² D'où l'introduction des mots « *de nobis* » dans l'énoncé de la proposition 25.

²¹³ *Eth.* III, prop. 26, scolie ; *Eth.* III, Définitions des sentiments, 28.

Mais l'auto-mystification orgueilleuse, lorsqu'elle est trop brutalement démentie par les faits, se change parfois en son contraire direct. L'orgueil fait place à l'*abjection* : auto-mystification masochiste, cette fois, par laquelle, non moins illusoirement, nous amplifions nos échecs en nous imaginant accablés de tous les « maux » possibles, méprisés d'autrui, incapables de rien faire de bon à l'avenir²¹⁴ ; sentiment très rare, il est vrai, car la nature humaine lui résiste autant qu'elle le peut²¹⁵.

Il y a, comme on le voit, un lien très direct entre le cycle de l'orgueil et de l'abjection et celui de l'espoir et de la crainte. L'orgueil correspond à la phase-limite de la sécurité et de l'athéisme pratique, qui nous suggère bien l'illusion d'une maîtrise totale de l'univers ; l'abjection correspond à la phase-limite du désespoir et de l'effervescence superstitieuse maximum, qui nous place bien dans une dépendance « abjecte » (le mot, ici, prend tout son sens) par rapport aux divinités devant lesquelles nous nous sentons radicalement impuissants. Mais le premier cycle déforme le second en même temps qu'il le reflète : sous l'influence de l'orgueil, la sécurité tend à empiéter sur les phases 4 et 1, tandis que l'effort pour échapper à l'abjection nous permet, bien souvent, d'éviter le désespoir et de passer directement de la phase 2 à la phase 3 ; nous croyons facilement ce que nous espérons, difficilement ce que nous craignons²¹⁶, et c'est surtout lorsque les événements insolites nous favorisent que nous les prenons pour des manifestations divines²¹⁷.

Ainsi se rejoignent les deux branches du groupe A₂, dont la jonction est opérée, précisément, par la proposition 50. C'est en effet le scolie de celle-ci qui, d'une part, introduit explicitement la notion de superstition en la rattachant à l'analyse de l'espoir et de la crainte, et qui, d'autre part, mentionne en même temps les effets de l'orgueil sur le contenu de nos croyances. Cette proposition peut donc être considérée comme la conclusion générale du groupe A₂. Pourquoi Spinoza la place-t-il si loin après ce groupe ? Cela n'a, au fond, rien d'étonnant, s'il est vrai

²¹⁴ *Eth.* III, Définitions des sentiments, 28 (explication) et 29.

²¹⁵ *Eth.* III, Définitions des sentiments, 29, explication.

²¹⁶ *Eth.* III, prop. 50, scolie.

²¹⁷ Cf. *T.T-P*, ch. vi :

« *Praesertim si id in ejus lucrum aut commodum cesserit.* » (G, t. III, p. 81 ; P, p. 749.)

qu'il se représente visuellement le livre III dans son ensemble selon le schéma quasi-séfirotique indiqué dans notre figure : située sur la même ligne que la proposition 49, remplissant la même fonction dans le groupe A_2 que celle-ci dans le groupe B_2 ²¹⁸, elle vient tout naturellement à sa suite dans le développement discursif.

3. — *Fondements de la vie passionnelle interhumaine (Groupe B_1).*

Avant d'aborder l'étude du groupe B_1 , proprement dit, nous devons faire un sort à part à la proposition 28. Tout ce que nous imaginons conduire à la joie, nous apprend-elle, nous nous efforçons de le faire se produire; et tout ce que nous imaginons conduire à la tristesse, nous nous efforçons de l'écarter ou de le détruire. Cela découle directement des définitions de l'amour et de la haine. Aimer ou haïr une chose, nous le savons en effet, c'est nous efforcer de l'imaginer ou de ne pas l'imaginer; or, selon le parallélisme spinoziste, cet effort de notre âme doit s'accompagner, dans notre corps, de mouvements orientés vers la production ou la destruction de l'objet aimé ou haï. Il est vrai, nous le savons aussi, que lorsqu'aucun obstacle ne s'y oppose, nous pouvons nous satisfaire de ruminations chimériques, croyant illusoirement que notre désir est déjà réalisé; les mouvements corporels correspondants restent alors embryonnaires. Mais si notre effort est contredit par des images qui refusent de disparaître, il doit nécessairement se préciser et se poursuivre dans le sens d'une modification réelle du milieu environnant : du rêve orgueilleux, tant qu'il n'a pas fait place à l'abjection, nous passons à l'action pratique. Cette vérité, au fond, nous la connaissions depuis longtemps : elle était annoncée dès la fin du scolie de la proposition 13, et il nous eût été bien difficile de ne pas l'utiliser dans notre commentaire du groupe A_2 . Mais si Spinoza, jusqu'à présent, ne l'avait pas encore démontrée rigoureusement, ce n'était pas par hasard : il voulait marquer par là que nos sentiments n'aboutissent à des *actes* que dans un contexte interhumain. Tout ce que nous avons vu dans les deux précédents groupes n'était qu'abstraction : il s'agissait uniquement de l'individu isolé, face à face avec la Nature. Abstraction légitime, et même indispensable

²¹⁸ Cf. *infra*, p. 209.

dans une reconstitution génétique, car il fallait bien mettre en lumière ce qui se comprend à partir de l'individu seul; et l'aliénation, en tant que telle, est individuelle. Mais abstraction tout de même, car, en réalité, l'individu n'est jamais seul, même dans l'état de nature. Nous pouvons, à la rigueur, *imaginer* solitairement; mais, dès qu'il s'agit de passer aux actes, nos projets se heurtent à d'autres projets humains, avec lesquels ils doivent composer et se composer. La proposition 28, qui nous donne la théorie de ce passage à l'acte, est donc bien à sa place au centre du livre III, où elle joue le rôle de plaque tournante; elle se situe à la charnière de la vie individuelle et de la vie interhumaine. Et si Spinoza se représente visuellement le livre III comme l'indique notre figure 1, il est compréhensible que, dans l'exposé discursif, elle vienne après le scolie et les corollaires de la proposition 27, et avant la proposition 29 qui se fonde sur elle.

Cela dit, passons au groupe B_1 (propositions 27 et 29-32). L'analyse des groupes A_1 et A_2 a dégagé deux dimensions de l'existence humaine : la dimension « mondaine », ou économique au sens large, et la dimension idéologique ou religieuse. Mais il est évident que l'économie et l'idéologie impliquent, l'une et l'autre, des relations interhumaines; et que ces deux genres de relations, à leur tour, interfèrent la plupart du temps. Le groupe B_1 , pour être pleinement compris, devra donc se lire successivement de trois façons : il concerne les *relations interhumaines directes*, celles qui se nouent dans la poursuite des « biens de ce monde »; il concerne aussi les *relations imaginaires homme-Dieu*, forme particulière de relations interhumaines, puisque le Dieu des ignorants est anthropomorphisé; il concerne enfin les *relations interhumaines médiatisées par cette divinité phantasmatique*.

..

L'ultime fondement des relations interhumaines nous est dévoilé dans la proposition 27, qui joue le même rôle, dans la colonne de droite, que la proposition 9 dans la colonne de gauche, et qui a la même importance. Le problème que doit résoudre ici Spinoza, c'est celui-là même qui se posait à Hobbes : comment faire dériver des passions simples les passions proprement humaines? Comment passer des sentiments portant sur un objet quelconque aux sentiments portant sur un objet spécifiquement humain?

On connaît la solution de Hobbes : ce qui rend possible ce passage, c'est le calcul rationnel de l'avenir, qui transforme l'instinct de conservation en volonté de puissance. Aussitôt que nous devenons capables d'anticiper, nous cherchons, en effet, non plus seulement à vivre, mais à vivre le plus longtemps possible; non plus seulement à jouir des objets biologiquement utiles qui s'offrent à nous dans l'immédiat, mais à nous procurer dès maintenant les moyens d'acquérir tous ceux dont nous pourrions avoir besoin un jour ou l'autre; non plus seulement à satisfaire notre désir présent, mais à assurer la route de notre désir futur²¹⁹. Or la puissance d'un homme, c'est précisément l'ensemble des moyens dont il dispose dès aujourd'hui pour obtenir quelque bien apparent futur²²⁰. Nous voulons donc être le plus puissants possible; et cette aspiration ne connaît aucune limite, car, rien n'étant jamais définitivement garanti, nous ne pouvons assurer notre puissance actuelle qu'en devenant plus puissants encore²²¹; il n'est de salut que dans une incessante fuite en avant : accumuler pouvoir sur pouvoir, afin d'élargir indéfiniment une marge de sécurité toujours précaire²²². Mais la meilleure de toutes les assurances sur l'avenir est, bien entendu, celle que nous devons au concours de nos semblables²²³.

²¹⁹ « ...the object of mans desire, is not to enjoy once onely, and for one instant of time ; but to assure for ever, the way of his future desire. And therefore the voluntary actions, and inclinations of all men, tend, not onely to the procuring, but also to the assuring of a contented life. »

(Leviathan, I, ch. XI, p. 49.)

²²⁰ « The power of a Man (to take it Universally) is his present means, to obtain some future apparent Good. »

(Ibid., I, ch. x, p. 43.)

²²¹ « ...he [= l'homme] cannot assure the power and means to live well, which he hath present, without the acquisition of more. »

(Ibid., I, ch. XI, pp. 49-50.)

²²² « So that in the first place, I put for a generall inclination of all mankind, a perpetuall and restless desire of Power after power, that ceaseth only in Death. »

(Ibid., I, ch. XI, p. 49.)

²²³ « The Greatest of humane Powers, is that which is compounded of the Powers of most men united by consent, in one person, Naturall, or Civill, that has the use of all their Powers depending on his will : such as is the Power of a Commonwealth : Or depending on the wills of each particular ; such as is the Power of a Faction, or of divers factions leagued. Therefore to have servants, is Power ; To have friends, is Power : for they are strengths united. »

(Ibid., I, ch. x, p. 43.)

Nous aspirons donc, insatiablement, à dominer les autres hommes, afin de les garder disponibles pour une éventuelle utilisation future; puis, pour nous rassurer quant à l'avenir de cette domination elle-même, nous exigeons qu'ils nous honorent, c'est-à-dire qu'ils nous manifestent, par des signes non-équivoques et répétés, la haute opinion qu'ils ont de notre puissance²²⁴; puis, pour être certains que ces marques d'honneurs nous seront toujours rendues à l'avenir, nous nous efforçons d'accumuler les signes de puissance qui les appellent²²⁵. Née du besoin de sécurité, la course au pouvoir considéré dans sa réalité effective, dans son retentissement sur l'opinion d'autrui et dans ses apparences extérieures, est donc le fondement des relations interhumaines : toutes les passions complexes en sont autant de modalités²²⁶.

Sur le plan de la description, Spinoza est à peu près d'accord avec l'âpre réalisme de Hobbes. Mais il est clair qu'il ne saurait se satisfaire de l'explication proposée. Car, si celle-ci était exacte, la séparation entre les hommes deviendrait définitivement insurmontable : les individus pourraient bien s'accorder parce qu'on les y contraindrait, mais cet accord resterait extérieur et superficiel²²⁷. Dans le meilleur des cas, nous ne pourrions jamais dépasser le stade de l'unification purement externe garantie par une bonne organisation de la société politique; l'homme, pour l'homme, qu'il soit dieu ou loup, demeurerait à jamais simple moyen. Or Spinoza, et c'est là

²²⁴ « The Value, or Worth of a man, is as of all other things his Price ; that is to say, so much as would be given for the use of his Power... To Value a man at a high rate, is to Honour him ; at a low rate, is to Dishonour him. (Ibid., p. 44.)

« ...every man looketh that his companion should value him, at the same rate he sets upon himselfe ; and upon all signes of contempt, or undervaluing, naturally endeavours, as far as he dares... to extort a greater value from his contempters by damage ; and from others, by example. »

(Leviathan, I, ch. XIII, p. 64.)

²²⁵ « Honourable, is whatsoever possession, action or quality, is an argument and signe of Power. »

(Ibid., p. 46.) Sur tous ces points, cf. R. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes* (P.U.F., 1953), pp. 63-4.

²²⁶ Cf. la métaphore de la course dans *Human Nature*, ch. IX, § 21.

²²⁷ « ...men have no pleasure (but on the contrary a great deale of grieve) in keeping company, where there is no power able to overawe them all. »

(Leviathan, I, ch. XIII, p. 64.)

chez lui une exigence fondamentale, veut dépasser la séparation. Pour les mêmes raisons qui lui avaient fait modifier la théorie hobbesienne du désir, il lui faut donc trouver, à la racine des relations interhumaines, un principe qui, tout en rendant compte des faits si magistralement décrits par Hobbes, réserve néanmoins la possibilité de déboucher sur autre chose.

Ce principe, c'est l'imitation des sentiments d'autrui; imitation due elle-même à la ressemblance d'autrui avec nous, c'est-à-dire (le contexte est explicite) à la propriété qu'il partage avec nous d'être homme²²⁸. Il ne s'agit pas ici, comme dans la tradition stoïcienne²²⁹, reprise par Puffendorf²³⁰ au moment même où Spinoza achève l'*Ethique*, d'un altruisme spontané qui découlerait de l'attrait exercé par le semblable sur le semblable : Spinoza exécute ces fadeurs. Encore moins s'agit-il d'une comparaison à laquelle nous nous livrerions : si nous avons pitié des malheureux, ce n'est nullement, comme le pensait Hobbes, parce que nous imaginons qu'un destin analogue pourrait bien nous advenir²³¹. Il serait même inexact de prétendre que l'imagination des sentiments d'autrui produit en nous des sentiments analogues; les deux termes, en réalité, s'identifient : imaginer les sentiments d'un être semblable à nous, c'est, *ipso facto*, les éprouver. De cela, Spinoza donne une justification fort curieuse, mais qui est en plein accord avec son parallélisme²³² : lorsque nous imaginons les sentiments d'un être quelconque, des mouvements correspondants, comme c'est le cas pour n'importe quelle image, se dessinent ou s'esquissent dans notre corps; imaginer, par exemple, la joie ou la tristesse d'un cheval, c'est exécuter, ne serait-ce que de façon embryonnaire, des mouvements de cheval joyeux ou triste; mais, comme nous ne sommes pas cheval, ces variations ne sont pour nous ni favorables ni défavorables, elles n'augmentent ni ne diminuent notre puissance d'agir et ne sont donc pas en nous des sentiments; si, par contre, nous imaginons la joie ou la tristesse d'un homme, les mouvements qui, dans

notre corps, constituent cette image elle-même sont des mouvements d'homme joyeux ou triste : ils sont donc, en nous aussi, joie ou tristesse. Sans doute serait-il quelque peu embarrassant d'entrer dans les détails : en un sens, tout ressemble un peu à tout; en un autre sens, rien ne ressemble exactement à rien; on pourrait donc se demander à partir de quel moment la ressemblance partielle devient assez forte pour que les avatars d'autrui nous concernent affectivement. Mais Spinoza tranche le nœud gordien en posant, sans le démontrer, que le seuil en question se définit par l'appartenance à notre commune nature humaine : par la suite, c'est seulement des hommes qu'il parlera²³³.

Cette explication se rattache étroitement à la théorie spinoziste de l'emboîtement des individus. Nous avons vu au chapitre III²³⁴ que tous les individus membres d'un individu plus vaste possèdent des propriétés communes : ce qui est essence singulière au niveau du tout devient loi générale au niveau des parties qui le composent. Nous nous étions demandé alors si la réciproque n'était pas vraie : les individus qui possèdent des propriétés communes ne tendent-ils pas, lorsque ce n'est pas encore fait, à se grouper en un individu unique? Nous savons maintenant que, dans le cas de l'homme, la réponse est affirmative : du seul fait que les hommes se ressemblent, l'Humanité tend à exister; et l'imitation des désirs d'autrui, ou *émulation*²³⁵, peut être considérée comme le *conatus* global de cette communauté humaine qui se cherche.

Cette imitation des sentiments, considérée en elle-même, n'est donc nullement une aliénation. Elle n'est aliénante que dans la mesure où les sentiments imités sont eux-mêmes aliénés; ce qui, bien entendu, est la règle tant que nous sommes en proie aux passions. Mais, prise dans son contenu positif, abstraction faite des déformations que lui imposent les causes extérieures, elle n'est rien d'autre, en son fond, que désir d'universalité. De même que nous tendons à persévérer dans notre être, c'est-à-dire à nous accorder à nous-mêmes, de même nous tendons à

²²⁸ *Eth.* III, prop. 27.

²²⁹ Cf. Cicéron, *De Finibus*, livre III, §§ 63 et 65.

²³⁰ *Le Droit de la nature et des gens*, livre II, ch. III, § 18 (Cité par R. Derathé : *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, p. 143).

²³¹ Cf. *Leviathan*, I, ch. VI, p. 28.

²³² *Eth.* III, prop. 27, démonstration.

²³³ La proposition 29 dit *homines*, la proposition 30 *reliquos*, la proposition 31 *aliquem*, son corollaire et son scolie *unusquisque*, la proposition 32 *aliquem*.

²³⁴ Cf. *supra*, p. 56.

²³⁵ *Eth.* III, prop. 27, scolie.

nous accorder à nos semblables; et ceci découle de cela : c'est parce que les essences singulières des autres hommes ressemblent à la nôtre que l'affirmation de nous-mêmes passe par l'affirmation d'autrui.

Cela dit, il n'en reste pas moins que ce *conatus* inter-humain est rendu méconnaissable par l'interférence incessante des causes externes : sous leur influence, il se contredit lui-même et devient étranger à lui-même, exactement comme le *conatus* individuel, et pour les mêmes raisons. C'est à l'examen des conséquences de cette exigence aliénée d'universalité que sont consacrées les propositions suivantes du groupe B₁.

Le scolie de la proposition 27, ses trois corollaires et le scolie de son corollaire 3 nous font retrouver, outre l'*émulation*, les mêmes sentiments que Spinoza avait déjà examinés dans la branche gauche de la branche droite du groupe A₂ : *pitié, faveur et indignation*. Mais ces sentiments sont maintenant élargis et transposés : leur principe, c'est l'humanité d'autrui, et non plus la joie qu'il a pu un jour accidentellement nous procurer. Envers tout homme pour lequel nous n'avons encore éprouvé aucun sentiment, nous nous comportons, du seul fait qu'il est homme, de la même façon qu'envers les membres de nos petites communautés biologiques.

Spinoza, ici, insiste surtout sur la *pitié*, tristesse née de celle d'autrui²³⁶, et sur le désir qui en découle, ou *bienveillance*²³⁷. L'importance de ces deux sentiments dans le jeu des rapports humains est secondaire, mais non négligeable; elle varie, d'ailleurs, selon les situations. D'une part, en effet, la pitié, puisqu'elle est tristesse, ne fait pas partie de ces passions qui peuvent être récupérées par la Raison et transformées en sentiments actifs²³⁸. Elle n'appartient donc pas à l'essence des relations interhumaines considérées en elles-mêmes. Il est vrai que, pour l'ignorant, mieux vaut l'éprouver que le contraire : qui n'est ni raisonnable ni pitoyable n'a littéralement plus rien d'humain²³⁹. Mais, d'autre part, chez les hommes passionnés eux-mêmes, trois cas doivent être envisagés. Dans une

²³⁶ *Eth.* III, prop. 27, scolie.

²³⁷ *Eth.* III, prop. 27, corol. 3 et scolie.

²³⁸ *Eth.* IV, prop. 50.

²³⁹ *Eth.* IV, prop. 50, coroll., scolie.

société politique bien organisée, la pitié serait tout aussi inutile que dans une communauté de sages; nous l'éprouverions, certes, tant que nous ne serions pas raisonnables, mais la bienveillance qui en découle n'aurait pas lieu de s'exercer : c'est à l'Etat qu'incombe normalement le soin des pauvres, car, l'individu privé n'ayant ni la possibilité de connaître toutes les misères ni les moyens de les soulager, celui qui prétendrait s'acquitter directement et personnellement de cette tâche nuirait à ses propres intérêts sans grand profit pour la collectivité²⁴⁰; seule l'assistance publique peut résoudre efficacement le problème dans son ensemble. Une société sans pitié est donc, non seulement possible, mais souhaitable. Malheureusement, nos sociétés politiques de fait sont très mal organisées; la pitié y remplit donc, faute de mieux, une fonction compensatrice : elle permet, anarchiquement, au hasard des rencontres individuelles, au risque de grossières erreurs²⁴¹, de remédier tant bien que mal aux déficiences des institutions. Mais, même là, il ne s'agit jamais que d'un palliatif; la compassion individuelle la plus ardente contribue infiniment moins au maintien du lien social que l'obéissance au gouvernement le plus brutal, et, en cas de conflit, l'intérêt général exige que la première cède à la seconde : lorsqu'un indigent tente de lui dérober ses vêtements, le bon citoyen résiste au désir de lui en faire l'aumône et le dénonce à la justice, même si le vol est puni de mort²⁴²; la bienfaisance, qui ne profite jamais qu'à celui dont le sort, ici et maintenant, nous a émus, devient source de troubles lorsqu'elle s'exerce aux dépens d'autres personnes, ou, à plus forte raison, aux dépens de l'Etat

²⁴⁰ *Eth.* IV, Appendice, ch. XVII. Cf. aussi T.T-P, ch. XIX : « ...nemo, nisi ex eorum [summarum potestatum] autoritate vel concessu, jus potestatemque... pauperibus providendi habet. » (G, t. III, p. 235 ; P, p. 947.)

²⁴¹ « ...is, qui commiserationis affectu facile tangitur, et alterius miseria vel lacrimis movetur, saepe aliquid agit, cujus postea ipsum poenitet ; tam quia ex affectu nihil agimus, quod certo scimus bonum esse, quam quia facile falsis lacrimis decipimur. »

(*Eth.* IV, prop. 50, coroll. scolie.)

²⁴² « ...pium est, ei, qui mecum contendit, et meam tunicam vult capere, pallium etiam dare ; at ubi judicatur, hoc reipublicae conservationi perniciosum esse, pius contra est, eundem in judicium vocare, tametsi mortis damnandus sit. » (T.T-P, ch. XIX ; G, t. III, p. 232 ; P, p. 943.)

entier²⁴³. C'est donc seulement (troisième et dernier cas) dans l'état de nature que la pitié, en l'absence de toute régulation politique, manifeste pleinement ses vertus; grâce à elle, et à elle seule cette fois, l'âpreté des conflits s'y trouve quelque peu atténuée : quel que soit le mal que l'ambition de domination ou l'envie nous amène à faire à nos semblables lorsque nul châtement ne nous menace, nous ne pourrions tout de même pas aller *trop loin* dans ce sens; un moment viendra où nous ne supporterons plus leur souffrance, et où, cherchant à l'atténuer, nous rétablirons par là-même le *nexus* interhumain que nous avions failli dissoudre. Ainsi, lors de l'unique guerre civile qu'ait connue le peuple hébreu sous le régime théocratique, les vainqueurs eurent-ils pitié des vaincus et s'efforcèrent-ils de les rétablir dans leur situation antérieure²⁴⁴.

La pitié joue donc, dans la communauté humaine, un rôle régulateur qui varie en raison inverse de la stabilité de cette communauté elle-même. Inexistante chez les sages, inutile dans les sociétés idéales que décrit le *Traité Politique*, accessoirement utile dans les sociétés de fait que Spinoza a sous les yeux, elle devient indispensable dans l'état de nature. Ne pourrait-on penser que les analyses de Spinoza s'inspirent ici de considérations sur le rôle social de l'aumône? Celle-ci, en effet, élément essentiel de l'équilibre économique dans l'univers féodal, ne voit-elle pas sa fonction s'amenuiser et dépérir dans le monde « bourgeois »? La constitution de ce dernier monde ne s'accompagne-t-elle pas d'une certaine tendance des propriétaires privés à se décharger sur l'Etat de leurs anciens devoirs d'assistance, pour se consacrer librement à la seule poursuite de leurs intérêts personnels? S'il en était ainsi, la pitié remplirait bien, dans l'état de nature, le même office que l'aumône dans la société médiévale.

Disons, pour comparer systématiquement le *conatus* inter-humain au *conatus* individuel, que la pitié est à la communauté humaine ce qu'est à l'individu la tristesse indirectement bonne : déformation de la structure, mais qui compense cette autre déformation, plus grave encore, qu'est l'inégalité excessive.

Ce n'est pas d'elle, cependant, que pourra jamais naître

²⁴³ « ...hinc sequitur, nemine licere, opem alicui cum alterius, et multo minus cum totius reipublicae damno ferre. » (*Ibid.*, G, t. III, p. 232 ; P, p. 944.)

²⁴⁴ T.T-P, ch. XVIII (G, t. III, p. 224 ; P, p. 932).

la sociabilité. Cela pour trois raisons au moins. Tout d'abord, puisqu'elle est une forme de tristesse, elle pourrait tout aussi bien nous inciter à fuir les autres hommes afin de n'être pas témoins de leurs souffrances. Sans doute, comme l'indique le corollaire 2 de la proposition 27, ne haïssons-nous pas celui dont nous avons pitié; mais nous haïssons les causes de son malheur²⁴⁵, et, faute de pouvoir les détruire, nous préférons parfois les éviter : ce qui nous amène à l'éviter, lui aussi. En second lieu, elle dépend étroitement de rencontres personnelles fortuites : nous ne nous attristons que parce que nous voyons souffrir tel individu déterminé, et ce sentiment, contrairement à l'ambition, ne peut pas se généraliser en se reportant sur tous les hommes. Enfin, elle est éphémère : elle ne dure qu'aussi longtemps que nous voyons souffrir notre semblable; après, il ne nous est plus rien. La pitié ne fait donc qu'empêcher la communauté humaine de se dissoudre lorsque, pour d'autres raisons, cette communauté existe déjà. Et ces autres raisons doivent être cherchées dans une attraction à la fois positive, généralisable et permanente.

Cette attraction, les propositions 29-30 nous en découvrent la source dans l'*ambition*; ou, plus exactement, dans sa forme primitive : l'*ambition de gloire*. La genèse de celle-ci, compte tenu des deux définitions qu'en donne successivement Spinoza²⁴⁶, comporte en réalité cinq temps.

En premier lieu, nous nous efforçons de faire tout ce que nous imaginons que les hommes regardent avec joie, et nous répugnons à faire tout ce que nous croyons leur déplaire²⁴⁷. Rien de plus évident : ce que nos semblables, selon nous, aiment ou haïssent, nous l'aimons ou le haïssons par imitation de leurs sentiments; et aimer ou haïr une chose (la proposition 28 vient de le démontrer), c'est désirer la faire exister ou l'empêcher de se produire. Nous cherchons donc, en permanence, à modifier le monde extérieur de façon à y promouvoir ce qui, pour autrui, semble incarner une valeur positive²⁴⁸.

Cet effort concerne, au départ, la seule production de

²⁴⁵ *Eth.* III, prop. 27, coroll. 1.

²⁴⁶ D'abord dans le scolie de la proposition 29, ensuite dans la 44^e définition des sentiments.

²⁴⁷ *Eth.* III, prop. 29.

²⁴⁸ *Ibid.*, démonstration.

l'objet valorisé. Mais après la production vient la consommation, ou l'utilisation, ou la jouissance. Et celle-ci, dans certaines conditions, peut donner lieu à une alternative : est-ce à notre profit ou à celui d'autrui que nous aspirons à réaliser ce qu'il aime ? La question, cependant, ne se pose pas toujours ainsi, et Spinoza, au point où nous en sommes, en fait provisoirement abstraction : le désir qu'éprouve autrui de jouir de ce qui l'attire nous inspire à la fois le désir de l'en faire jouir et celui d'en jouir nous-mêmes, et, tant qu'il n'est pas précisé si cet objet peut ou non être possédé par plusieurs, rien n'empêche, en droit, nos deux exigences d'être simultanément satisfaites. La première, toutes choses égales d'ailleurs, peut donc se donner libre cours. Aussi, dans un second temps, l'effort pour *faire ce qu'aiment les hommes* devient-il effort pour *plaire aux hommes* : telle est la première définition de l'ambition²⁴⁹. Plus exactement, c'est celle de l'*humanité*²⁵⁰ : celle-ci n'est ambition que lorsqu'elle s'adresse au vulgaire ; mais la différence est infime, car le vulgaire, c'est la presque totalité du genre humain.

Puis, dans un troisième temps, nous parvenons ou ne parvenons pas à nos fins : nous plaisons effectivement aux hommes si nous ne nous sommes pas trompés sur leur système de valeurs ; sinon, nous leur déplaisons. La joie que nous leur inspirons dans le premier cas est la *louange* : amour qui, s'irradiant de son objet initial sur le bienfaiteur qui le leur offre, s'adresse à nos actes plutôt qu'à notre personne, et qui, pour se prolonger, exige un constant renouvellement. Dans le cas contraire, la tristesse qu'ils ressentent par notre faute s'appelle *blâme*²⁵¹. Ainsi se forme, à notre sujet, une opinion publique ; on nous juge bien ou mal, et, selon le processus déjà connu, nos actes apparaissent alors comme les manifestations d'une valeur ou d'une anti-valeur objective : ce que l'on approuve est considéré comme en soi honnête, ou honorable (*honestum*) ; ce que l'on désapprouve est tenu pour en soi honteux (*turpe*)²⁵². La louange et le blâme représentent donc,

²⁴⁹ *Eth.* III, prop. 29, scolie.

²⁵⁰ *Ibid.*

²⁵¹ *Ibid.*

²⁵² « *Quae concordiam gignunt sunt [entre autres choses] illa, quae ad... honestatem referuntur. Nam homines... aegre ferunt, quod turpe habetur, sive quod aliquis receptos civitatis mores aspernatur.* »

(*Eth.* IV, Appendice, ch. xv.)

dès l'état de nature, la forme la plus élémentaire du jugement éthique. Et ce jugement, en toutes circonstances, se manifeste par des signes extérieurs : « honneurs », ou marques de réprobation, qui nous font connaître ce que nos semblables pensent de nous.

Dans un quatrième temps, l'imitation affective nous fait éprouver les sentiments que nous avons inspirés à autrui. Si nous imaginons que l'on nous loue, nous sommes joyeux avec l'idée de nous-mêmes comme cause ; si nous imaginons que l'on nous blâme, nous nous considérons nous-mêmes avec tristesse²⁵³. Telle est l'origine de la *gloire* et de la *honte*, amour et haine de nous-mêmes qui naissent de ce que nous nous croyons approuvés ou désapprouvés, c'est-à-dire aimés ou haïs²⁵⁴. Sans doute la démonstration de la proposition 30 ne semble-t-elle pas présenter les choses de cette façon ; elle nous dit simplement que nous partageons la joie ou la tristesse d'autrui, sans parler d'amour ni de haine ; si nous rattachons ce sentiment à l'idée de nous-mêmes comme cause, nous explique-t-elle, c'est parce que, d'une façon générale, chacune de nos affections implique nécessairement la conscience de notre moi : elle n'indique pas le rôle médiateur joué ici par le jugement de nos semblables. Mais, en réalité, ce dont Spinoza rend ainsi compte, c'est la *satisfaction intérieure* ou l'*humilité* : cas général, dont la gloire ou la honte n'est qu'une application particulière, et qui ne sera vraiment étudié pour lui-même que dans le groupe A'²⁵⁵. Le scolie de la même proposition, rectifiant aussitôt cette généralisation prématurée, insiste au contraire sur le rôle de l'opinion d'autrui, y compris dans l'assignation de la cause ; et la définition de la gloire et de la honte le mentionne explicitement. C'est toujours ainsi, par la suite, que sera exposée la question : gloire et honte sont l'écho, en nous, de la louange ou du blâme des autres hommes.

Dans un cinquième temps, enfin, une fois implantée en nous cette variété d'amour-propre qu'est la gloire, nous désirons la faire durer et la reproduire. Nous continuons donc de chercher à plaire aux hommes, avec un zèle sans cesse accru. Mais il ne nous suffit plus, cette fois, de savoir que nos œuvres leur sont utiles ; nous voulons

²⁵³ *Eth.* III, prop. 30.

²⁵⁴ *Eth.* III, prop. 30, scolie.

²⁵⁵ C. infra, pp. 215-16 et 217.

aussi qu'il nous en attribuent l'efficace. Car l'amour, qu'il soit de nous-mêmes ou d'autre chose, se prolonge en effort pour imaginer son objet; si, par conséquent, ceux que nous obligeons croyaient devoir leur bonheur à d'autres causes, notre satisfaction serait loin d'être sans mélange : nous partagerions leur joie, nous saurions qu'ils nous la doivent, mais, notre effort pour nous imaginer nous-mêmes se voyant entravé par l'idée de ces autres causes, nous serions en même temps quelque peu tristes. Aussi désirons-nous qu'ils sachent ce que nous faisons pour eux : les philosophes (non spinozistes) veulent aider les hommes en leur enseignant le mépris de la gloire, mais, dit Cicéron, ils signent de leur nom les livres qu'ils écrivent sur cette question²⁵⁶. D'où une seconde définition de l'ambition, qui s'obtient en intégrant à la première les conséquences qui s'en déduisent : elle devient maintenant le *désir immodéré de la gloire*²⁵⁷. « Immodéré » parce qu'il s'agit d'une passion, qui, en tant que telle, est presque toujours excessive; mais le désir modéré de la gloire (identique, sans doute, à l'humanité) n'en diffère pas par nature, et peut, lui, se transformer en sentiment actif.

Ce désir de gloire, selon la nature des honneurs que nous aspirons à nous faire rendre, se manifeste de plusieurs façons. Au départ, nous ne recherchons que des marques d'approbation très ordinaires; vivre en accord avec nos semblables, être pleinement acceptés par eux, exercer *sine ignominia* notre métier²⁵⁸, avoir bonne réputation et éviter le scandale²⁵⁹ : à cette adaptation au groupe se bornent, bien souvent, nos ambitions. Mais, bien souvent aussi, par delà cette approbation anonyme, nous souhaitons attirer plus particulièrement l'attention sur nos mérites; nous voulons nous distinguer lorsque l'occasion s'en présente : par nos faits d'armes si la valeur militaire est appréciée²⁶⁰, par nos vertus civiques si la société est saine, par nos

²⁵⁶ *Eth.* III, Définition des sentiments, § 44, explication.

²⁵⁷ *Eth.* III, Définition des sentiments, § 44.

²⁵⁸ Dans la Monarchie idéale, très démocratique quant au fond, les honneurs les plus grands sont pratiquement décernés à tous ceux qui « *ad quinquagesimum aetatis annum usque negotia sua sine ignominia exercuerunt.* »

(*T.P.* ch. VII, § 4 ; G, t. III, p. 309 ; P, p. 1026.)

²⁵⁹ Cf. n. 252.

²⁶⁰ « *Nam qua virtute ii milites certabunt, quibus omnis gloriae et honores adipiscendi spes adimitur.* »

(*T.P.*, ch. VIII, § 9 ; G, t. III, p. 327 ; P, p. 1052.)

vices si le luxe et la débauche sont à l'honneur²⁶¹. Puis, si les circonstances la favorisent, notre soif de prestige devient bientôt inaltérable : nous voulons illustrer notre nom par n'importe quel moyen²⁶², nous attacher les foules²⁶³ et déchaîner leurs applaudissements enthousiastes²⁶⁴. Enfin, dès que nous en entrevoyons la possibilité, nous aspirons aux honneurs suprêmes, et c'est un véritable culte que nous exigeons alors²⁶⁵. Mais, à vrai dire, plus s'élèvent nos prétentions, plus se fait sentir l'influence d'un facteur supplémentaire : l'admiration, dont le retentissement sur l'ambition ne sera étudié que dans le groupe B'.²⁶⁶ L'ambition de gloire, à l'état pur, abstraction faite de cet élément additionnel, ne nous engage donc pas nécessairement dans la lutte pour les premiers rôles : elle ne nous incite, en tant que telle, qu'à combler autrui de nos bons offices; ce qui peut impliquer, mais n'implique pas toujours, rivalité agonistique pour le prestige.

En elle, par conséquent, se découvre le fondement même de la sociabilité. Car il ne s'agit plus, ici, d'un sentiment éphémère né d'une rencontre individuelle fortuite. L'ambition nous incline à plaire, non pas à telle personne dont nous avons constaté l'indigence, mais, d'une façon générale, à tous les hommes, d'après ce que l'expérience (parfois trompeuse, il est vrai)²⁶⁷ nous a enseigné de leurs désirs. Point n'est besoin, pour cela, de rendre service à chacun individuellement; il nous suffit d'obliger un seul homme, choisi presque au hasard, et tous ceux qui le connaissent, par imitation de ses sentiments, nous devien-

²⁶¹ Dans une société décadente, les hommes se dépravent, « *nec alius alium virtute, sed fastu et luxu excellere studet.* » (*T.P.*, ch. x, § 4 ; G, t. III, p. 355 ; P, p. 1093.)

²⁶² « *Sui nominis gloriam inceptit quaerere.* » (*T.T.P.*, ch. XVIII ; G, t. III, p. 222 ; P, p. 930.)

²⁶³ « *... ut populum sibi alligarent* » (*T.T.P.*, ch. XVII ; G, t. III, p. 218 ; P, p. 924) ; « *... ut plebem ad se traherent* » (cf. n. 262) ; « *... ut sibi... multitudinis maiorem partem devinciat* » (*T.P.*, ch. VII, § 11 ; G, t. III, p. 312 ; P, p. 1030), etc.

²⁶⁴ « *... cuius [= de la plèbe] applausum, quantum ipsi etiam poterunt, captare studebunt.* » (*T.P.*, ch. VIII, § 41 ; G, t. III, p. 343 ; P, p. 1074.)

²⁶⁵ « *... si a populo maximo honore coli volebant.* » (*T.T.P.*, ch. XVII ; G, t. III, p. 212 ; P, p. 916.)

²⁶⁶ Cf. infra, p. 218.

²⁶⁷ *Eth.* III, prop. 30, scolie.

dront aussitôt favorables²⁶⁸. De plus, l'ambition est un sentiment permanent : la gloire exerce sur nous un tel attrait que nous ne pouvons nous contenter de répondre passivement aux requêtes que l'on nous adresse; nous prenons les devants : lorsque la demande fait défaut, nous la provoquons; si nous sommes seuls, nous recherchons la compagnie d'autrui. L'homme, par nature, a besoin des hommes, afin de se faire approuver par eux.

Un tel sentiment, s'il porte à son comble l'exaltation du moi, n'est cependant pas « intéressé » au sens ordinaire du terme. Il n'implique nullement que nous considérions autrui comme un moyen; il ne repose sur aucun calcul, contrairement à ce que croit Hobbes. Selon celui-ci, la recherche des honneurs est, comme chez Spinoza, l'un de nos mobiles fondamentaux²⁶⁹; mais, si nous voulons que l'on nous honore, c'est pour être sûrs que les autres hommes, évaluant très haut notre puissance, sont disposés à en payer le prix et à exécuter nos volontés. Rien de tel chez Spinoza : si nous désirons plaire aux hommes, ce n'est pas pour pouvoir les utiliser par la suite; cela viendra, certes, mais secondairement. Et pourtant, l'ambition n'est pas non plus « altruiste » au sens comtien. Elle se situe en deçà de l'alternative, en un lieu originel où égoïsme et « altruisme » coïncident : me réjouir, sans arrière-pensée utilitaire, de la joie que je donne à mes semblables, c'est la même chose que m'aimer moi-même à travers l'amour qu'ils me témoignent.

Si, par conséquent, cette exigence de reconnaissance de l'homme par l'homme peut faire songer à l'analyse hegelienne²⁷⁰, il importe cependant de marquer les différences. La comparaison n'est nullement arbitraire, puisque Spinoza et Hegel réfléchissent tous deux à partir de Hobbes; mais Hegel dépasse Hobbes par approfondissement dialectique, tandis que Spinoza le dépasse par une sorte de retour aux origines. L'exigence de reconnaissance, selon Hobbes, ne peut aboutir qu'à l'instauration d'un rapport maître-esclave, direct dans le *commonwealth* d'acquisition²⁷¹, indirect et transposé dans le *commonwealth*

²⁶⁸ *Eth.* III, prop. 27, coroll. 1.

²⁶⁹ Cf. n. 224.

²⁷⁰ Cf. *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Hyppolite, t. I, pp. 155-66.

²⁷¹ Cf. *Leviathan*, II, ch. xx, p. 106.

d'institution²⁷², mais de toute façon insurmontable. Hegel, lui aussi, considère la phase maître-esclave comme nécessaire, mais il la dialectise : en aiguissant ses contradictions, il l'amène à se transformer en autre chose. Spinoza, lui, ne la considère pas comme nécessaire, du moins tant que la nature humaine est envisagée seule; il remonte à une situation plus primitive où elle ne s'est pas encore déployée; le rapport maître-esclave, pense-t-il, n'est que l'une des possibilités inscrites dans l'ambition : possibilité qui ne se réalise que si certaines causes extérieures entrent en jeu — ce qui, bien entendu, se produit toujours en fait, mais seulement en fait.

L'ambition est donc le ciment de la communauté humaine. Son rôle, à cet égard, n'est plus seulement régulateur, mais constitutif : elle seule, dans l'état de nature, peut inciter les hommes à se rapprocher les uns des autres; les motivations utilitaires, dont l'importance croîtra dans la société politique, la présupposent nécessairement. Ici encore, par conséquent, un rapprochement socio-historique serait tentant : l'ambition de gloire n'exercerait-elle pas, dans l'état de nature, une fonction un peu analogue à celle du *don somptuaire* dans les sociétés pré-capitalistes? Est-il interdit de penser que Spinoza, ayant constaté, comme Hobbes, l'importance prédominante de l'honneur et de la gloire dans ce qui subsiste autour de lui des mœurs féodales (même en Hollande), mais trouvant insuffisante l'explication strictement utilitariste qu'en propose le philosophe anglais, s'est livré à leur sujet à des analyses qui, de fort loin sans doute, annoncent un peu l'*Essai sur le Don*²⁷³? Du moins retrouvons-nous bien, dans les deux cas, la même ambivalence intérêt-honneur²⁷⁴, le même éventail de possibilités (de la communication paisible au potlatch agonistique)²⁷⁵ et la même fonction d'instauration du lien social²⁷⁶.

Quoi qu'il en soit, de par cette fonction même, l'ambition de gloire peut être considérée comme étant à la communauté humaine ce que la joie est à l'individu : variation de la structure, qui rapproche celle-ci de son

²⁷² Cf. *Leviathan*, II, ch. xx, p. 104.

²⁷³ Cf. Marcel Mauss, *Essai sur le Don*, in *Sociologie et Anthropologie*, pp. 145-279.

²⁷⁴ Mauss, *ibid.*, pp. 267-72.

²⁷⁵ Mauss, *ibid.*, p. 153.

²⁷⁶ Mauss, *ibid.*, pp. 258-65.

niveau d'actualisation optimum. Mais l'on ne saurait en rester là, et les propositions suivantes vont nous présenter les relations interhumaines sous un jour beaucoup plus sombre.

Car, en réalité, les sentiments que nous éprouvons par contagion affective ne s'inscrivent pas sur une table rase. Avant même de savoir ce que les autres hommes aiment ou haïssent, nous avons déjà notre propre système de valeurs, qui, plongeant ses racines dans notre caractère et notre histoire, ne saurait se laisser modifier sans résistance. Lorsqu'il coïncide avec celui de nos semblables, aucun problème particulier ne se pose : simplement, nos amours et nos haines sont renforcées par l'imitation de celles d'autrui. Mais, lorsqu'il s'en écarte, la *fluctuatio animi* s'installe en nous : si nous imaginons que certaines personnes détestent une chose qui nous plaît, nous éprouverons désormais pour cette chose un mélange d'amour et de haine; nous désirerons donc à la fois la faire exister et la détruire ²⁷⁷.

Cette situation n'était nullement inscrite dans la nature humaine considérée en elle-même. Elle ne découle même pas de l'aliénation passionnelle en tant que telle : on pourrait très bien concevoir, en droit, que les hasards du conditionnement amènent un jour tous les hommes à adopter les mêmes valeurs. Mais, en fait, c'est très improbable : dans l'état de nature, nulle finalité providentielle ne vient organiser les causes extérieures pour harmoniser les désirs humains. Même dans les sociétés politiques bien organisées, l'uniformité axiologique n'est réalisée que très imparfaitement, et seulement pour l'essentiel. Il se trouve donc que les hommes n'aiment pas les mêmes choses ²⁷⁸.

Le conflit entre nos valeurs et celles d'autrui retentit alors en nous sous forme de contradiction interne. Et cette contradiction, il nous faut absolument la résoudre. S'il s'agissait seulement d'amour et de haine, peut-être pourrions-nous nous installer dans l'ambivalence; mais les désirs qui en découlent nous incitent (selon la proposition 28, à laquelle Spinoza se réfère ici pour la seconde fois) ²⁷⁹ à des actes dont l'accomplissement pose un

²⁷⁷ *Eth.* III, prop. 31.

²⁷⁸ Cf. *Eth.* III, prop. 51.

²⁷⁹ *Eth.* III, prop. 31, corollaire.

dilemme. Persistons-nous à faire ce que nous suggérerait notre sentiment initial? Nous savons que l'on nous blâmera, que nous aurons honte, et que notre joie en sera empoisonnée. Décidons-nous d'agir selon le sentiment contraire qui, en nous, fait maintenant écho à l'opinion publique? Nous savons que nous serons malheureux. Il nous faut choisir entre la volupté dans le scandale et la gloire dans le renoncement; et nous ne pouvons choisir, car volupté et gloire nous sont l'une et l'autre indispensables. Nous avons honte de notre système de valeurs parce que la conduite qu'il nous dicte est désapprouvée par nos semblables, mais nous y adhérons toujours parce que notre nature et notre expérience sont ce qu'elles sont. Ce dilemme nous attriste donc, et nous nous efforçons de nous délivrer de la *fluctuatio* qui l'engendre. Aussi la proposition 31 nous place-t-elle à la croisée des chemins : il nous faut, soit modifier nos propres désirs pour les accorder à ceux d'autrui, soit amener autrui, par n'importe quel moyen, à se convertir aux nôtres.

En règle générale, nous apprend le corollaire de cette même proposition 31, la seconde solution prévaut. En toute logique, cela ne s'impose pas rigoureusement : de deux sentiments contraires, c'est le plus fort qui l'emporte ²⁸⁰, et certains de nos désirs personnels peuvent parfois être assez faibles pour céder la place à ceux que nous imitons d'autrui. Mais il y a aussi beaucoup de choses auxquelles nous ne renonçons pas si facilement; il faudrait, pour nous en détacher, nous soumettre à un reconditionnement systématique qui ne saurait guère venir que de l'extérieur : nous ne pouvons pas, nous-mêmes, décider de ne plus aimer ce que nous aimons avec ardeur. Toutes choses égales d'ailleurs, nous préférons nos vues personnelles ²⁸¹. Nous nous efforçons donc, afin de rétablir en nous l'équilibre, de faire adopter par autrui notre propre système de valeurs.

Un tel désir, pris en lui-même, n'est pas plus aliénant que le désir de gloire; prolongement de l'exigence d'universalité qui se manifestait en celui-ci, il peut, comme lui,

²⁸⁰ *Eth.* IV, prop. 7.

²⁸¹ « ... *unumquemque suo sensu abundare.* » (*T.T-P.*, ch. xx ; G, t. III, p. 239 ; P, p. 953.)

se transformer en sentiment actif²⁸². Mais, tant que nous sommes passionnés, les causes extérieures le pervertissent. Nos valeurs, en effet, sont fausses, et l'erreur ne peut se communiquer de l'intérieur; nous ne cherchons même pas, du reste, à les justifier par une argumentation rationnelle : elles nous semblent aller de soi, s'imposer d'elles-mêmes en vertu d'un attrait auquel ne résistent que les méchants et les débilés. Nous n'avons donc, pour les diffuser, d'autre ressource que la séduction ou la terreur; c'est-à-dire, subtile ou brutale, la violence. Nous entreprenons alors de faire subir à nos semblables ce reconditionnement auquel nous nous refusons nous-mêmes, en leur présentant les seuls stimulants qui les émeuvent : promesses si possible, sinon menaces²⁸³. Autrement dit, nous voulons maintenant *leur commander*. Car qu'est-ce que commander aux hommes, sinon leur dicter, par une « action psychologique » appropriée, les valeurs qui doivent inspirer leur conduite? Leur désigner les « biens » à rechercher et les « maux » à fuir?

L'ambition, dès lors, devient appétit de puissance; de l'ambition de gloire, nous passons à l'*ambition de domination*, et, dans l'état civil, de domination politique²⁸⁴; chaque moi veut être le tyran de tous les autres²⁸⁵, bien que ce soit pour des raisons très différentes de celles de Pascal. Et chacun, s'opposant ainsi à tous, se rend

²⁸² Cf. *Eth.* IV, prop. 37, seconde démonstration; et *Eth.* V, prop. 4, scolie.

²⁸³ « *Is alterum sub potestate habet. ... cui metum iniecit, vel quem sibi beneficio ita devinxit, ut ei potius quam sibi morem gerere, et potius ex ipsius quam ex sui animi sententia vivere velit.* »

T.P., ch. II, § 10; G, t. III, p. 280; P, p. 983.)

²⁸⁴ Il est vrai que Spinoza n'emploie jamais le mot *ambitio* dans le sens précis d'ambition de domination proprement politique : il se sert plutôt des expressions que nous citons dans la note²⁸⁴. Mais, une fois au moins, il emploie dans ce sens le verbe *ambire* pour désigner l'aspiration à la dictature. (*T.P.*, ch. x, § 1; G, t. III, p. 354; P, p. 1090.) *Ambitio*, du reste, ne figure que deux fois dans les ouvrages politiques, avec le sens d'ambition religieuse de gloire (*T.T.P.*, Préface; G, t. III, p. 8; P, p. 667) ou de domination (*T.T.P.*, ch. VII; G, t. III, p. 97; P, p. 768). On trouve enfin *ambitiosus*, avec un sens très général (gloire et domination à la fois), mais politique (*T.P.*, ch. VI, § 3; G, t. III, p. 298; P, p. 1009).

²⁸⁵ « *... unumquemque ex natura appetere, ut reliqui ex ipsius ingenio vivant.* »

(*Eth.* III, prop. 31, scolie.)

odieux²⁸⁶. C'est alors, mais alors seulement, qu'apparaissent les situations maître-esclave.

Pas nécessairement, pourtant. Car la volonté de puissance, comme le désir de gloire dont elle procède, peut revêtir des modalités très diverses selon les occasions qui lui sont données de se déployer. Dans une société bien agencée, les désirs individuels ne divergent pas de façon trop radicale²⁸⁷; rien n'empêche alors leur dénominateur commun de se dégager pacifiquement au cours d'un débat démocratique²⁸⁸; si ce procédé est institutionnalisé, tous seront satisfaits pour l'essentiel : nul ne l'emportera entièrement, mais chacun, dans une certaine mesure au moins, aura exercé sur le groupe une influence non négligeable²⁸⁹, et seules subsisteront de petites contestations marginales qui, si elles amènent les participants à lutter pour faire prévaloir davantage encore leurs aspirations respectives²⁹⁰, ne seront pas assez graves pour transformer les discussions en séditions²⁹¹. Mais ces deux conditions (convergence des valeurs quant au fond, et procédure démocratique permettant de la faire ressortir en permanence) ne sont pas réalisées dans les sociétés politiques de fait. Là, c'est la loi du tout ou rien : lorsque le pouvoir est exercé par une minorité trop restreinte, les grands peuvent espérer imposer leur système de valeurs jusque

Même formule dans *Eth.* V, prop. 4, scolie; et dans *T.P.*, ch. I, § 5 (G, t. III, p. 275; P, p. 976).

Egalement : « *Unusquisque... omnia ex suo ingenio moderari vult.* » (*T.T.P.*, ch. XVII; G, t. III, p. 203; P, p. 901.)

²⁸⁶ *Eth.* III, prop. 31, scolie; *Eth.* IV, prop. 37, scolie 1.

²⁸⁷ C'est le cas, par exemple, dans la Monarchie idéale, où « *maximae parti circa res communes, et pacis artes una plerumque, eademque erit mens.* »

(*T.P.*, ch. VII, § 8; G, t. III, p. 311; P, p. 1029.)

²⁸⁸ « *... consulendo, audiendo, et disputando... tandem inveniunt, quae omnes probant, et de quibus nemo antea cogitasset.* » (*T.P.*, ch. IX, § 14; G, t. III, p. 352; P, p. 1088.)

²⁸⁹ « *Hinc sequitur [obedientiam] in societate, cujus imperium penes omnes est et leges ex communi consensu sanciantur, nullum locum habere.* »

(*T.T.P.*, ch. v; G, t. III, p. 74; P, p. 741.)

²⁹⁰ Dans l'Aristocratie fédérale, les Patriciens de chaque ville « *suum jus... si fieri potest, augere studebunt.* » (*T.P.*, ch. IX, § 14; G, t. III, p. 351; P, p. 1087.)

²⁹¹ « *... nec ex controversiis, quae plerumque in magnis Conciliis excitantur, in seditiones ire.* »

(*T.P.*, ch. VII, § 5; G, t. III, p. 309; P, p. 1026.)

dans ses particularités les plus infimes, bien au-delà d'un dénominateur commun qui perd tout sens²⁹², tandis que les petits, pour survivre, doivent entièrement sacrifier le leur²⁹³; les premiers, mis en appétit par les possibilités qu'ils entrevoient, deviennent insatiables, et chacun s'efforce d'éliminer ses concurrents pour régner seul²⁹⁴; les seconds, passé un certain seuil, se révoltent²⁹⁵, servant alors de masse de manœuvre aux candidats monarques évincés; d'où les guerres civiles périodiques, qui, redistribuant provisoirement les influences, compensent le déséquilibre devenu intenable par un déséquilibre nouveau. Dans l'état de nature, enfin, en l'absence de toute institution régulatrice, ce mode de rééquilibration devient le seul possible et la guerre est permanente.

Nous retrouvons ainsi (pas tout à fait cependant) la description de Hobbes, qui, en tant que description, était pleinement valable. Mais l'explication en est tout autre, et toujours pour la même raison. Selon Hobbes, si nous cherchons à dominer autrui, c'est pour l'utiliser à titre de moyen : nous voulons que ses actes concourent à la satisfaction de nos désirs, et ses intentions ne nous intéressent que dans la mesure où elles nous assurent de son comportement futur²⁹⁶. Selon Spinoza, au contraire, c'est sur les intentions de nos semblables que nous voulons avant tout régner; leurs actes ne nous intéressent que dans la mesure où ils manifestent l'accord de leur système axiologique avec le nôtre; c'est seulement par la suite que les motivations utilitaires viendront se greffer sur cette exigence fondamentale. L'homme de Hobbes ne recherche

²⁹² « In oligarchiis... Patriciorum voluntas ob defectum aemulantium maxime lege soluta est. »

(T.P., ch. XI, § 2; G, t. III, p. 359; P, p. 1098.)

²⁹³ Cf. note 133.

²⁹⁴ « Ut omne jus imperii soli tenerent. »

(T.T-P, ch. XVII; G, t. III, p. 220; P, p. 926);

« ... exitiabilis regnandi libido. »

(T.T-P, ch. XVIII; G, t. III, p. 224; P, p. 933);

« ... viam... ad imperium affectat. »

(T.P., ch. XIX; G, t. III, p. 235; P, p. 947);

« ... dominandi avidis. »

(T.P., ch. VII, § 13; G, t. III, p. 313; P, p. 1031);

« ... soli regnare. »

(T.P., ch. VIII, § 12; G, t. III, p. 329; P, p. 1055.)

²⁹⁵ T.P., ch. IV, fin du § 4 (G, t. III, p. 293; P, p. 1003).

²⁹⁶ Cf. n. 224.

la gloire que pour la puissance dont elle témoigne²⁹⁷, et celle-ci est conçue de façon purement instrumentale²⁹⁸; l'homme de Spinoza, au contraire, veut dominer les autres pour se glorifier de l'approbation qu'il leur impose.

Certains passages, il est vrai, sembleraient inverser le rapport. Les chefs de tribu hébreux²⁹⁹, puis les Pontifes³⁰⁰, nous dit Spinoza, cherchaient à s'attacher le peuple pour s'emparer de la totalité du pouvoir; les généraux vainqueurs utilisent à cette même fin la gloire que leur ont value leurs faits d'armes³⁰¹; dans l'Aristocratie idéale, c'est pour augmenter leur puissance que les Patriciens auront à cœur de gagner la multitude³⁰². Mais que la réputation serve à conquérir le pouvoir n'empêche pas celui-ci d'être désiré en vue d'une réputation plus grande encore. D'autres textes le prouvent : si les citoyens de la Monarchie idéale veulent devenir conseillers du roi, c'est que « *gloria maxime ducuntur omnes* »³⁰³; si les plébéiens de l'Aristocratie idéale veulent s'enrichir pour accéder au patriciat, c'est par « *gloriae cupidine* »³⁰⁴; l'aspirant à la dictature est « *gloriae cupidus* »³⁰⁵. Et le rapport entre puissance et gloire, en définitive, n'est pas circulaire : le scolie du corollaire de la proposition 31 en fait foi, puisque l'appétit de domination y est rattaché à l'ambition, elle-même définie par ailleurs comme désir inmodéré de la gloire.

L'effort pour faire ce qu'aiment les hommes, se heurtant à nos exigences personnelles, devient donc effort pour qu'ils aiment ce que nous faisons. Dans ces conditions, lors même que nous tyrannisons nos semblables, c'est encore le désir de leur plaire qui nous anime : nous voulons toujours faire leur bonheur. Mais, comme il ne faut

²⁹⁷ « Joy, arising from imagination of a mans own power and ability, is that exultation of the mind which is called Glorifying. » (Leviathan, I, ch. VI, p. 27.)

²⁹⁸ Cf. n. 220.

²⁹⁹ T.T-P, ch. XVII (G, t. III, p. 218; P, p. 924).

³⁰⁰ T.T-P, ch. XVIII (G, t. III, p. 222; P, p. 930).

³⁰¹ T.P., ch. VII, § 17 (G, t. III, p. 315; P, p. 1034).

³⁰² T.P., ch. IX, § 14 (G, t. III, p. 351; P, p. 1087).

³⁰³ T.P., ch. VII, § 6 (G, t. III, p. 310; P, p. 1028).

³⁰⁴ T.P., ch. X, § 6 (G, t. III, p. 356; P, p. 1093).

³⁰⁵ T.P., ch. X, § 1 (G, t. III, p. 354; P, p. 1090).

C'est ici que se trouve le verbe *ambire*.

pas que ce bonheur contredise le nôtre, nous prétendons en définir nous-mêmes les conditions. Ils ne savent pas, nous semble-t-il, ce qui est vraiment « bon » : à nous de le leur apprendre, ils nous en remercieront par la suite. Si bien que leur résistance est ressentie par nous comme la plus noire des ingratitude, ce qui nous amène à renforcer notre tyrannie afin de leur ouvrir les yeux. C'est, en dernière analyse, parce que tous veulent se faire approuver de tous que les hommes se haïssent réciproquement ³⁰⁶.

Pour la troisième fois, semble-t-il, nous sommes ainsi renvoyés à un certain type de société. Oppression, tyrannie chez ceux qui détiennent le pouvoir; incessante compétition pour le pouvoir chez ceux qui, ne le possédant pas encore, s'estiment en mesure de le conquérir; guerres intestines qui en résultent; prévalence, dans cette course au pouvoir, des motifs de gloire sur les motifs utilitaires. Tout cela, indépendamment des réminiscences antiques, ne fait-il pas penser aux mœurs féodales? Non telles qu'elles furent, certes, mais dans ceux de leurs aspects qui peuvent être le plus sensibles à un homme du XVII^e siècle : ceux que mettent en évidence, par exemple, les drames historiques de Shakespeare (ou, quoique de façon très différente, les tragédies politiques de Corneille), et grâce auxquels un bourgeois républicain de Hollande peut s'expliquer fort aisément les activités orangistes? L'état de nature, où l'ambition de domination se déploie sans aucune entrave institutionnelle, ne ressemblerait-il pas, ici encore, à une société médiévale, interprétée de façon beaucoup trop individualiste sans doute, et considérée unilatéralement dans ses manifestations les plus anarchiques?

L'ambition, en tout cas, ciment de la communauté humaine, est en même temps ce qui menace le plus de la détruire : elle se contredit elle-même en s'aliénant. Il lui arrive ce qui, au niveau de l'individu, arrive à la joie : celle-ci, lorsqu'elle est excessive, c'est-à-dire lorsque l'augmentation de la puissance d'agir d'une partie de l'organisme s'opère au détriment des autres, provoque un déséquilibre d'où naîtra bientôt la tristesse.

Mais, encore une fois, notons bien que cette situation n'a rien de fatal. S'il en est ainsi, c'est seulement parce qu'en fait les hommes n'adhèrent pas aux mêmes valeurs

et s'aliènent dans des objets différents. En droit, un conditionnement adéquat pourrait fort bien les amener à s'aliéner dans les mêmes choses, au moins pour l'essentiel : l'accord serait ainsi réalisé au niveau même de la vie passionnelle. Tel sera, précisément, l'un des buts de la Politique.

La phase de dépression maximum est analysée dans la proposition 32 et son scolie. Même si, d'une façon ou d'une autre, nous avons réussi à imposer aux autres hommes notre propre système axiologique, nous ne serons pas satisfaits pour autant, et le conflit rebondira : ces « biens » que nous avons amené autrui à désirer pour son propre compte, nous allons maintenant lui en disputer la possession.

Car il faut bien que se pose le problème dont faisaient abstraction la proposition 29 et son scolie. Nous désirons, par imitation, faire ce qui plaît aux autres hommes. Mais cette formule, prise en elle-même, est ambiguë : en faveur de qui le désirons-nous? En notre faveur, ou en la leur? « Faire ce qui plaît aux hommes » peut signifier : « Faire, pour nous et pour eux à la fois, ce qu'ils désirent » ; mais aussi « faire pour eux, et à notre détriment, ce qu'ils désirent » ; et aussi : « Faire pour nous-mêmes, et à leur détriment, ce qu'ils désirent. » De ces trois acceptions, quelle est la bonne?

Originellement, bien entendu, c'est la première; Spinoza, jusqu'à présent, l'avait admis implicitement ³⁰⁷. Si rien ne s'y oppose, nous souhaitons faire partager à nos semblables la jouissance des biens dont nous leur avons inspiré l'amour. Mais encore faut-il que rien ne s'y oppose. Si tel n'est pas le cas, nous nous retrouverons à la croisée des chemins : il nous faudra choisir entre la deuxième solution et la troisième, et c'est évidemment cette dernière qui prévaudra.

Or les objets dans lesquels nous nous aliénons ne peuvent, assez souvent, être possédés que par un seul. Il n'en est pas toujours ainsi, remarquons-le bien; mais, la plupart du temps, ces objets sont des choses singulières concrètes, ayant des caractères perceptifs qui les distinguent des choses de même type et en rendent impossible la reproduction rigoureuse. Si, par conséquent, nous nous

³⁰⁶ *Eth.* III, prop. 31, corollaire, scolie.

³⁰⁷ Sauf dans la citation d'Ovide (*Eth.* III, prop. 31, corollaire), qui anticipait.

attachons précisément à ces propriétés distinctives, et non pas à celles-là seules que l'objet désiré partage avec d'autres membres d'une même pseudo-espèce, nous ne pouvons plus dire que *la même chose* est possédée par plusieurs personnes : pour nous, ce n'est plus « la même ». Possession, dès lors, signifie position de monopole, et de l'imitation des sentiments naît la lutte.

Spinoza, ici, distingue deux cas, selon que l'antagonisme provient de l'ambition satisfaite ou de l'émulation frustrée. Le premier, qui n'est examiné qu'incidemment, découle du succès même de la volonté de puissance. Celui à qui nous sommes parvenus à faire aimer ce que nous aimons désire en jouir pour son propre compte, comme nous en jouissons nous-même. Et si la chose aimée ne peut être que propriété exclusive, si elle est à la fois unique et impartageable, il devient notre rival et cherche à nous en déposséder. D'où une forme très fréquente de *fluctuatio animi* : nous voulons diffuser nos valeurs, mais jusqu'à un certain point seulement; nous chantons les louanges de ce que nous aimons, mais nous craignons en même temps d'être crus³⁰⁸. Cette contradiction, toutefois, n'est pas nécessairement insoluble : puisque nous sommes nous-mêmes à l'origine des désirs de notre semblable, rien ne nous empêche, en droit, d'orienter notre propagande de façon qu'il s'attache aux propriétés spécifiques de la chose aimée plutôt qu'à ses propriétés strictement individuelles; nos deux exigences pourront alors être simultanément satisfaites, et le conflit sera évité. Ce n'est pas toujours possible : lorsqu'il s'agit d'une femme, par exemple, une telle opération n'aurait guère de sens (d'où la citation d'Ovide)³⁰⁹; mais lorsqu'il s'agit de biens économiques, elle n'est pas inconcevable.

Le second cas, tout à fait indépendant de l'ambition, fait plus particulièrement l'objet de la proposition 32. Il se déduit directement de la proposition 27, qui concernait l'émulation en général. Lorsque nous imaginons qu'un homme tire de la joie d'une certaine chose, même s'il ne fait rien pour nous convertir à ses goûts, même s'il fait plutôt le contraire, nous aimons cette chose et voulons également en jouir. Et lorsqu'elle est unique et impartageable, nous nous efforçons de la ravir à son possesseur; d'où, à nouveau, la guerre. Peut-être, si nous l'emportons,

ne saurons-nous que faire de l'objet de la dispute : il ne nous attirait pas à l'origine, et, une fois que notre rival aura cessé d'en tirer plaisir, il ne nous plaira sans doute plus. L'enjeu de la lutte est donc surtout négatif : nous ne tolérons pas que quelqu'un possède ce qui nous est inaccessible³¹⁰. Mais cela n'empêche en rien le conflit d'être inexpiable, sans que notre rival puisse canaliser nos désirs, auxquels, cette fois, il ne commande pas. Ici non plus, cependant, rien n'est fatal : nos passions personnelles, plus fortes en général que celles que nous imitons d'autrui, peuvent, si elles nous entraînent dans une direction contraire, nous dissuader de prendre les armes pour une cause qui ne nous émeut pas positivement.

Mais, en combinant ces deux cas, nous pouvons en déduire un troisième, qui, lui, rend les hostilités inévitables. Supposons que j'aime un objet singulier concret x_1 . Par ambition, je fais aimer à un autre homme l'espèce X sous laquelle x_1 est ordinairement rangé, en prenant bien soin qu'il s'attache aux seuls caractères communs à tous les X . Ayant valorisé X , mon semblable trouve un second objet x_2 appartenant à la même pseudo-espèce, en prend possession et en tire de la joie. Mais alors, par imitation de ses sentiments, j'aime à mon tour x_2 et désire m'en emparer : x_2 considéré dans ses propriétés distinctives, par lesquelles il diffère de x_1 , et qui en fondent l'unicité. Primitivement, je n'en avais nul besoin, x_1 me suffisait; mais, du fait même de l'amour que j'ai réussi à inspirer à autrui, je venx maintenant posséder x_2 ; et mes passions personnelles ne sauraient m'en dissuader, puisque, précisément, elles m'orientaient déjà dans une direction voisine. Cette fois, par conséquent, la guerre éclate nécessairement. Et c'est bien là ce qui doit se passer, dès lors que l'ambition a atteint ses objectifs.

Ainsi naît l'*envie*, sentiment symétrique et inverse de la pitié, mais dont l'origine est la même³¹¹. Sentiment qui, comme la pitié, avait déjà été examiné dans le groupe A_2 (branche droite de la branche droite), mais qui, lui aussi, est maintenant élargi et transposé. Il ne s'adresse plus à nos adversaires biologiques, à ceux qui nous disputent nos moyens d'existence : il n'est plus question, ici, de besoin vital. Il s'adresse, d'une façon générale, à tout

³⁰⁸ *Eth.* IV, prop. 37, scolie 1.

³⁰⁹ Cf. n. 307.

³¹⁰ L'énoncé de la proposition 32, contrairement à sa démonstration, mentionne uniquement cet aspect négatif.

³¹¹ *Eth.* III, prop. 32, scolie.

homme disposant d'un « bien » dont nous ne pouvons disposer. Et comme il n'est plus limité par aucune norme naturelle, il peut démesurément s'amplifier : nous voulons, rien que pour l'en priver, tout ce que quiconque possède à titre monopolistique.

La lutte pour la définition des valeurs engendre donc, du fait même de sa propre réussite, la lutte pour la possession des objets valorisés. Non seulement nous exigeons des autres hommes qu'ils s'aliènent dans les mêmes « biens » que nous, mais nous prétendons ensuite leur en interdire la jouissance : il nous faut, et qu'ils les désirent, et qu'ils nous sacrifient leurs désirs. Et nous voulons, par-dessus le marché, qu'ils nous en remercient ! Car nous pensons toujours à leur bonheur : normalement, nous semble-t-il (s'ils n'étaient pas « méchants »), ils devraient être satisfaits de jouir par procuration de nos propres joies. A nouveau, leur réticence à se laisser déposer nous paraît une preuve d'ingratitude : après tout ce que nous avons fait pour eux !...

Concrètement, de quoi s'agit-il ? Quels sont ces biens dont le monopole suscite l'envie ? Il y a, évidemment, les femmes, encore que la question soit plus complexe puisque ce sont des êtres humains dont les sentiments retentissent sur les nôtres : la jalousie ne sera étudiée que dans le groupe B₂. Mais il y a aussi bien d'autres choses. Dans les ouvrages politiques de Spinoza, le mot *invidia* n'a parfois aucune spécification particulière ; mais il figure aussi dans deux contextes plus précis : l'un économique, l'autre politique.

Dans trois passages seulement, il a une signification nettement économique : l'*invidia* est favorisée, chez les prêtres, par l'existence de bénéfices ecclésiastiques³¹² ; le juge équitable n'envie les riches ni ne méprise les pauvres³¹³ ; les Lévités, oisifs et nourris par la population, étaient *invisos*, surtout aux années de mauvaise récolte³¹⁴. Tout cela est peu éclairant.

Mais ce qui l'est davantage, quoique de façon plus indirecte, c'est le § 8 du chapitre VII du *Traité Politique* : si le sol est nationalisé, dit Spinoza, tous les citoyens seront obligés de pratiquer le commerce ou la finance ; de cette façon, leurs désirs s'harmoniseront, car ils devront

traiter des affaires qui, ou bien dépendront étroitement les unes des autres, ou bien exigeront les mêmes moyens pour être menées à bon terme³¹⁵ ; l'unité entre les hommes sera donc assurée, soit par l'interdépendance des intérêts, soit par leur convergence. Cela implique, évidemment, qu'il n'en est pas ainsi lorsque la terre est propriété privée : les intérêts, dans ce cas, sont indépendants et divergents. Les effets de la propriété foncière et du commerce semblent donc s'opposer sur deux points : isolement — imbrication mutuelle, d'une part ; divergence — convergence, d'autre part. Le premier point est clair, mais renvoie plutôt au groupe B₂. Le second, par contre, se rattache manifestement à l'analyse spinoziste de l'envie.

Car, si les propriétaires fonciers s'opposent les uns aux autres, ce n'est certainement pas parce qu'ils ne désirent pas les mêmes choses : ils aiment tous la terre, et en veulent le plus possible. Mais ils la veulent chacun pour soi, et ce n'est qu'aux dépens d'autrui que chacun peut espérer augmenter son patrimoine. Au contraire, bien que les commerçants et les banquiers veuillent, eux aussi, le plus d'argent possible, et chacun pour soi également, cette identité d'aspiration ne les conduit pas à la guerre. S'il en est ainsi, cela ne peut venir que de la nature même de ces deux sortes de « biens ». Les biens fonciers, en effet, ne sont pas en quantité illimitée, et leur répartition est déjà faite. De plus, à supposer même qu'il en reste à distribuer, ce sont, en tout cas, des biens concrets, qui valent dans une grande mesure par leurs propriétés qualitatives : un champ n'est jamais le même qu'un autre champ, et la différence n'est pas négligeable ; si donc notre désir se fixe sur un tel objet, nous nous attacherons nécessairement à ses particularités individuelles qui le rendent unique et irremplaçable. Pour ces deux raisons (rareté et diversité qualitative), tout possesseur de terre est toujours plus ou moins dans une situation de monopole qui suscite envie et conflit. Le cas de l'argent, par contre, est différent : il est reproductible, et ce qui distingue un écu d'un autre écu n'intéresse que les numismates ; même si la richesse d'autrui éveille notre convoitise, il nous suffit de travailler pour acquérir la même somme que lui, sans avoir besoin de le dépouiller ; et ce sera littéralement la même, car, ici, seule compte la quantité.

Les conflits économiques ne sont donc inévitables que

³¹² T.T-P, Préface (G, t. III, p. 8 ; P, p. 667).

³¹³ T.T-P, ch. XVI (G, t. III, p. 196 ; P, p. 891).

³¹⁴ T.T-P, ch. XVII (G, t. III, p. 218 ; P, p. 924).

³¹⁵ G, t. III, p. 311 ; P, p. 1029. Cf. *infra*, p. 382, note 60 du ch. IX.

lorsque le régime de la propriété (qu'il soit institutionnalisé ou spontané) polarise l'*avaritia* sur les biens fonciers. Dans une économie purement marchande, l'envie dont il est ici question n'aurait plus aucune occasion de se manifester; la concurrence, bien canalisée, deviendrait émulation pacifique. Mais, pour réaliser cette conversion dans les mœurs économiques, il faut un conditionnement politique approprié, qui ne peut venir que d'institutions minutieusement agencées : celles de la Monarchie idéale du *Traité Politique* et, dans une moindre mesure, celles de l'Aristocratie idéale. Dans les sociétés de fait, même en Hollande, elles n'existent pas encore — et, dans l'état de nature, il ne peut pas y avoir de véritable vie commerciale.

Nous sommes donc renvoyés, pour la quatrième fois, au même type de rapports sociaux. L'état de nature, où les hommes ne peuvent s'attacher qu'aux « biens » concrets, non à l'argent (aux valeurs d'usage, non à la valeur d'échange, puisqu'il n'y a presque pas d'échanges), ressemble à une société féodale poussée à la limite. L'*invidia* s'y déchaîne à cause de la fixation des intérêts sur la seule terre : exactions, pillage, accumulation de richesses chez les possédants qui ne peuvent admettre que la moindre vigne de Naboth leur échappe; « faim de terre », jacqueries, révoltes incessantes des non-possédants qui ne peuvent souffrir le spectacle d'une prospérité dont ils sont exclus; bref, conflits sociaux permanents et impitoyables.

C'est un climat analogue qu'évoquent les neuf passages où le mot *invidia* a une signification très précisément politique³¹⁶. Une fois que l'ambition de domination entre en jeu, elle se crée à elle-même un nouvel objet : le pouvoir sur nos semblables, qui, dans l'état civil, devient pouvoir politique. Et ce nouvel objet, lui aussi, peut ou non être monopolisé. Si les dirigeants sont en nombre trop restreint, s'ils forment une caste trop fermée, l'homme ordinaire ne peut guère espérer accéder aux postes de commande; il envie donc ses supérieurs, même si son tempérament et son histoire ne le prédisposaient nullement à l'ambition³¹⁷; il leur veut du mal et se réjouit de leurs infortunes. L'existence d'une noblesse héréditaire

est, à cet égard, particulièrement pathogène et ne saurait se concevoir dans aucune société bien faite³¹⁸. Si, par contre, le recrutement des élites est démocratique, ou du moins largement ouvert, l'*invidia* sera privée de son aliment essentiel.

Ainsi l'envie nous conduit-elle à la pointe extrême du déchirement social. Elle est à la communauté humaine ce qu'est à l'individu la tristesse, mais, cette fois, dans le cas général, lorsqu'elle n'est pas indirectement bonne : déformation de la structure, qui menace de rompre l'équilibre du système.

Et pourtant, l'équilibre ne sera finalement pas rompu. Car la pitié va naître des conséquences même de l'envie : en dépouillant autrui de ses biens, nous l'attristons; mais sa tristesse, par imitation, nous gagne : nous désirons la soulager, ce qui atténue notre rapacité et empêche le lien social de se dissoudre. Le seigneur féodal fait aumône à sa victime d'une partie de ce qu'il lui a extorqué. Dès lors, le cycle recommence : pitié — ambition de gloire — ambition de domination — envie — pitié. Ou, ce qui revient au même : aumône — don somptuaire — oppression — exactions — aumône. Cycle analogue au cycle individuel : tristesse indirectement bonne — joie — joie indirectement mauvaise — tristesse — tristesse indirectement bonne. Ainsi se manifeste, à l'état de nature (et approximativement, sans doute, dans une société féodale), le *conatus* global de la communauté humaine : celle-ci, par-delà et à travers toutes les aliénations individuelles qui la déforment au point de la rendre méconnaissable, n'en continue pas moins, sourdement et obstinément, de se produire et de se reproduire elle-même en permanence.

..

Jusqu'à présent, nous n'avons envisagé les rapports interhumains qu'orientés en direction des valeurs purement mondaines. Mais, dans la réalité concrète, l'aliénation mondaine est toujours liée à une aliénation idéologique : notre recherche des « biens de ce monde » nous apparaît toujours comme suspendue aux exigences du *rector Naturae* anthropomorphe. Il nous faut donc repren-

³¹⁶ Ils se trouvent tous dans le *T.P.* : ch. VII, §§ 10, 13, 14 et 30 ; ch. VIII, §§ 12, 30 et 44 ; ch. X, §§ 1 et 8.

³¹⁷ *T.P.*, ch. VII, § 13 (G, t. III, p. 313 ; P, p. 1031).

³¹⁸ Ni en Théocratie (*T.T.P.*, ch. XVII ; G, t. III, p. 214 ; P, p. 918), ni dans la Monarchie idéale (*T.P.*, ch. VII, § 20 ; G, t. III, p. 316 ; P, p. 1035-36), ni dans l'Aristocratie idéale (*T.P.*, ch. VIII, § 14 ; G, t. III, p. 330 ; P, p. 1056).

dre la lecture des propositions 27-32, et voir ce qu'elles nous apprennent sur la façon dont l'homme passionné se représente ces exigences.

Les groupes A₁ et A₂ avaient laissé en suspens trois questions qui, en définitive, reviennent au même. Tout d'abord, en examinant la genèse du préjugé finaliste sous sa forme la plus primitive, nous nous étions demandés selon quel mécanisme nous en arrivons à attribuer à Dieu telle ou telle fin : pourquoi les *rectores* ont-ils mis la Nature au service de nos désirs ? Qu'attendent-ils de nous en contrepartie ? Quel but ont-ils poursuivi en nous créant ? Puis cette question, comme le préjugé lui-même, avait reçu deux spécifications plus précises : l'une « métaphysique », l'autre superstitieuse. D'une part, quelle est la place de l'homme dans l'économie du cosmos ? Puisque Dieu a assigné à tout être une fin à la fois interne (la réalisation de son pseudo-archétype universel) et externe (la satisfaction des besoins humains), quelle est, d'une façon générale, la fin externe de l'espèce humaine elle-même ? D'autre part, comment devons-nous faire, dans chaque cas particulier, pour mettre Dieu de notre côté ? Puisque il se laisse fléchir par des techniques propitiatoires, quelles sont, précisément, les techniques les plus efficaces ? À quels stimulants extérieurs est-il sensible ?

Ces trois questions se ramènent à une seule : comment nous représentons-nous les sentiments de Dieu à notre égard ? Et la proposition 27 nous permet maintenant de lui donner une réponse globale. Spontanément, nous imitons les sentiments attribués par nous aux autres hommes ; mais la réciproque est aussi vraie : lorsque nous nous interrogeons sur les désirs de nos semblables sans avoir à leur sujet aucun renseignement particulier, nous nous imaginons, toutes choses égales d'ailleurs, que ces désirs sont analogues aux nôtres³¹⁹. Or nous considérons Dieu comme un homme. Spontanément, donc, nous admettons qu'il éprouve les mêmes passions que nous ; ainsi le triangle, s'il pouvait parler, déclarerait-il que Dieu est éminemment triangulaire³²⁰. La réponse, dès

³¹⁹ « *Sin autem [causas finales] ex alio audire nequeant, nihil iis restat, nisi ut ad semet se convertant, et ad fines, a quibus ipsi ad similia determinari solent reflectant, et sic ex suo ingenio ingenium alterius necessario judicant.* » (Eth. I, Appendice ; G, t. II, p. 78 ; P, p. 403.)

³²⁰ Lettre 56 (G, t. IV, p. 260 ; P, p. 1302).

lors, est toute simple : Dieu poursuit, dans ses rapports avec nous, les mêmes fins que nous poursuivons dans nos relations interhumaines.

Tout d'abord, dans la ligne du scolie et des corollaires de la proposition 27, nous croyons que le *rector Naturae* est *pitoyable* et, par conséquent, *bienveillant* au sens spinoziste du terme³²¹. D'où, chez le superstitieux, les attitudes appropriées : étalons notre tristesse, géissons, prions, pleurons, et, sans aucune doute, la divinité nous aidera³²². Toutefois, ce n'est pas encore ici que nous découvrons le secret des dispositions divines ; car la pitié, réponse à une situation individuelle, ne saurait donner lieu à une finalité générale et permanente : Dieu n'a pas créé le genre humain en vue de s'attrister des souffrances qu'il lui inflige.

Ce secret, ce sont les propositions 29 et 30 qui nous le dévoilent. Plus fondamentalement que la pitié, en effet, nous attribuons à Dieu l'*ambition de gloire*. Rien d'étonnant, dans ces conditions, à ce qu'il ait fait toutes choses à notre usage : il veut nous plaire, afin de se réjouir de notre joie et de s'aimer lui-même à travers l'amour que sa générosité nous inspire. Mais encore faut-il que nous lui manifestations cet amour par des signes non-équivoques, par les louanges que nous lui décernons, par les « honneurs » que nous lui rendons : ces honneurs, ce seront tous les actes culturels dans leur ensemble³²³. Ainsi se referme le cercle de la finalité universelle ; nous savons maintenant ce que Dieu exige en échange de ses bontés : s'il a créé le monde en vue de l'homme, il a fait l'homme lui-même en vue d'en recevoir un culte³²⁴.

Nous pouvons alors combler la lacune qui subsistait dans notre système métaphysique : la fin externe de la nature humaine (et indirectement, par conséquent, de tout le reste de l'univers), c'est la *gloire de Dieu*. L'anthropo-

³²¹ Moïse enseigne que Dieu est « *misericors, benignus, etc...* » (T.T-P, ch. II ; G, t. III, p. 38 ; P, p. 701.)

³²² « *Lachrimis muliebribus divina auxilia implorare.* » (T.T-P, Préface ; G, t. III, p. 5 ; P, p. 663.)

³²³ « *...atque hinc statuerunt, Deos omnia in hominum usum dirigere, ut homines sibi devinciant, et in summo ab iisdem honore habeantur.* »

(Eth. I, Appendice ; G, t. II, p. 79 ; P, p. 404.)

³²⁴ « *...dicunt enim, Deum omnia propter hominem fecisse, hominem autem, ut ipsum coleret.* » (Ibid. ; G, t. II, p. 78 ; P, p. 403.)

centrisme s'achève en théocentrisme, et la vision médiévale du monde, infrastructure commune à toutes les philosophies scolastiques, est dès à présent reconstituée dans son intégralité. Il n'y manque même pas les conséquences axiologiques qui en découlent : est « bien », avons-nous dit, tout ce qui nous permet de nous rapprocher du modèle idéal de notre espèce; mais, tant que nous nous bornions à la seule considération de la fin interne, cette formule ne pouvait avoir qu'une signification naturaliste (même s'il s'agissait déjà d'une « autre nature »); maintenant, au contraire, puisque l'essence humaine nous paraît s'intégrer dans une téléologie qui la dépasse, l'équilibre organique passe au second plan : nous appelons « bien » non seulement ce qui favorise notre santé, mais aussi, et d'abord, ce qui contribue au culte de Dieu ³²⁵.

Au niveau de la superstition, cependant, le problème n'est pas entièrement résolu. Nous savons que l'« action psychologique » à exercer sur Dieu pour nous le rendre favorable doit consister à l'honorer. Mais à quelles marques d'honneur, exactement, est-il sensible? Quel culte, exactement, exige-t-il? Autrement dit, qu'aime-t-il? Quel est son système de valeurs? Pour le savoir, il nous faut scruter un peu plus attentivement sa psychologie personnelle : il est un homme, soit, mais quelle sorte d'homme? Deux solutions sont ici possibles, qui nous renvoient à la proposition 31 : ou bien nous imaginons que Dieu nous ressemble, à nous, individu singulier, et non pas aux autres hommes, qu'il aime tout ce que nous aimons et seulement ce que nous aimons; ou bien nous imaginons que sa nature et ses valeurs, bien qu'humaines, sont quelque peu différentes des nôtres, qu'il prétend nous imposer des actes et des attitudes qui nous déplaisent. Dans le premier cas, tout est parfait; dans le second, la *fluctuatio animi* s'installe en nous, et, pour les raisons déjà dites, nous désirons nous en délivrer.

Mais rien de plus facile, ici, que de nous en délivrer : nous sommes dans le domaine de la fiction, où aucune expérience ne risque de contredire nos rêves. Conformément au corollaire de la proposition 31, nous nous efforçons de faire adopter par Dieu nos propres valeurs, et, faute d'obstacle, cet effort est immédiatement couronné de succès : ce qui nous plaît est *ipso facto* agréable à la divinité. Si nous croyons bénéficier d'une révélation per-

³²⁵ Cf. *supra*, note 83.

sonnelle, celle-ci, comme par hasard, reflète notre tempérament : le prophète *hilaris* a des visions joyeuses, celles du prophète triste sont lugubres ³²⁶. Si nous nous reposons sur une révélation faite auparavant à d'autres hommes, nous avons toujours la ressource de la réinterpréter : les théologiens se préoccupent avant tout de faire dire ce qu'ils veulent à l'Écriture, d'y retrouver leurs inventions afin de les justifier par l'autorité divine ³²⁷. C'est ici qu'entre en jeu l'influence de notre caractère et de notre histoire, que nous avons admise à titre de postulat provisoire en étudiant la genèse de la superstition : chacun, selon son naturel, se forge un Dieu à son image et en déduit la nécessité d'un culte particulier ³²⁸.

Nous pouvons alors, sans aucun dommage pour nous, attribuer à Dieu l'*ambition de domination*. Dieu exige, impérieusement, que nous adoptions son propre système de valeurs et accomplissions les actes qui en découlent. Mais ce système de valeurs, c'est le nôtre; il nous est donc loisible de nous y conformer en toute quiétude, comme auparavant, mais avec en plus la bénédiction divine. En faisant ce que bon nous semble, nous serons agréables à Dieu. Ainsi se divinisent nos aliénations mondaines : nous y abandonner, c'est obéir au ciel; il nous suffit pour cela de les baptiser « inspirations » et de les attribuer à une lumière surnaturelle ³²⁹. La « vraie » religion, c'est celle qui justifie nos désirs ³³⁰.

Cela n'aurait d'ailleurs aucun inconvénient si nous vivions dans une société bien organisée : nos valeurs essentielles se ramèneraient alors au dénominateur commun dégagé par un vote démocratique et codifié ensuite dans la législation en vigueur; nos dogmes essen-

³²⁶ T.T-P, ch. II (G, t. III, p. 32 ; P, p. 694).

³²⁷ « Videmus, inquam, Theologos sollicitos plerumque fuisse quomodo sua figmenta et placita ex sacris literis extorquere possent, et divina auctoritate munire. »

(T.T-P ; ch. VII ; G, t. III, p. 97 ; P, p. 767.)

³²⁸ « ...unde factum, ut unusquisque diversos Deum colendi modos ex suo ingenio excogitaverit. »

(Eth. I, Appendice ; G, t. II, p. 79 ; P, p. 404.)

³²⁹ « ...divinum lumen habere creduntur. »

(T.T-P, Préface ; G, t. III, p. 8 ; P, p. 667.)

³³⁰ « ...siquidem ipsorum [= de leurs semblables] salutis, et non suae fortunae timent. »

(Ibid.) Le contexte montre que, selon Spinoza, tel n'est pas le cas.

tiels, puisque leur rôle est de fonder ces valeurs, se réduiraient donc, eux aussi, à un dénominateur commun acceptable par tous : celui que résume le « *credo minimum* » de la religion universelle; et le culte qui en découle, purement civique et purement éthique, consisterait en la seule obéissance à ces lois que nous aurions élaborées collectivement³³¹. Mais dans nos sociétés mal faites, et à plus forte raison dans l'état de nature où chacun est livré à lui-même, les croyances et les cultes, comme les désirs et les valeurs, ne peuvent, à moins d'un hasard, que diverger d'individu à individu ou de groupe à groupe.

Enfin, mais accessoirement à nouveau, puisque Dieu ressemble à l'homme, il doit, lui aussi, connaître le sentiment d'*envie*. Il n'accepte pas que nous soyons par trop heureux. Mieux vaut donc détourner sa colère en lui offrant quelques compensations : sacrifices³³², et surtout ascétisme et renoncement³³³. Sauvage et triste superstition, qui nous fait imaginer que la divinité prend plaisir à notre impuissance et à nos peines³³⁴!... Mais, heureusement, ce renoncement ne saurait dépasser certaines limites : s'il nous est vraiment trop pénible, Dieu ne peut que nous prendre en pitié et le cycle recommence.



Investissons maintenant ce rapport homme-Dieu dans les rapports interhumains directs. Nous obtiendrons, au fond, le même résultat qu'au début, mais enrichi d'une dimension nouvelle : les relations « mondaines » apparaîtront comme le phénomène de relations idéologiques plus profondes.

D'une façon générale, l'imitation des sentiments demeure, telle que l'a décrite la proposition 27. Simple-ment, le *rector Naturae* entre dans le cycle. La commu-

³³¹ Cf. le 5^e article de foi de la religion universelle. (T.T-P, ch. XIV ; G, t. III, p. 177 ; P, p. 865.)

Etant entendu que la justice se confond avec l'obéissance aux lois.

³³² Cf. note 171.

³³³ « *At superstitio id contra videtur statuere bonum esse, quod Tristitiam, et id contra malum, quod Laetitiam affert.* » (Eth. IV, Appendice, ch. XXXI.)

³³⁴ « *Nihil profecto nisi torva et tristis superstitio delectari prohibet... Nullum numen, nec alius, nisi invidus, mea impotentia et incommodo delectatur.* » (Eth. IV, prop. 45, corol. II, scolie.)

nauté humaine tend toujours à se produire et à se reproduire elle-même, mais Dieu, maintenant, en devient partie intégrante : son membre le plus éminent. Tant que la concorde régnera entre nous et nos semblables, cela ne posera aucun problème; Dieu sera d'accord à la fois avec nous et avec eux. Mais lorsque nous en viendrons à nous opposer à eux, il faudra que la divinité choisisse; et c'est, bien entendu, de notre côté que nous la rangerons.

Au début du cycle, tout va bien. La *pitié* que nous ressentions spontanément pour les malheureux se trouvant renforcée par la croyance selon laquelle Dieu la partage, nous désirons, avec plus d'ardeur encore, délivrer autrui de sa misère. Toute religion nouvelle, même et surtout superstitieuse, se présente, au départ, comme destinée à mettre un terme aux souffrances de l'humanité³³⁵, et il n'y a aucune raison particulière pour que telle ne soit pas la conviction intime de ses prophètes : l'Eglise, d'elle-même, se charge du soin des pauvres³³⁶.

Lorsque la religion entre dans sa phase triomphante, tout, au début, va encore très bien. L'*ambition de gloire* garde son rôle dans la recreation permanente du lien social. Mais elle reçoit maintenant un stimulant nouveau. Car le processus de reconnaissance de l'homme par l'homme a désormais trois pôles, et non plus deux : nous-mêmes, autrui et Dieu. Nous cherchons toujours à plaire aux hommes afin de nous glorifier de leurs louanges; mais nous imaginons que Dieu, pour la même raison, en fait autant; et, pour la même raison encore, nous voulons lui être agréables. Le troisième de ces désirs, par la médiation du second, renforce donc le premier : puisque Dieu veut le bonheur de nos semblables, nous le voulons, nous aussi, plus encore qu'auparavant; toutes les religions prescrivent l'entraide à leurs fidèles³³⁷, et l'exigence de

³³⁵ « *...quia vulgus semper aequè miserum manet, ideo... id tantum eidem maxime placet, quod novum est, quodque nondum fecellit.* »

(T.T-P, Préface ; G, t. III, p. 6 ; P, p. 664.)

³³⁶ Parmi les différentes tâches que s'attribue spontanément l'Eglise (et que l'Etat, selon Spinoza, doit contrôler ou, si possible, assumer), le T.T-P mentionne, comme si cela allait de soi, celle de « *pauperibus providendi* ». (Ch. XIX ; G, t. III, p. 235 ; P, p. 947.)

³³⁷ Chez les Hébreux, par exemple, « *charitas erga proximum, hoc est erga concivem, summa pietate coli debebat, ut Deum... propitium haberent* ». (T.T-P, ch. XVII ; G, t. III, p. 216 ; P, p. 920.)

charité, qui, dans l'état civil, englobe l'exigence de justice, appartient à leur dénominateur commun défini par le *Credo minimum*³³⁸. Inversement, puisque nous savons que les autres hommes veulent, comme nous, le bonheur de Dieu, nous cherchons à lui plaire afin de leur plaire : dans une communauté religieusement homogène, la pression de l'opinion publique nous interdit de transgresser ce qui est tenu pour loi divine³³⁹. Le bien que nous faisons aux hommes nous valant l'approbation de Dieu, le culte que nous rendons à Dieu nous attirant les éloges des hommes, certitude de notre élection et gloire mondaine semblent se confondre à nos yeux³⁴⁰; d'où un renforcement, et de notre dévouement envers autrui, et de l'exaltation de notre moi, et de notre foi elle-même. Sans doute cet amalgame peut-il aussi nous conduire à des excès : la recherche à tout prix des applaudissements populaires³⁴¹ amène parfois certains ambitieux à briguer les fonctions sacerdotales³⁴², puis, lorsqu'ils les ont obtenues, à introduire dans la religion traditionnelle des nouveautés propres à séduire³⁴³. Mais, dans ce dernier cas, l'admiration retentit déjà sur l'ambition religieuse de gloire. Celle-ci, prise en elle-même, avant d'être contaminée par celle-là, est surtout facteur de concorde : grâce à elle, sociabilité

³³⁸ Cf. n. 331.

³³⁹ Chez les Hébreux, « *Principes... sui saltem causa, curare debebant, ut omnia secundum leges praescriptas... administrarent, si a populo maximo honore coli volebant...; alias summum subditorum odium, quale Theologicum esse solet, fugere non poterant.* »

(T.T-P, ch. xvii ; G, t. III, p. 212 ; P, p. 916.)

³⁴⁰ « *...seseque [les disciples du Christ] spiritu illo Christi supra reliquos gloriari posse ostenderunt.* »

(Lettre 73 ; G, t. IV, p. 309 ; P, p. 1339.)

³⁴¹ Les théologiens sont animés par l'espoir « *de suis adversariis, communi vulgi applausu triumphandi.* »

(T.T-P, ch. xx ; G, t. III, p. 244 ; P, p. 960.)

³⁴² « *...ingens libido sacra officia administrandi.* »

(T.T-P, Préface ; G, t. III, p. 8 ; P, p. 667.)

³⁴³ Les théologiens sont animés par le désir « *ea tantum docendi, quae nova ac insolita, quaeque vulgus maxime admiratur.* »

(Ibid.)

Les Grands Pontifes, dans le second Etat hébreu, « *omnia, ut plebem ad se traherent, assentabatur ; plebis scilicet facta, etsi impia, approbando, et Scripturam pessimis ejus moribus accommodando.* »

(T.T-P, ch. xviii ; G, t. III, pp. 222-3 ; P, p. 930.)

mondaine et communion spirituelle se favorisent réciproquement.

Mais cette situation idyllique n'est possible que si tous, au moins pour l'essentiel, partagent les mêmes croyances et pratiquent un culte identique. Or il est bien loin d'en être ainsi : dans nos sociétés de fait, et *a fortiori* dans l'état de nature, les superstitions foisonnent et se contredisent les unes les autres. Nous éprouvons alors la *fluctuatio animi* décrite par la proposition 31. Car il ne s'agit pas, ici, de spéculation « désintéressée » : l'enjeu de ces divergences est grave, puisque toute superstition est liée au système de valeurs de ses adeptes, qu'elle reflète et justifie à la fois. D'où la contradiction pénible que nous connaissons déjà : qui conteste nos croyances nous conteste nous-mêmes en aimant ce qui nous déplaît, et nous aspirons à nous délivrer du malaise qui en résulte.

L'ambition idéologique de gloire se transforme ainsi en *ambition idéologique de domination*. Pour convertir autrui à nos valeurs, nous prétendons lui imposer les dogmes qui les fondent et le culte qui les illustre. Pour régner sur ses intentions, nous voulons régenter ses opinions. Nous sommes donc intolérants, et quiconque ne partage pas nos convictions devient pour nous l'ennemi même de Dieu³⁴⁴. Cette intolérance peut être interconfessionnelle, comme celle qu'avait institutionnalisée la théocratie mosaïque³⁴⁵. Elle peut être aussi, ce qui est plus grave encore, intra-confessionnelle : nous exigeons de nos coreligionnaires qu'ils interprètent comme nous l'Écriture³⁴⁶, et, pour peu que nous disposions d'une certaine autorité, nous déchainons les foules contre ceux qui nous résistent³⁴⁷. D'où une nouvelle source de guerres civiles, autre aspect d'un passé médiéval encore vivace.

³⁴⁴ « *...omnes, qui cum iisdem non sentiunt, quanquam honestissimi et verae virtuti obtemperantes sint, tanquam Dei hostes tamen persequuntur.* »

(T.T-P, ch. xiv, G, t. III, p. 173 ; P, p. 860.)

³⁴⁵ Dans celle-ci, « *ex quotidiana quadam exprobratione continuum odium oriri debuit* » envers les infidèles.

(T.T-P, ch. xvii ; G, t. III, p. 215 ; P, p. 919.)

³⁴⁶ « *Omnes fere sua commenta pro Dei verbo venditare videmus, nec aliud studere, quam sub praetextu religionis caeteros cogere ut secum sentiant.* »

(T.T-P, ch. vii ; G, t. III, p. 97 ; P, p. 767.)

³⁴⁷ « *...torva quadam anthoritate seditiosae plebis devotionem facile in rabiem mutare, et in quos volunt, instigare possunt.* »

(T.T-P, ch. xx ; G, t. III, p. 244 ; P, p. 960.)

Ainsi la lutte pour le pouvoir se transmue-t-elle en croisade religieuse. Ayant projeté en Dieu notre volonté de puissance, nous nous imaginons maintenant la recevoir de lui, mais revêtue, cette fois, du sceau de la justification absolue. Car c'est Dieu lui-même qui nous semble ordonner que tous l'adorent comme il lui plaît, c'est-à-dire comme il convient à nos passions. Nous nous croyons donc, sincèrement ou non, investis d'une mission divine : répandre, par tous les moyens, y compris par le fer et par le feu, notre superstition personnelle, dont nous avons oublié qu'elle n'était que sublimation de nos désirs. Mais l'avons-nous vraiment oublié? Spinoza, parfois, semble présenter les théologiens comme des mystificateurs conscients³⁴⁸, animés d'ambitions purement profanes³⁴⁹; parfois, au contraire, il attribue un fanatisme aveugle aux dirigeants politiques eux-mêmes³⁵⁰. Sans doute y a-t-il, entre ces deux extrêmes, toute une gamme d'intermédiaires : un mélange, selon des proportions diverses, de cynisme et de bonne conscience; et, de toute façon, beaucoup de mauvaise foi.

Enfin, la divinité joue également un rôle justificateur dans le mécanisme de l'envie. Nous exigeons des autres hommes qu'ils nous sacrifient les biens qu'ils possèdent; Dieu de son côté, exige des hommes en général qu'ils lui sacrifient une part de leurs biens; ces deux exigences, dès lors, nous semblent n'en faire plus qu'une : ce sacrifice, c'est aux autres hommes plutôt qu'à nous que Dieu l'impose. Il l'impose même, très précisément, à ceux dont nous convoitons les biens ou dont l'opulence nous est pénible³⁵¹ : à eux de savoir faire preuve d'ascétisme et de renoncement! Et les exactions des riches comme les revendications des pauvres ne manqueront jamais de bons prétextes théologiques : c'est la richesse des Saducéens qui incita les Pharisiens à leur chercher une querelle doctri-

³⁴⁸ « ...hypocritae eadem rabie agitati... »
(T.T-P, ch. XVIII ; G, t. III, p. 225 ; P, p. 934.)

³⁴⁹ Ils caressent l'espoir « honores adipiscendi ».
(T.T-P, ch. XX ; G, t. III, p. 244 ; P, p. 960.)

³⁵⁰ « ... ne... Patricii... superstitione capti libertatem subditis dicendi ea, quae sentiunt, adimere studeant. »
(T.P. ch. VIII, § 46 ; G, t. III, p. 345 ; P, p. 1077.)

³⁵¹ « Superstitiosi... nil aliud intendunt, quam ut reliqui aequae ac ipsi fiant miseri. »
(Eth. IV, prop. 63, scolie.)

nale³⁵². Tel est le dernier avatar du Dieu de la superstition : il devient le porte-parole des appétits économiques antagonistes.

Mais, à vrai dire, s'il y a ici justification idéologique d'une envie mondaine préexistante, il n'y a pas (contrairement à ce qui se passait pour l'ambition) d'envie idéologique proprement dite : une opinion n'est pas un bien monopolistique, et, même s'il y a peu d'élus, nous pouvons toujours nous croire du nombre. Il est vrai que la superstition donnera lieu à la jalousie; mais celle-ci, plus complexe, nous renvoie au groupe B₂. Il est vrai aussi que l'envie naîtra du désir de nous distinguer dans le domaine religieux comme dans les autres; mais cela viendra de sa contamination par l'admiration, ce qui nous renvoie au groupe B₁. Au point où nous en sommes, l'envie, prise en elle-même, ne peut être qu'économique ou politique. L'ambition, par contre, ne peut être, jusqu'à présent, que politique ou religieuse; Spinoza ne parle jamais de gloire économique, sauf peut-être en un passage³⁵³ qui, lui aussi, nous renvoie au groupe B₁; argent n'est pas honneur, même si les honneurs s'achètent.

..

La conclusion du groupe B₁ reste implicite, tant elle est évidente. Nous pourrions la condenser en une proposition imaginaire (celle que nous avons figurée en traits hachurés sur notre figure 1) qui serait symétrique du scolie de la proposition 13. Elle reviendrait à dire, tout simplement : nous aimons ceux qui, par pitié ou ambition de gloire, nous ont fait du bien; et nous haïssons ceux dont l'ambition de domination s'est heurtée à la nôtre, ou ceux dont les possessions monopolistiques ont suscité en nous l'envie. Spinoza, du reste, l'a déjà dit, morceau par morceau, à l'occasion de chacune des propositions de ce groupe.

Il n'est pas inutile d'explicitier ici cette proposition imaginaire, car elle nous permet de résoudre une contradiction apparente. Spinoza, dans les propositions du groupe B₁, explique la sociabilité, non par des calculs utilitaires, mais par la ressemblance de nature entre les

³⁵² « ...ut Pharisaei ditiores a suis dignitatibus deturbarent, quaestiones de Religione movere coeperunt, et Tsaducaeos accusare. »
(T.T-P, ch. XVIII ; G, t. III, p. 225 ; P, p. 934.)

³⁵³ Eth. IV, Appendice, ch. XXIX.

hommes et par le désir d'universalité qui en découle : nous avons besoin des hommes, non pas d'abord pour utiliser leurs services, mais pour nous faire approuver par eux. Or, dans ses ouvrages politiques, Spinoza semble au contraire donner de la sociabilité une explication purement « utilitariste » : nous avons besoin des autres hommes parce que leur concours nous est nécessaire à la fois pour maîtriser la Nature³⁵⁴ et pour nous défendre contre nos agresseurs³⁵⁵. Mais, en réalité, il s'agit là simplement d'une différence de point de vue.

Considérons, en effet, deux individus X et Y. X (du point de vue duquel nous nous étions placés jusqu'à maintenant) soulage par pitié la souffrance de Y, puis lui donne de la joie par ambition de gloire; dans les deux cas, il lui rend service spontanément et sans calcul, et cela correspond chez lui à un besoin. Mais alors, Y (du point de vue duquel se placent les ouvrages politiques) s'attache à X pour des motifs « intéressés » au sens ordinaire du terme : il sent, plus ou moins confusément, que X peut l'aider à se procurer sa nourriture et à combattre ses ennemis; il souhaite donc se ménager son concours en permanence, et le lien social s'en trouve par là-même consolidé. Or, dans la réalité concrète, nous sommes tous à la fois X et Y; les deux explications sont donc valables, selon que l'on considère l'homme, pour les besoins de l'analyse, comme pur donateur ou comme pur bénéficiaire; ce qu'il est, en fait, simultanément. Je veux à la fois plaire à mon semblable par désir de gloire, bénéficier du désir de gloire que je devine en lui, lui plaire afin de provoquer en lui le désir de bénéficier du désir de gloire que je sais qu'il m'attribue, bénéficier de son désir de gloire, etc. : ambition de gloire et amour « intéressé », se réfractant indéfiniment l'un l'autre, rendent ainsi indissolubles les relations interhumaines.

C'est pourtant la première explication qui est la plus profonde. Car nous ne pouvons désirer utiliser autrui que si nous le savons *utilisable*; et il n'est utilisable que parce que la ressemblance de sa nature avec la nôtre le dispose à nous aider par imitation de nos sentiments.

³⁵⁴ T.T-P, ch. v (G, t. III, p. 73 ; P, p. 740).

³⁵⁵ T.T-P, ch. xvi (G, t. III, p. 191 ; P, p. 883). Les deux motivations sont mentionnées dans T.P. ch. II, § 15 (G, t. III, p. 281 ; P, p. 985).

Quelle que soit l'épaisseur des sédimentations psychologiques qui se superposent à elle, c'est l'ambition de gloire qui, en définitive, commande tout. Les motivations utilitaristes, si importantes soient-elles dans la pratique, ne surgissent jamais que secondairement.

Ajoutons, bien entendu (et cela complique singulièrement le problème), que la même analyse vaut aussi pour l'insociabilité. X, par ambition de domination, veut imposer ses propres valeurs à Y, puis il prétend posséder seul les biens qu'il l'a amené à désirer : rien d'« intéressé » dans tout cela, mais imitation affective spontanée. Y, alors, se détache de X pour des motifs « intéressés », veut le fuir ou l'assassiner parce qu'il le considère comme nuisible, etc. Et nous sommes tous, à la fois, le X et le Y sociable et le X et le Y insociable!

Quoi qu'il en soit, nous savons maintenant comment les hommes, en tant qu'hommes, en viennent à s'aimer et à se haïr. Ce sont les attitudes décrites dans la branche gauche de B₁ qui engendrent l'amour chez leurs bénéficiaires, ce sont les attitudes décrites dans la branche droite qui engendrent la haine chez leurs victimes. Il nous reste maintenant à voir comment, une fois nés, vont évoluer cet amour et cette haine. Le groupe B₁ nous faisait assister à l'instauration des relations interhumaines; il nous faut à présent en décrire les avatars.

4. — Déploiement de la vie passionnelle interhumaine (Groupe B₂).

Notre proposition imaginaire peut également être considérée comme l'origine du groupe B₂. Car, si égoïste que soit l'amour ou la haine que nous portons à nos bienfaiteurs ou à nos adversaires, il n'en reste pas moins qu'il s'agit là d'un égoïsme aliéné. L'amour et la haine envers un objet quelconque sont aliénation par définition; et cela reste vrai lorsque cet objet est l'autre homme. Si X a un jour rendu service à Y (si la pitié ou l'ambition de gloire l'a emporté en lui sur l'ambition de domination ou l'envie), c'est par suite de tout un concours de circonstances dont son individualité n'était qu'un élément peu important; mais cela, Y ne le sait pas : la joie qu'il éprouve, et qu'il croit éprouver en vertu d'une adhésion libre, il l'attribue à la perfection intrinsèque de X, à sa « bonté ». De même qu'il valorisait l'objet de ses désirs, de même qu'il valorisait la pseudo-divinité cachée der-

rière cet objet, de même il valorise l'homme qui, lui semble-t-il, lui en accorde la jouissance. X lui paraît exercer, en vertu de son rayonnement même, une force d'attraction qui appelle invinciblement l'hommage : il lui faut se dévouer inconditionnellement à X, au besoin mourir pour lui³⁵⁶. Au culte de l'objet, au culte de la divinité, succède maintenant ce que l'on appellerait aujourd'hui le « culte de la personnalité ». Ce qui, bien entendu, vaut également pour la haine : si X, par ses prétentions axiologiques ou ses possessions exclusives, a un jour attristé Y, il lui apparaît comme « méchant » et devient pour lui l'incarnation même de l'anti-valeur ; et nous avons alors le contre-culte de la contre-personnalité. C'est pourquoi, dans l'Appendice du livre I^{er}, Spinoza mentionne la louange et le blâme aussitôt après les préjugés relatifs au Bien et au Mal : l'illusion objectivante y est exactement la même.

Spinoza n'a évidemment pas élaboré sa théorie des passions à seule fin de dénoncer le culte de la personnalité de Guillaume d'Orange. Mais ce culte n'est qu'un cas particulier d'une situation plus générale, à laquelle pense certainement l'auteur du *Traité Politique* : la situation féodale. Lorsque Y confond avec l'individualité de X ce que les causes extérieures ont un jour amené X à faire, lorsqu'il sacralise X positivement ou négativement et engage pour ou contre lui son existence, X ne devient-il pas le « suzerain », ou le « seigneur » ? Ou, au contraire, le « félon » et le suppôt du Diable ? Y ne devient-il pas l'« homme-lige », le « vassal » ou le « féal » ? Y, en tout cas, par espoir de bénéficier en permanence de la générosité de X, préfère vivre selon les désirs de celui-ci plutôt que selon les siens propres. Il tombe donc sous la puissance de X³⁵⁷.

Cette aliénation, une fois constituée, va, elle aussi, dériver. Non seulement elle va dériver (ce que Spinoza indique, mais sans y insister, car c'est évident) de la façon déjà décrite dans le groupe A₂, mais elle va avoir en outre son mode de dérivation spécifique : ce que l'on pourrait appeler la *réciprocité aberrante*, et dont la cause fondamentale réside toujours dans l'imitation des sentiments.

Pour l'étudier, Spinoza adopte successivement deux points de vue : celui de Y, le bénéficiaire (ou la victime ;

mais les réactions de celles-ci ne nécessitent pas un examen particulier, tant elles sont évidentes) ; puis celui de X, le donateur ou le malfaiteur. Ce qui nous donne les deux branches de l'arbre quasi-séfirotique par lequel nous pouvons représenter le groupe B₂. Selon le premier point de vue (branche gauche), Spinoza montre comment l'amour de Y pour X l'amène à formuler envers celui-ci une exigence exorbitante qui, faute de pouvoir la plupart du temps se satisfaire, transforme cet amour en haine. Selon le second point de vue (branche droite), il montre comment les exigences de Y, lorsque elles aboutissent, font naître chez X des aspirations identiques, qui engagent les deux protagonistes dans un cycle catastrophique au cours duquel amour et haine se changent alternativement l'un en l'autre. La dérivation par *réciprocité aberrante* comporte donc deux modalités : dérivation par *exigence de réciprocité* (propositions 33-36) et dérivation par *réciprocité des exigences* (propositions 39-43).

..

Les propositions concernant la première de ces deux *dérivations* forment elles-mêmes un petit arbre quasi-séfirotique, dont le sommet (proposition 33) est consacré à la déduction de l'exigence de réciprocité en tant que telle, dont les deux branches (proposition 34-35 à droite, et proposition 36 avec son corollaire à gauche) traitent des deux exigences parallèles qui découlent de cette dernière, et dont la base (scolie de la proposition 35) définit la forme particulière de haine en quoi se change l'amour lorsque ces deux exigences ne rencontrent pas d'écho chez l'être aimé : à savoir, la jalousie.

Supposons que X, par pitié ou ambition de gloire (non par amour, ce qui supposerait le problème résolu), ait donné de la joie à Y : Y, alors, aime X, le valorise positivement, s'aliène en lui et lui rend un culte. Comment cette aliénation va-t-elle évoluer ?

Tout d'abord, Y fait effort pour que X l'aime en retour³⁵⁸. Ce qui résulte du concours de deux causes très différentes. D'une part, comme il est impliqué dans la définition même de l'amour, dire que Y aime X revient à dire qu'il s'efforce de l'imaginer plus que tout autre. Ce premier désir, si X n'était pas un être humain, n'inciterait nullement Y à tenter de lui faire partager l'amour

³⁵⁶ Cf. note 192.

³⁵⁷ Cf. note 283.

³⁵⁸ *Eth.* III, prop. 33.

qu'il lui inspire; sans doute la joie de X rendrait-elle Y heureux parce qu'elle serait le signe d'une conservation organique mieux assurée, mais Y ne s'inquiéterait pas de la cause à laquelle X l'attribue (si tant est qu'il lui en attribue une) : le paysan qui engraisse ses bêtes à des fins alimentaires n'a que faire de leur sympathie. Mais, d'autre part, X est un homme; et, comme l'a montré le groupe B₁, Y, d'une façon générale, désire réjouir les hommes avec l'idée de lui-même comme cause afin de pouvoir s'en glorifier. Ce second désir, à son tour, s'il était seul en jeu, n'entraînerait aucune fixation particulière sur l'individualité de X : l'ambition de gloire n'est pas personnalisée, et, si X n'aimait pas Y, celui-ci se chercherait aussitôt d'autres thuriféraires. Mais les deux désirs, ici, se conjointent : puisque Y veut être aimé des hommes en général, et puisque son attention se polarise en particulier sur l'homme X, c'est à cet homme-là, très précisément, qu'il voudra apparaître comme cause de joie³⁵⁹. De l'amour envers un semblable découle donc nécessairement l'exigence de réciprocité : le vassal veut que son suzerain se comporte envers lui comme un vassal; Y souhaite que X lui rende un culte analogue à celui que lui-même lui voue, qu'il se mette entièrement et inconditionnellement à son service comme lui-même s'était mis au sien. D'où deux exigences dérivées qui, toutes deux, sont irréalisables.

En premier lieu, Y exige l'*exclusivité*. Il lui faut, non seulement que X lui rende un culte, mais qu'il le lui rende à lui seul. Car l'intensité du sentiment de gloire qu'il éprouve est directement proportionnelle à celle de l'amour qu'il s'imagine inspirer à X³⁶⁰; et celle-ci, toutes choses égales d'ailleurs, diminue lorsqu'il a l'impression que X ne le considère pas comme la cause unique de son bonheur³⁶¹. Son effort pour s'aimer lui-même à travers le sentiment que X lui porte se trouve donc entravé chaque fois que X lui paraît s'attacher à quelqu'un d'autre³⁶². D'où une tristesse qui, s'associant aux idées de ses deux causes, se spécifie en une double haine. Tout d'abord, Y déteste son rival et tente, par tous les moyens, de le

supplanter dans l'esprit de X : l'amitié d'une personne humaine, du fait même que celle-ci nous ressemble, devient à son tour un bien monopolistique, et l'envie qu'elle engendre est tout aussi inexpiable que celle qu'avaient suscitée pouvoir oligarchique et propriété foncière. Puis, comme l'être aimé, cette fois, est en partie responsable de l'attribution de ses faveurs à tel ou tel, Y a maintenant pour X des sentiments ambivalents : à son amour se mêle la haine, et la *fluctuatio animi* s'installe en lui³⁶³. Telle est l'origine de la *jalousie*³⁶⁴; sentiment qui ne saurait manquer d'apparaître, puisque l'ambition de gloire, par définition, poussait X à tenter de plaire au plus grand nombre de gens possible : dès lors qu'il y réussit, quoi qu'il fasse, quelqu'un sera mécontent.

A quel point, bien au-delà des conflits sexuels, cette situation empoisonne les relations interhumaines dans leur ensemble, c'est ce que montre indirectement le *Traité Politique*. Spinoza insiste beaucoup sur les inconvénients qu'entraîne, en régime aristocratique, le trop petit nombre des Patriciens; mais, curieusement, il ne mentionne pas parmi eux l'envie que ressentent les plébéiens lorsqu'ils ne peuvent espérer s'intégrer à la minorité dirigeante. Cette envie, pourtant, doit nécessairement exister : quiconque est exclu du pouvoir veut du mal à ses détenteurs; ce que dit à ce sujet le § 13 du chapitre VII vaut pour n'importe quel régime³⁶⁵. Mais il n'en reste pas moins que cette vérité figure dans un chapitre consacré à la *Monarchie*, et qu'elle n'est plus rappelée ensuite. Cela ne vient-il pas de ce que, dans une monarchie, l'envie se déchaîne avec plus de violence que dans n'importe quelle aristocratie, même très oligarchique? Et, s'il en est ainsi, cela n'est-il pas dû à ce que l'autorité suprême y est exercée par une personne humaine? A ce que, par conséquent, l'enjeu des conflits qui s'y déroulent n'est pas seulement le pouvoir, mais, en outre, la faveur de celui qui le confère? Dans un tel régime, en effet, tous, du moins au départ, aiment le roi, puisqu'il est pour eux

³⁶³ *Ibid.*

³⁶⁴ *Eth.* III, prop. 35, scolie.

³⁶⁵ « Nam, si [Regis Consilarii] ad vitam eligerentur... maxima civium Pars vix ullam spem posset concipere eum honorem adipiscendi; atque adeo magna inde inter cives inaequalitas, unde invidia et continui rumores, et tandem seditiones oriuntur. »

(G, t. III, p. 313 ; P, p. 1031.)

³⁵⁹ *Id.*, démonstration.

³⁶⁰ *Eth.* III, prop. 34.

³⁶¹ Cf. *Eth.* III, prop. 48.

³⁶² *Eth.* III, prop. 35 et démonstration.

l'unique dispensateur des satisfactions les plus hautes; tous veulent donc se faire aimer de lui à titre exclusif: chacun veut être le favori du prince, chacun veut devenir l'ultime objet des préoccupations de son suzerain. L'*invidia* politique, dès lors, trouve ici dans la jalousie un aliment supplémentaire. Et cela doit se produire, non seulement à l'échelon suprême, mais partout où, pour une raison ou pour une autre, un individu dispose de quelque prestige personnel: tous, alors, rivalisent pour lui plaire et s'envient les uns les autres.

A cela, un seul remède: dépersonnaliser l'amour autant que possible. Tâche paradoxale, mais qu'un conditionnement institutionnel peut mener à bien de façon au moins approximative. Tout le mal vient, en effet, de ce que l'affectivité de Y se trouve polarisée sur le seul individu X. Si Y, en même temps qu'à X, s'attachait à d'autres personnes, il se consolait plus facilement de ce que X en fasse autant: la quantité de gloire qu'il y perdrait serait compensée par celle qu'il retirerait de toutes ces amitiés parallèles. Et plus s'élargirait l'éventail de ses sympathies, moins il éprouverait de jalousie à l'occasion de chacune d'elles. A la limite, si tous s'aimaient également les uns les autres, il n'y aurait plus matière à conflit. Sans doute cette limite idéale est-elle inaccessible tant que nous en restons au niveau de la passion; mais l'on peut s'en rapprocher plus ou moins: si les échanges commerciaux s'intensifient, chacun devra quelque chose à tous; si le pouvoir politique se démocratise, l'amour de la patrie se fixera, non plus sur un monarque, mais sur la collectivité tout entière. Encore faut-il pour cela que la société soit bien organisée: dans nos sociétés de fait, où prédominent les relations personnelles directes et unilatérales, dans l'état de nature (et, plus ou moins, dans le monde féodal) où elles règnent sans partage, la jalousie n'est guère évitable. D'autant plus qu'une autre cause la renforce.

En second lieu, en effet, à l'exigence d'exclusivité vient s'ajouter l'exigence de répétition. Le bien que X lui a fait un jour, Y veut à tout prix qu'il le lui redispense en permanence. Et qu'il le lui redispense exactement dans les mêmes conditions que la première fois³⁶⁶. Car cette joie que X lui a donnée était liée (cas n° 2 de l'association des sentiments) à un certain contexte sur lequel s'est

³⁶⁶ *Eth.* III, prop. 36.

reporté son amour³⁶⁷, et sans la résurrection intégrale duquel il ne saurait être satisfait³⁶⁸; lorsqu'un seul élément de ce contexte manque à l'appel, il éprouve un *desiderium*: tristesse née de l'absence³⁶⁹. Les faveurs que Y réclame de son suzerain doivent donc être minutieusement ritualisées; si X viole le moindre détail de cette étiquette, Y se sentira frustré, ne reconnaîtra plus en lui son bienfaiteur, et finalement le haïra. Situation particulièrement pénible pour X, qui, à l'origine, avait déployé des efforts exceptionnels pour se faire aimer une fois pour toutes: rien n'est jamais acquis, il lui faut indéfiniment recommencer, le voilà pour la vie enchaîné à son débiteur. Cette attitude de Y ne ressemble-t-elle pas à celle qui, plus tard, frappera tant les premiers ethnologues lorsqu'ils observeront les sociétés archaïques, et que M. Davy, commentant Lévy-Bruhl, rapprochera de celle du vassal en régime féodal³⁷⁰?

Aussi est-ce à de véritables acrobaties que doivent s'astreindre les monarques. S'il veut conserver son pouvoir sans être obligé de réprimer constamment les révoltes de ses sujets, le roi doit indéfiniment reconduire les libertés et les privilèges dont ceux-ci ont l'habitude³⁷¹. S'il préfère régner par la terreur, il se voit contraint de recourir envers ceux dont dépend sa force (ceux qui détiennent les armes, notamment) à des flatteries sans cesse renouvelées: il ferme les yeux sur leurs vices, les distingue, les comble d'argent et de faveurs, leur serre la main, les embrasse, ne recule devant aucune bassesse pour garder son prestige intact; il devient, pour dominer, le serviteur de ses serviteurs³⁷².

Mais en vain. Car cette seconde exigence est tout aussi peu réalisable que la première. Bien plus, violer celle-ci, c'est violer du même coup celle-là: à partir du moment où X, en plus de Y, en vient à aimer un autre individu Z,

³⁶⁷ *Id.*, démonstration.

³⁶⁸ *Id.*, corollaire.

³⁶⁹ *Id.*, corollaire, scolie.

³⁷⁰ Cf. G. Davy, *Sociologues d'hier et d'aujourd'hui*, p. 248.

³⁷¹ « *Difficile is [le roi] poterit, ubi opus erit, novas leges instituere, et libertatem semel concessam populo adimere.* » (*T.T.P.*, ch. v; G, t. III, p. 74; P, pp. 741-2.)

³⁷² « *... agnoscere, pecunia aut gratia juvare, prehensare manus, jacere oscula, et omnia servilia pro dominatione agere.* » (*T.P.*, ch. VII, § 12; G, t. III, p. 312; P, p. 1031.)

il ne peut plus se comporter envers Y comme lorsqu'il s'attachait à lui seul; la somme des bienfaits qu'il est capable de dispenser n'étant pas illimitée, il lui faut bien un jour ou l'autre, distraire au profit de Z une partie de ce qu'il donnait autrefois à Y. La jalousie, née de la non-exclusivité, se gonfle ainsi du *desiderium* qu'engendre la non-répétition³⁷³. Et, pour ces deux raisons, tant que le culte de la personnalité règne en nos âmes, nous en arrivons presque fatalement à détester celui que nous aimions : rien n'est plus facile que d'amener les hommes à maudire comme ennemis du genre humain ces princes qu'ils adoraient comme des dieux³⁷⁴.

Ce qui précède s'applique, entre autres (mais seulement entre autres), au cas particulier de la jalousie érotique³⁷⁵. Cela vaut également pour la sphère religieuse : pour les rapports homme-Dieu et pour les rapports inter-humains médiatisés par la divinité. Puisque nous imaginons Dieu comme un homme, nous voulons qu'il nous aime en échange du culte que nous lui rendons. Et, pour la même raison que précédemment, nous exigeons l'exclusivité; si nous nous ingénions à découvrir le culte le plus efficace, ce n'est pas seulement pour que Dieu mette la Nature entière au service de notre *insatiabilis avaritia* : c'est aussi pour qu'il nous aime plus que tout autre³⁷⁶. Nous voulons être l'élu du Seigneur, comme celui de nos seigneurs temporels : l'unique dépositaire de sa révélation et l'ultime fin de sa Providence. Lorsque nous croyons qu'il se manifeste ou accorde ses faveurs à d'autres hommes, nous sommes jaloux et nous les envions; même si Moïse ne fut pas dans ce cas³⁷⁷, un tel sentiment n'est

³⁷³ « ...ad quod denique accedit, quod Zelotypus non eodem vultu, quem res amata ei praeberere solebat, ab eadem excipitur, qua etiam de causa amans contristatur. » (Eth. III, prop. 35, scolie.)

³⁷⁴ « ...unde fit, ut facile [multitudo] inducatur, nunc Reges suos tanquam Deos adorare, et rursus eosdem execrari, et tanquam communem generis humani pestem detestari. » (T.T-P, Préface; G, t. III, p. 6; P, p. 665.)

³⁷⁵ Qui a encore une autre cause, assez curieuse d'ailleurs. (Cf. Eth. III, prop. 35, scolie.)

³⁷⁶ « ...ut Deus eos supra reliquos diligeret. » (Eth. I, Appendice; G, t. II, p. 79; P, p. 404.) Cf. note 172

³⁷⁷ « Ridiculum sane, quod Moses praesentiam Dei gentibus invideret. » (T.T-P, ch. III; G, t. III, p. 53; P, p. 717.)

pas rare. Rien n'est plus facile, toutefois, que de nous en débarrasser : aucune expérience ne risquant de nous démentir, nous pouvons toujours, l'orgueil aidant, nous imaginer que Dieu nous préfère; et rien ne nous empêche, comme firent les Juifs et tous les peuples après eux, d'inventer des miracles pour tenter de le prouver aux autres et à nous-mêmes³⁷⁸.

Puis, aussitôt persuadés que Dieu nous aime, nous croyons que lui aussi exige de nous l'exclusivité : nous l'imaginons suprêmement jaloux³⁷⁹. De même, nous pensons qu'il exige de nous la répétition quotidienne et minutieuse des actes cultuels qu'il nous a une fois prescrits : seule une telle croyance a pu faire accepter cette ritualisation intégrale de l'existence qui, dans la Théocratie hébraïque, ôtait à l'homme toute initiative³⁸⁰.

Enfin, nous réclamons de Dieu qu'il renouvelle constamment les bienfaits qu'il nous accorde. Revendication bien difficile à satisfaire, puisque la Nature, en réalité, n'est nullement à notre service. Sans doute, lorsque des malheurs nous adviennent, nous reste-t-il la ressource (nous le verrons plus loin) de les interpréter comme des punitions divines; mais, pour peu qu'ils se prolongent, nous en arrivons bientôt à haïr la divinité anthropomorphe. On comprend mieux, à présent, pourquoi nous brûlons si facilement ce que nous avons adoré³⁸¹; on le comprendra mieux encore tout à l'heure.

A tous ces maux, même remède : la dépersonnalisation de Dieu. Certes, tant que nous demeurons passionnés, celle-ci ne pourra jamais être complète, et l'exigence de réciprocité se maintiendra certainement jusqu'au bout; seul le philosophe spinoziste ne réclame pas que Dieu

³⁷⁸ Les Juifs « miracula sua narrabant, quibus insuper conabantur ostendere, totam Naturam ex Dei, quem adorabant, imperio in eorum tantum commodum dirigi; quod quidem hominibus adeo arrisit, ut in hoc usque tempus miracula fingere non cessaverint, ut ipsi Deo dilectiores reliquis, causaque finalis, propter quam Deus omnia creavit et continuo dirigit, crederentur. »

(T.T-P, ch. VI; G, t. III, p. 82; P, p. 750.)

³⁷⁹ « summe zelotypus » (T.T-P, ch. II; G, t. III, p. 38; P, p. 701.)

« Moses clare docet, Deum esse zelotypum » (T.T-P, ch. VII; G, t. III, p. 101; P, p. 772.)

³⁸⁰ Cf. n. 175.

³⁸¹ Cf. n. 188.

lui réponde ³⁸². Mais, aux yeux de l'ignorant lui-même, Dieu peut être *plus ou moins* personnalisé : nous pouvons imaginer qu'il se manifeste *plus ou moins* dans le monde de la vie quotidienne, qu'il est *plus ou moins* sensible à nos techniques propitiatoires. Dans la religion universelle, qui n'impose aucune révélation particulière, qui ramène le culte à la seule pratique de la justice et de la charité, l'anthropomorphisme, quoique toujours réel, est pourtant réduit au minimum; les exigences d'exclusivité et de répétition, les nôtres comme celles que nous attribuons à Dieu, y sont donc aussi faibles que possible. Mais, pour nous la faire admettre, il faut un conditionnement politique que seul peut assurer un Etat parfaitement agencé. La superstition, au contraire, qui règne dans nos sociétés et règnerait plus encore dans l'état de nature, favorise ces deux exigences et les calamités qui en découlent.

Ainsi l'amour, du fait même de son propre déploiement, finit-il le plus souvent par se nier lui-même et par se changer en son contraire. Et la haine qui en découle, précise la proposition 38, est d'autant plus forte qu'il avait été plus ardent. Quant à la proposition 37 (l'intensité d'un désir est proportionnelle à celle du sentiment dont il découle), sa portée est beaucoup plus vaste. Elle a servi à démontrer la proposition 38; elle servira à démontrer la proposition 44, qui, dans la branche droite de B₂, joue exactement le même rôle que la proposition 38 dans la branche gauche. Elle est donc la plaque tournante du groupe B₂ et permet d'en relier l'une à l'autre les deux branches.

..

Pour étudier la *dérivation par réciprocité des exigences*, Spinoza adopte, au départ du moins, le point de vue de X et non plus celui de Y. Jusqu'alors, il n'était question que des sentiments de Y envers X, et de la mutation spontanée à laquelle les condamnait leur caractère contradictoire; abstraction était faite de la réponse de X. Maintenant, au contraire, c'est cette réponse elle-même qui va être envisagée; car, en réalité, les intentions de Y envers X font naître dans l'esprit de X des intentions semblables qui, à leur tour, retentissent sur Y, etc. A chaque étape de ce jeu de miroirs, les sentiments de l'un ou l'autre protagoniste peuvent toujours subir, pour leur propre

³⁸² *Eth.* V, prop. 19.

compte, la mutation déjà décrite; mais celle-ci, à présent, est négligée pour les besoins de l'analyse.

Cette nouvelle dérivation a deux causes, dont chacune, prise à part, suffirait à la déclencher, mais qui, en fait, agissent conjointement : d'une part, l'imitation par X des sentiments de Y; d'autre part, la prévision par X du comportement futur de Y. Le principe de la première nous est déjà suffisamment connu. Celui de la seconde, introduit pour la première fois ici, est énoncé dans la proposition 39, qui, de ce fait, sert d'introduction générale à la branche droite du groupe B₂. Il est d'ailleurs presque évident. Si Y déteste X, il s'efforcera (nouvelle application de la proposition 28) de l'écarter ou de le détruire, donc, de toute façon, de lui faire du mal; à moins, toutefois, qu'il ne craigne de subir par là-même un mal plus grave, auquel cas il s'abstiendra ³⁸³. Inversement, si Y aime X, il s'efforcera d'assurer au maximum son existence, donc de lui donner de la joie; à moins, toutefois, qu'il ne voie pour lui-même un avantage plus grand à s'abstenir ³⁸⁴. X, dès lors, connaissant les dispositions de Y, prendra les devants et réagira en conséquence. Contagion affective et réaction préventive, provoquant les mêmes effets, vont ainsi engager les deux partenaires dans un cycle de réciprocité alternativement négative et positive ³⁸⁵.

A partir de là, l'exposé prend à nouveau la forme d'un petit arbre quasi-séfirotique, dont la branche gauche (proposition 40 avec son scolie, puis corollaire 2 de cette même proposition 40 avec son scolie) est consacrée à la réciprocité négative, dont la branche droite (proposition 41 avec la moitié de son scolie, puis seconde moitié de ce scolie) est consacrée à la réciprocité positive, et dont la colonne médiane (corollaire 1 de la proposition 40 et corollaire de la proposition 41, que nous pouvons grouper ensemble, puisque, selon deux points de vue différents, ils disent la même chose; puis proposition 42) permet de rendre compte de l'inversion de chacun de ces deux cycles et de sa transformation en son contraire.

³⁸³ *Eth.* III, prop. 39.

³⁸⁴ *Eth.* III, prop. 39.

³⁸⁵ Nous empruntons à Sartre les expressions « réciprocité positive » et « réciprocité négative » (cf. *Critique de la Raison dialectique*, *passim*). N'y a-t-il pas, d'ailleurs, une certaine analogie entre la problématique sartienne du passage de la série au groupe et la problématique classique du passage de l'état de nature à l'état civil ?

Supposons, tout d'abord, que X ait attristé Y et que celui-ci le déteste. X, primitivement, n'éprouvait pour Y aucun sentiment particulier; s'il l'avait affligé, c'était sans le vouloir : parce qu'il désirait lui imposer son propre système de valeurs, ou parce qu'il possédait un bien unique et impartageable. Mais la haine qu'il a inspirée à Y va maintenant, pour les deux raisons précédentes, se répercuter en lui.

En premier lieu, X, par contagion affective, devient triste. A quelle cause va-t-il attribuer cet état d'âme? Deux cas, ici, peuvent se présenter. Le plus simple, logiquement du moins, est celui où X imite jusqu'au bout le sentiment de Y, y compris dans l'assignation de la cause : X, alors, s' imagine être responsable du malheur de Y, donc du sien propre; il se hait lui-même à travers la haine que Y lui porte; en un mot, il a honte³⁸⁶. Mais ce cas, dit Spinoza, est fort rare³⁸⁷. Par orgueil, en effet, nous répugnons à affirmer de nous-mêmes ce qui peut nous affliger; nous répugnons donc, en particulier, à nous considérer comme étant à nous-mêmes cause de tristesse. Seul un conditionnement politico-religieux très spécial pourra susciter et développer ce sentiment paradoxal³⁸⁸; spontanément, nous lui résistons de toutes nos forces.

Le plus souvent, donc, X refuse d'admettre qu'il est pour quelque chose dans l'affliction de Y. Celle-ci lui paraît absolument inexplicable, injustifiable, aberrante. Et, dans ces conditions, elle ne peut se comprendre que d'une seule façon : Y est lui-même l'auteur de sa propre tristesse, et, par contre-coup, de celle de X; puisque cette tristesse n'est pas due à X, puisque, de l'aveu même de Y, elle n'est due à aucune autre cause extérieure, elle ne peut venir que de Y seul. C'est Y qui fait son propre malheur, et, par là-même, celui de X. X, dès lors, se met à haïr Y³⁸⁹. Cette explication, il est vrai, peut paraître un peu bizarre; mais si le lecteur de Spinoza éprouve quelque réticence à l'admettre, le recours à la seconde cause le convaincra plus aisément.

³⁸⁶ *Eth.* III, prop. 40, scolie.

³⁸⁷ *Id.*

³⁸⁸ Cf. *Eth.* IV, prop. 58, scolie qui renvoie à *Eth.* IV, prop. 54 scolie, où est mentionné le rôle des Prophètes dans la culture de ce genre de sentiments.

³⁸⁹ *Eth.* III, prop. 40 et démonstration.

En deuxième lieu, en effet, X connaît les dispositions de Y à son égard : il sait que Y, qui le hait, lui veut du mal. Cette idée du mal qui l'attend le rend triste; et, puisque Y en est l'auteur potentiel, il le hait par anticipation³⁹⁰ : Y, sans aucun doute, est « méchant », il veut le faire souffrir par perversité pure, il est source absolue d'affliction parce qu'il est l'anti-valeur faite chair. Y, dès lors, est valorisé négativement dans la conscience de X, qui n'aura désormais plus d'autre but que de lui nuire.

Et voilà X et Y engagés dans une guerre inexpiable. Celui qui, le premier, déclenche les hostilités, agit par colère : désir de faire du mal à l'objet de son exécration³⁹¹. La victime, à son tour, réagit : à qui lui a fait du mal par haine, elle s'efforce de rendre le même mal³⁹². Nous entrons ainsi dans le cycle de la vengeance³⁹³, de la vendetta féodale : chacun se fait justice à soi-même, et chacune de ces ripostes est ressentie comme une agression nouvelle qui, de façon toute shakespearienne, appelle une riposte nouvelle. Ainsi les rois d'Israël et de Juda, déchaînés les uns contre les autres en des guerres civiles incessantes, accumulèrent-ils hécatombe sur hécatombe³⁹⁴. Et la haine, à chaque fois, s'accroît.

Pas indéfiniment, cependant. Spinoza n'explique pas comment le cycle s'inverse, mais, pour que le corollaire de la proposition 41 puisse se comprendre, il faut nécessairement admettre qu'il s'inverse à un moment donné. Pour en rendre compte, nous pouvons faire appel à une proposition imaginaire qui appliquerait à la haine ce que la proposition 42 nous dit de l'amour : celui qui, par haine, a fait du mal à quelqu'un se réjouira s'il voit que ce mal ne lui est pas rendu. Or c'est ce qui ne saurait manquer d'arriver un jour ou l'autre : l'hostilité de X augmentant celle de Y, qui augmente à son tour celle de X, etc., un instant doit bien venir où l'un des deux ennemis a peur, où il redoute les conséquences de la haine qu'il a ainsi accumulée chez son adversaire, où il s'attend à des représailles si atroces qu'il préfère momentanément composer. X, alors (s'il s'agit de lui), découvre tout à coup

³⁹⁰ *Id.*, scolie.

³⁹¹ *Eth.* III, prop. 40, coroll. 2, scolie.

³⁹² *Eth.* III, prop. 40, coroll. 2.

³⁹³ *Id.*, scolie.

³⁹⁴ *T.T.P.*, ch. XVIII (G, t. III, p. 224 ; P, p. 932.)

qu'il a été trop loin; il manifeste à Y des dispositions pacifiques. Et Y, étonné d'abord, puis joyeux, commence à l'aimer plus ou moins.

Ce nouvel amour peut alors amorcer un cycle de réciprocité positive (qui, d'ailleurs, peut tout aussi bien n'avoir pas été précédé d'un cycle négatif; ce qui arrive, lorsque X, voyant pour la première fois Y, lui fait du bien par pitié ou ambition de gloire). Il est vrai que c'est plus difficile. La situation, ici, est en effet l'inverse de la précédente; la joie de Y retentit sur X, mais il n'y a, cette fois, aucune raison pour que celui-ci ne s'en attribue pas l'efficacité : la gloire est un sentiment fort agréable³⁹⁵. S'il en est ainsi, X n'aimera pas Y en retour : il s'aimera lui-même à travers l'amour que Y lui porte; dès lors, pas de réciprocité : qu'autrui m'aime, c'est normal, puisque je suis « bon »; cela n'implique de ma part aucune dette. Mais il peut arriver aussi que X ne se sente pas l'auteur de la joie de Y³⁹⁶; et, de toute façon, la seconde cause peut à nouveau entrer en jeu : X, s'attendant à recevoir de Y des joies futures, le valorise positivement; Y, lui semble-t-il, est « bon », puisqu'il lui veut du bien, et puisqu'il lui paraît source absolue de cette volonté bienveillante. X, dans ce cas, commence, lui aussi, à aimer Y³⁹⁷.

On ne saurait, toutefois, déraciner d'un seul coup les vieilles haines. X n'oublie pas le mal que Y lui a fait. Il n'accepte pas facilement sa défaite au moins partielle. C'est donc la *fluctuatio animi* qui, pour un temps, s'installe en lui : il est partagé (phase de transition qui n'existe évidemment pas si le cycle commence ici, sans réciprocité négative antérieure) entre son ancienne animosité et la sympathie nouvelle qu'a induite en lui celle de Y³⁹⁸. Peut-être, si l'occasion s'en présente, la haine l'emportera-t-elle : X prendra alors sa revanche, faisant ainsi preuve de cruauté³⁹⁹. Mais l'occasion peut aussi ne pas se présenter; et, si Y persévère, l'amour vaincra.

Ainsi naît la *reconnaissance*, sentiment symétrique et inverse de la vengeance : X et Y, à présent, s'aiment mutuellement; ils s'efforcent de se donner de la joie l'un

à l'autre, comme ils s'efforçaient jadis de se rendre le mal pour le mal. Le lien interhumain est maintenant assuré par un système de dons et de contre-dons qui se reproduit sans cesse lui-même, moyennant le respect par les partenaires de la triple obligation de donner, de recevoir et de rendre⁴⁰⁰; ici encore, on ne peut s'empêcher de penser aux analyses de Mauss⁴⁰¹.

Pour peu que se prolonge cet échange de bons offices, la seconde cause de réciprocité doit tendre, semble-t-il, à l'emporter sur la première. Car l'expérience des services passés permet à chacun de mieux imaginer le comportement à venir de son partenaire, tout en émoussant la surprise que la joie de celui-ci peut lui causer. Aussi la reconnaissance, chez les ignorants, n'est-elle la plupart du temps que commerce⁴⁰². Cela ne veut nullement dire qu'il ne soit plus question d'amour : selon la définition spinoziste de ce sentiment, j'aime nécessairement le marchand qui me procure les objets que je désire. Et si cette appréciation est péjorative pour la reconnaissance passionnelle, elle est laudative pour le commerce. Celui-ci est l'activité pacifique par excellence⁴⁰³; il assure, non seulement (comme nous l'avons déjà vu) la convergence des intérêts, mais aussi leur interdépendance⁴⁰⁴ : chacun, grâce à lui, se sent solidaire de tous; chacun sent que son enrichissement personnel dépend de la prospérité de ceux avec qui il est en relations d'affaires, clients ou fournisseurs, bailleurs de fonds ou débiteurs; à la limite, si le réseau des échanges est assez dense, l'unanimité nationale peut en naître⁴⁰⁵. Mais il n'en reste pas moins qu'il s'agit là de pur trafic : nous ne donnons que pour recevoir, et pour recevoir, si possible, plus que nous n'avons

⁴⁰⁰ L'obligation de donner était déjà impliquée dans *Eth.* III, prop. 36; celle de recevoir apparaîtra dans *Eth.* IV, prop. 70, scolie; celle de rendre, dans *Eth.* III, prop. 42.

⁴⁰¹ Cf. Mauss, *op. cit.*, pp. 205 sqq.

⁴⁰² « *Gratia, quam homines, qui coeca cupiditate ducuntur, invicem habent, mercatura seu aucupium potius, quam gratia plerumque est.* » (*Eth.* IV, prop. 71, scolie.)

⁴⁰³ Dans l'Aristocratie idéale, par exemple, pour que les Sénateurs aient intérêt à la paix, il conviendra de lier le montant de leur traitement au volume du commerce extérieur. (*T.P.*, ch. VIII, § 31; *G.*, t. III, p. 336; *P.*, pp. 1065-6.)

⁴⁰⁴ *T.P.*, ch. VII, § 8 (cf. *supra*, pp. 176-8 et note 315).

⁴⁰⁵ *Id.*

³⁹⁵ *Eth.* III, prop. 41, scolie, première moitié.

³⁹⁶ *Eth.* III, prop. 41.

³⁹⁷ *Id.*

³⁹⁸ *Id.*, corollaire.

³⁹⁹ *Id.*, corollaire, scolie.

donné; nous obligeons autrui parce que nous l'aimons, mais, si nous l'aimons, c'est surtout parce que nous en attendons des joies futures. Sans doute est-ce maintenant que les motivations utilitaires, quasi-inexistantes au moment où s'instauraient les relations interhumaines, commencent à acquérir une importance prépondérante.

Mais la reconnaissance est fort instable : seules de bonnes institutions peuvent assurer la prolongation indéfinie du cycle; en leur absence, et tout particulièrement dans l'état de nature, il dégénère presque aussitôt. Un moment vient vite, en effet, où, chez X, par exemple, la gloire l'emporte sur l'amour; dès lors, X ne se sent plus obligé envers Y : il cesse de payer ses dettes, puisque ce que Y a fait pour lui était « normal ». C'est pourquoi Spinoza précise : *mercatura seu aucupium*⁴⁰⁶; non que l'escroquerie appartienne à l'essence du commerce, mais tout commerce, faute de sanctions efficaces, tourne assez rapidement à l'abus de confiance et au vol. Et, bien entendu, lorsque Y s'aperçoit de l'ingratitude de X, il s'attriste⁴⁰⁷ et recommence à le haïr.

Nous retombons donc dans la réciprocité négative. Conformément à la proposition 40, la haine de Y retentit sur X. Certes, X n'oublie pas immédiatement les avantages que Y lui a procurés jadis : il reste quelque temps partagé entre l'amour et la haine, comme le montre le corollaire 1 de cette même proposition 40 (que nous avons omis tout à l'heure parce qu'il présupposait une réciprocité positive antérieure, et qu'il fallait bien commencer quelque part). Mais, si Y persiste à lui en vouloir, la haine prend bientôt le dessus, et, comme précédemment, c'est la lutte à mort.

Guerre et commerce : telles sont donc les deux activités interhumaines qui, coiffées ou non par la politique, nous occupent alternativement. La première prédominerait dans l'état de nature, la seconde dans une société bien faite; et, dans nos sociétés actuelles, elles ont, pour une longue période, à peu près la même importance.

Mais ce qu'il faut retenir de cette oscillation pendulaire, c'est que la haine, comme l'amour, tend nécessairement à se changer en son contraire; elle est augmentée par une haine réciproque⁴⁰⁸, mais jusqu'à un certain seuil,

⁴⁰⁶ Cf. n. 402.

⁴⁰⁷ *Eth.* III, prop. 42.

⁴⁰⁸ *Eth.* III, prop. 43.

à partir duquel le cycle s'inverse et où elle recommence à se transformer en amour. La haine, dans certaines conditions, peut être vaincue par l'amour⁴⁰⁹ : voilà ce qui compte. On voit, dès lors, quelle sera la principale tâche de la Politique : stabiliser le processus, en éliminant les fluctuations catastrophiques à travers lesquelles il se déroule; régulariser la réciprocité positive en l'empêchant de dégénérer en réciprocité négative. C'est donc d'ici, très précisément, que partiront le chapitre XVI du *Traité Théologico-Politique* et le chapitre II du *Traité Politique*.

Ajoutons que ces propositions, comme celles de la branche gauche, peuvent également s'appliquer à la relation imaginaire homme-Dieu. Peut-être même pourrions-nous les mettre en rapport avec les différentes phases du cycle crainte-espoir, qui commandent l'évolution de la superstition. Au point le plus bas du cycle, lorsque, accablés par les malheurs qui nous écrasent, nous côtoyons le désespoir, il nous semble que Dieu nous hait, qu'il est en colère contre nous, qu'il nous punit de nos péchés et de notre négligence dans son culte⁴¹⁰; dès lors, nous avons honte, et nous tentons d'expié nos fautes par des sacrifices et des vœux⁴¹¹. Pendant la phase 3, nous sommes encore mal rassurés : nous craignons toujours le châtiment céleste⁴¹², et c'est là, bien souvent, l'unique raison de notre obéissance⁴¹³. Lorsque, dans la phase 4, la fortune nous sourit à nouveau, nous nous imaginons enfin que Dieu nous aime, et, croyant encore ne lui avoir donné aucune raison de se réjouir, nous lui sommes reconnaissants; c'est à cette étape que la religion universelle, qui repose sur l'amour et non sur la crainte⁴¹⁴, a le plus de chances de s'instaurer. Pas pour longtemps, toutefois;

⁴⁰⁹ *Id.*

⁴¹⁰ *Atque haec [= tempestates, terrae motus, morbos, etc...] statuerunt propterea evenire, quod Dii irati essent ob injurias sibi ab hominibus factas, sive ob peccata in suo cultu commissas.* »

(*Eth.* I, Appendice ; G, t. II, p. 79 ; P, p. 404.)

⁴¹¹ Cf. notes 168 et 171.

⁴¹² « ...non tam amore Dei ductum, quam inferorum metu, qui superstitionis est unica causa. »

(Lettre 76 ; G, t. IV, p. 323 ; P, p. 1348.)

⁴¹³ Cf. *Eth.* V, prop. 41, scolie.

⁴¹⁴ « ejus [= de la Loi] summam esse, Deum supra omnia amare, et proximum tanquam se ipsum. »

(*T.T.P.*, ch. XII ; G, t. III, p. 165 ; P, p. 850.)

car, aussitôt la sécurité atteinte, et, par la suite, tout au long de la phase 1, la reconnaissance disparaît : nous croyons que notre bonheur va de soi, que Dieu nous le doit, et l'amour fait place à la gloire; le culte, d'adoration, devient adulation cynique⁴¹⁵. Enfin, lorsque de nouvelles calamités nous ramènent à la phase 2, peut-être n'admettons-nous plus, cette fois, avoir donné à Dieu un juste motif de courroux : nous répondrons alors par la haine à la haine que nous lui attribuons, nous nous efforcerons de le détruire, et, comme tout se passe dans notre imagination, nous le détruirons effectivement en adoptant une superstition nouvelle⁴¹⁶; puis le cycle recommencera avec une autre divinité. Ici encore, par conséquent, le rôle des institutions politiques devrait être d'arrêter ce cycle à l'étape de la reconnaissance.

Dans l'un et l'autre de ces domaines, en tout cas, comme l'indique la proposition 44 (symétrique de la proposition 38, et démontrée comme elle par la proposition 37), l'amour qui succède à la haine est plus grand que si cette haine n'avait jamais existé. Ainsi se termine l'étude des deux dérivations de l'aliénation qui tenaient au caractère spécifiquement humain de son objet.

..

Les propositions 45-48 nous indiquent ensuite, très brièvement, que l'aliénation interhumaine, outre son mode de dérivation spécifique, est sujette aux mêmes dérivations que celles qui portaient sur un objet quelconque.

Dérivation par identification, d'une part. Lorsque nous aimons un être humain, en bons et loyaux vassaux, nous épousons entièrement sa cause : nous haïssons ceux qui le haïssent⁴¹⁷. Spinoza eût pu continuer : nous aimons ceux qui l'aiment; par contre, nous haïssons ceux qui aiment notre ennemi et aimons ceux qui le détestent, etc. Mais c'était vraiment inutile.

Dérivation par association, d'autre part. Tout d'abord, conformément à la proposition 16, l'amour ou la haine que nous vouons à un homme se reporte sur tous les individus qui lui ressemblent, c'est-à-dire sur tous ceux qui appartiennent à la même *classis* ou à la même nation⁴¹⁸;

⁴¹⁵ « *Vulgus Deum magis adulari quam adorare videtur.* » (T.T-P, Préface ; G, t. III, p. 8 ; P, p. 667.)

⁴¹⁶ Cf. *supra* p. 143 et note 188.

⁴¹⁷ *Eth.* III, prop. 45.

⁴¹⁸ *Eth.* III, prop. 46.

ainsi prennent corps les distinctions de rangs et les préjugés ethniques : de même que les êtres naturels s'organisaient en une hiérarchie cosmologique, avec genres et espèces, de même les hommes positivement ou négativement valorisés s'organisent en une hiérarchie sociale. En second lieu, cas de *fluctuatio animi* relevant de la proposition 17, la joie qui naît du malheur d'autrui s'accompagne toujours de tristesse⁴¹⁹. Enfin, cas d'association relevant de la proposition 15, l'amour ou la haine envers un homme diminue lorsque la joie ou la tristesse que ce sentiment implique s'associe à l'image d'une autre cause⁴²⁰; car une charge affective constante, répartie sur deux objets, est moindre pour chacun d'eux que si elle se trouvait bloquée sur lui seul.

La proposition 49, qui découle de la précédente, a en même temps une portée beaucoup plus vaste. Aussi peut-elle être considérée comme la conclusion de tout le groupe B₂. L'amour et la haine envers un homme que nous croyons libre, donc cause unique de ses propres actes, sont beaucoup plus grands que ceux que peuvent nous inspirer les choses reconnues par nous comme nécessaires⁴²¹. Et le scolie précise : non seulement pour cette raison, mais pour toutes celles qu'a mentionnées le groupe B₂ dans son ensemble (c'est-à-dire, essentiellement, l'imitation des sentiments), nous aimons et haïssons plus vivement les hommes que les autres êtres⁴²². Rien n'est plus important, pour l'homme, que ses rapports avec autrui. Rien, sinon ses rapports avec la divinité imaginaire; ce qui nous renvoie à la proposition 50, qui, nous l'avons vu, peut servir de conclusion au groupe A₂, et dont nous comprenons mieux maintenant pourquoi Spinoza la place ici⁴²³.

..

La conclusion générale de tout l'ensemble A₁ A₂ B₁ B₂ nous est donnée dans la proposition 51 et son scolie. Ici viennent converger la branche consacrée à la vie personnelle (A₁ A₂) et la branche consacrée à la vie interhumaine (B₁ B₂). Spinoza y compare le déchirement de l'individu dont les valeurs changent, au cours du temps, du pour

⁴¹⁹ *Eth.* III, prop. 47.

⁴²⁰ *Eth.* III, prop. 48.

⁴²¹ *Eth.* III, prop. 49.

⁴²² *Id.*, scolie.

⁴²³ Cf. *supra*, pp. 149-50.

au contre, et le déchirement de la communauté humains dont les membres, à un seul et même moment, adoptent des valeurs antagonistes. Dans les deux cas, le processus est le même : excès compensant d'autres excès, avec oscillation autour d'une moyenne définie par le *conatus* individuel ou interhumain.

Ce mécanisme régulateur, au niveau de la communauté, s'exerce par la médiation des jugements éthiques individuels. Certes, toute appréciation morale est relative et subjective : j'appelle intrépide celui qui méprise le mal que je redoute, pusillanime celui qui redoute le mal que je méprise; ces prétendus excès ne le sont que par rapport à l'état présent de mes désirs, non par rapport à une « nature humaine » idéale que tous devraient adopter pour norme. Mais, précisément, chacun juge de la même façon les autres hommes, approuve ceux qui lui ressemblent, blâme ceux qui s'écartent de lui dans l'un ou l'autre sens. Et la résultante de tous ces jugements individuels, leur moyenne statistique, définit une opinion publique dont la pression tend à corriger les déviations par trop criantes : les éléments marginaux sont ramenés à plus de conformisme, car on ne saurait vivre universellement blâmé. Ainsi le désir d'accord, fondement de la vie interhumaine, se fraye-t-il la voie tant bien que mal, malgré et à travers les aberrations passionnelles individuelles.

Au niveau de l'individu, ce même mécanisme s'exerce par la médiation du *contentement de soi* et du *repentir*. Lorsque les hasards du conditionnement nous ont amenés à aimer un objet nuisible, ou à nous engager dans un cycle de réciprocité négative, les actes qui en découlent modifient dans un sens défavorable notre rapport au monde et à autrui : leurs conséquences, à plus ou moins longue échéance, nous attristent. En nous les remémorant par la suite, nous nous considérons donc, puisque nous nous croyons libres, comme l'auteur de notre propre tristesse. Telle est la *Poenitentia*, qui, lorsqu'elle atteint une certaine intensité, nous amène à changer de comportement afin de pouvoir à nouveau nous supporter nous-mêmes. Ce sentiment corrige donc nos déviations personnelles en nous ramenant vers notre état optimum.

Inversement, lorsque les hasards du conditionnement nous ont amenés à aimer un objet utile, ou à nous engager dans un cycle de réciprocité positive, les actes qui en découlent aboutissent à des conséquences qui nous réjouissent. Quand nous nous les rappelons, nous nous consi-

dérons nous-mêmes comme la cause de notre propre joie : nous nous aimons nous-mêmes, non plus, comme dans le cas de la gloire, à travers l'opinion d'autrui, mais à travers nos propres actes. Telle est l'*acquiescentia in se ipso* (au sens particulier), qui nous conduit ainsi à persévérer dans la direction favorable. Mais, bien entendu, puisque tout cela se passe dans l'ignorance, nous dépassons bientôt l'état optimum : d'où, à nouveau, repentir, etc. C'est donc le couple repentir-contentement de soi qui, en régime d'aliénation passionnelle, assure tant bien que mal la régulation de notre existence.

b. — *Retentissement de l'admiration sur la vie passionnelle (Groupes A₂, B₂, A₁ et B₁).*

On pourrait concevoir que le livre III s'arrêtât ici : l'ensemble A₁ A₂ B₁ B₂ se suffit à lui-même, et l'on en peut déduire à peu près tous les types de comportement individuel et interhumain qui jouent un rôle dans les ouvrages politiques de Spinoza. Pas entièrement, cependant, et c'est bien pourquoi la question va rebondir. Si ce qui précède est exact, en effet, Spinoza semble avoir eu à cœur de restituer d'aussi près que possible, à partir d'une explication toute différente, la description qu'avait donnée Hobbes des relations interhumaines. Or nous n'en sommes pas encore tout-à-fait là. Le désir de dominer et l'envie, tels que les a déduits le groupe B₁, ne prennent naissance que dans une certaine conjoncture : le premier, si et seulement si les hommes, en fait, adoptent des valeurs opposées; la seconde, si et seulement si les intérêts humains se trouvent polarisés sur des biens monopolistiques et inégalement répartis. Ils n'apparaissent donc pas comme absolument inévitables, et la crainte de la mort violente n'est pas l'unique moyen d'en venir à bout : même en dehors d'un pouvoir étatique fort, les circonstances, au moins en droit, peuvent parfois les mettre en sommeil. L'état de nature, dès lors, plutôt qu'en une guerre de tous contre tous, doit encore consister en une alternance d'échanges pacifiques et de collisions hostiles, même si ces dernières y prédominent largement. Il reste, par conséquent, un hiatus; et peut-être est-ce à le combler que sont en partie destinées les propositions 52-55.

Le rebondissement vient du couple *admiration-mépris*. Lorsqu'un objet perçu rompt le cours de nos associations habituelles, ou lorsque nous découvrons en lui des carac-

tères singuliers qui, dans la mesure où ils nous empêchent de le ranger sous l'un quelconque de nos universaux imaginaires, le rendent proprement inclassable, notre attention reste fixée sur lui et nous le considérons plus longuement que dans le cas contraire⁴²⁴. Point n'est besoin pour cela de quelque opération mentale particulière : simplement, nous imaginons cet objet et il ne nous fait penser à aucun autre⁴²⁵. Telle est l'*admiration*⁴²⁶. Mais si, par la suite, nous nous apercevons que l'objet admiré n'a rien, en réalité, de ce que nous avions cru y découvrir, l'image de cet objet, désormais, nous fera plutôt penser à ce qui lui manque qu'à ce qui s'y trouve; de même, plus généralement, lorsque nous nous rendons compte que l'être aimé ou haï était, en réalité, tout à fait incapable de nous donner joie ou tristesse. Tel est le *mépris*, affection qui nous détermine, en présence d'une chose, à imaginer ce qu'elle n'est pas et non ce qu'elle est⁴²⁷.

Ces deux affections ne sont pas, en elles-mêmes, des sentiments⁴²⁸. Mais elles retentissent sur toutes nos passions pour leur donner une nuance particulière. Tout naturellement, l'exposé de ce retentissement va donc prendre la forme d'un arbre quasi-séfirotique, symétrique de l'arbre A₁ B₁ A₂ B₂ et qui, géométriquement, pourrait se rabattre sur lui. Nous aurons d'abord, mêlés dans le scolie de la proposition 52, un groupe A'₂ et un groupe B'₂ correspondant aux groupes A₂ et B₂, et qui traiteront respectivement de l'action de l'admiration sur nos sentiments envers un objet quelconque et de son action sur nos sentiments envers les hommes. Puis un groupe A'₁ (propositions 53-55) traitera de ses effets sur la joie, le désir et la tristesse; un groupe B'₁ (corollaires des propositions 53 et 55 puis seconde moitié du scolie du corollaire de la proposition 55 avec son corollaire et son scolie) de ses rapports avec l'ambition et l'envie; la première moitié du scolie du corollaire de la proposition 55 servira de plaque tournante, et les propositions 56-57 de conclusion générale. De plus, les groupes A'₁ et B'₁, considérés seuls, forment eux-mêmes un nouvel arbre quasi-séfirotique, mais horizontal cette fois, et non plus vertical.

⁴²⁴ *Eth.* III, prop. 52.

⁴²⁵ *Eth.* III, Définitions des sentiments, § 4, explication.

⁴²⁶ *Eth.* III, prop. 52, scolie.

⁴²⁷ *Id.*

⁴²⁸ Cf. note 425.

Le groupe A'₂ nous montre comment l'aliénation positive ou négative dans un objet quelconque est modifiée par l'admiration et le mépris. Les sentiments ici mentionnés sont l'amour, la haine, la crainte (qui, admirative, devient *consternatio*, et qui, méprisante, devient *irrisio*), l'espoir et la sécurité⁴²⁹. Ainsi s'explique, entre autres, l'origine de la croyance aux miracles. La superstition, nous l'avons vu, prenait naissance et s'alimentait dans l'idée selon laquelle certains événements, que nous considérons comme bons ou mauvais présages, manifesteraient les intentions de Dieu à notre égard⁴³⁰. Nous pouvons maintenant préciser à quels événements nous attribuons ce privilège : il s'agit de ceux qui frappent notre imagination par leur caractère insolite, et que, dans la mesure où nous ne pouvons les rattacher à aucune expérience antérieure qui nous donne l'illusion de les comprendre, nous prenons pour des violations de l'ordre naturel par intervention directe de la divinité⁴³¹. Le plus souvent, par orgueil, nous ne retenons que ceux d'entre eux qui favorisent nos espérances⁴³²; mais parfois aussi, lorsque nous traversons la phase 2 du cycle crainte-espoir, nous enregistrons ceux qui nous ont épouvantés⁴³³.

Certains hommes, également, peuvent nous sembler miraculeux. Comme le montre le groupe B'₂, l'aliénation dans un être humain est, elle aussi, modifiée par l'admiration et le mépris : admirer son habileté peu commune, c'est *veneratio*; admirer ses passions néfastes, c'est *horror*; mépriser sa sottise, c'est *dedignatio*⁴³⁴. Et surtout, l'admiration transforme l'amour en *dévotion*⁴³⁵. Sans doute ce dernier sentiment est-il habituellement réservé à la divinité anthropomorphe. Mais un individu réel peut aussi nous l'inspirer. Le culte de la personnalité, alors, devient

⁴²⁹ *Eth.* III, prop. 52, scolie.

⁴³⁰ Cf. notes 160 et 161.

⁴³¹ « Certum est, antiquos id pro miraculo habuisse, quod explicare non poterant eo modo, quo vulgus res naturales explicare solet, recurrendo scilicet ad memoriam, ut alterius rei similis, quam sine admiratione imaginari solet, recordetur; tum enim vulgus rem aliquam se satis intelligere existimat, cum ipsam non admiratur. »

(*T.T.-P.*, ch. VI; *G.*, t. III, p. 84; *P.*, p. 752.)

⁴³² Cf. note 217.

⁴³³ Cf. note 168.

⁴³⁴ *Eth.* III, prop. 52, scolie.

⁴³⁵ *Ibid.*

véritablement un culte, au sens propre du terme : si nous valorisons un homme qui, par tel ou tel caractère singulier, nous paraît inassimilable au reste de l'humanité, nous le considérons comme une sorte de dieu vivant⁴³⁶ (ou de démon, si la valorisation est négative). Telle est, du côté des sujets, la condition de possibilité de la croyance en la monarchie de droit divin.

Le groupe A', expose ensuite la façon dont joue ce mécanisme lorsque nous nous tournons, non plus vers le monde extérieur, mais vers nous-mêmes et nos affections fondamentales. La question, ici, est plus complexe.

Lorsque l'âme se considère elle-même et (ce qui revient au même, puisque réalité et activité sont synonymes) pense à sa propre puissance d'agir, c'est-à-dire à la part de causalité qui lui revient dans ce qui arrive en elle ou hors d'elle, elle est joyeuse⁴³⁷. L'âme, en effet, ne peut avoir conscience de soi qu'à travers les idées des affections de son propre corps, et sa conscience de soi varie selon les fluctuations de ces idées et de leurs objets. Si le corps fonctionnait à son niveau d'actualisation optimum, si ses affections découlaient de sa seule nature, l'âme connaîtrait l'essence du corps et l'idée vraie de cette essence, donc se connaîtrait adéquatement elle-même. Il n'en est pas ainsi, car, le corps se trouvant déformé par les causes extérieures qui l'envahissent, son idée et l'idée de son idée ne peuvent être que mutilées et obscurcies. Mais la confusion même a des degrés : lorsque le corps s'éloigne de son niveau optimum, lorsque sa passivité augmente, l'âme subit une variation analogue, et l'idée qu'elle a d'elle-même se brouille sous l'influence d'idées parasitaires venues d'ailleurs ; lorsque le corps se rapproche de son niveau optimum, lorsque sa passivité diminue, l'âme passe à une perfection plus grande, et sa conscience de soi se clarifie en éliminant quelques-uns de ces parasites adventices qui la voilaient. Mais le parallélisme joue dans les deux sens, et nous pouvons prendre les choses par l'autre bout : chaque fois que l'âme se perçoit plus distinctement qu'auparavant, cela signifie qu'apparaît en elle l'idée d'une variation favorable de son corps ; chaque fois, autrement dit, que l'âme arrive à penser de façon quelque peu

nette au noyau de réalité et de causalité qui est en elle, alors qu'auparavant, harcelée par le monde extérieur qui l'assaillait, elle n'y parvenait pas ou y parvenait moins bien, elle et son corps passent à une perfection plus grande ; et, par conséquent, elle éprouve de la joie⁴³⁸.

Il nous est donc impossible de contempler notre propre moi sans nous réjouir. A condition, bien entendu, qu'il s'agisse véritablement de *notre moi*, considéré dans son contenu positif, et non pas dans ce qui lui manque et qu'ont les autres. Tout être, si débile soit-il, a une certaine quantité d'essence et d'activité, et, dans la mesure exacte où les circonstances lui permettent de penser à elle, il est heureux.

Cette joie née de la considération de nous-mêmes et de notre puissance d'agir, c'est l'amour-propre (*philautia*). Spinoza l'appelle aussi *acquiescentia in se ipso*, en un sens très général cette fois⁴³⁹ ; convenons, pour éviter les ambiguïtés, de traduire ici cette dernière expression par *satisfaction intérieure* (traduction de la Pléiade), en réservant *contentement de soi* (traduction d'Appuhn) à l'*acquiescentia* née de la considération de nos propres actes, et qui s'opposait au repentir.

Ce sentiment, par définition, accompagne plus ou moins toutes nos joies. Toute conduite apparemment finalisée à deux pôles : l'objet valorisé vers lequel elle semble tendre, et l'agent qui s'en croit la source unique. Et ces deux pôles renvoient l'un à l'autre : en jouissant du premier, le second pense en même temps à soi et à la force qui lui a permis de se le procurer.

En un sens, nous savions déjà tout cela : nous l'avions vu, morceau par morceau, à propos de l'orgueil, de la gloire et du contentement de soi. Mais la notion d'amour-propre nous permet maintenant de ramener à l'unité ces trois sentiments du moi : ceux-ci, rétrospectivement, apparaissent comme autant de manifestations particulières de la satisfaction intérieure⁴⁴⁰. La *philautia* spinoziste ressemble ainsi à ce que Hobbes appelait la gloire, joie née de l'imagination de notre pouvoir, et qui, elle aussi,

⁴³⁸ *Id.* démonstration.

⁴³⁹ *Eth.* III, prop. 55, corollaire, scolie, première moitié.

⁴⁴⁰ Pour l'orgueil, cf. *Eth.* III, Définitions des sentiments, § 28, explication. Pour la gloire, cf. *Eth.* V, prop. 36, coroll. scolie. Pour le contentement de soi, l'emploi du même mot est suffisamment probant.

⁴³⁶ « *Reges suos tanquam Deos adorare.* » (*T.T.P.*, Préface ; G, t. III, p. 6 ; P, p. 665.)

⁴³⁷ *Eth.* III, prop. 53.

comprendait trois espèces : celle que nous devons à l'expérience de nos actes antérieurs (équivalent du contentement de soi spinoziste), celle qui nous vient de l'opinion d'autrui (équivalent de la gloire spinoziste), et celle qui ne résulte que de ruminations chimériques (équivalent de l'orgueil spinoziste)⁴⁴¹; la seule différence (de taille, il est vrai), c'est que, chez Spinoza, la notion de puissance n'est pas particulièrement liée à celle de calcul utilitaire.

Est-ce à dire que la proposition 53 ne nous apprend aucune vérité nouvelle? Qu'elle n'ait d'autre rôle que de coordonner des vérités déjà connues? Non, car elle fait intervenir une notion jusqu'à présent laissée dans l'ombre : celle de *comparaison*. L'intensité de notre satisfaction intérieure, en effet, dépend évidemment du degré de distinction avec lequel nous considérons notre moi et sa puissance⁴⁴². Or la distinction, dès lors qu'il s'agit d'une idée inadéquate, ne peut être que toute relative : elle ne peut se définir que par la façon plus ou moins nette dont cette idée *se distingue* d'autres idées. C'est ici, par conséquent, qu'intervient l'admiration : plus notre pouvoir nous semble unique, moins nous pouvons l'assimiler à ceux qui nous sont familiers, plus nous nous aimons nous-mêmes. L'exaltation de notre moi est proportionnelle au caractère insolite des vertus que nous nous attribuons; elle tire sa force de ce que nous nous comparons à d'autres choses, sur la toile de fond desquelles nous pouvons nous détacher. A quoi? Sans doute, en un sens, à ce que nous étions auparavant : nous sommes plus satisfait d'une aptitude nouvellement acquise que d'un pouvoir que nous exerçons depuis longtemps. Mais, surtout, à autrui : si la puissance que nous affirmons de nous-mêmes nous semble se rattacher à notre idée universelle de l'Humanité en général, si elle nous paraît être l'apanage commun de tous les hommes, sa considération nous renverra aussitôt à celle de nos semblables, et nous nous en aimerons d'autant moins; si, par contre, nous croyons posséder une aptitude qui nous appartient en propre, notre *philautia* sera aussi élevée que possible⁴⁴³. Nous réjouir d'être puissants, c'est, comme chez Hobbes, nous réjouir d'être plus puissants que les autres.

⁴⁴¹ *Léviathan*, I, chap. vi, p. 27.

⁴⁴² *Eth.* III, prop. 53.

⁴⁴³ *Eth.* III, prop. 55, coroll., scolie.

Dans ces conditions, l'âme tend nécessairement à imaginer les seules choses qui, dans son corps ou dans le monde, posent sa propre puissance d'agir⁴⁴⁴. Exigence qui, en son fond, découle de notre essence même, ce pour quoi Spinoza la déduit directement du *conatus* : tout esprit, par nature, s'efforce de se concevoir et de concevoir son activité avec le maximum de clarté et de distinction; et l'aboutissement de cet effort sera la connaissance du troisième genre, qui nous permettra de nous contempler dans ce qui fait *réellement* notre singularité irréductible. Mais, au niveau de la passion, cette exigence est aliénée; nous nous méprenons sur la véritable nature de notre moi, nous négligeons ce qui est d'elle et lui attribuons ce qu'elle n'implique pas : les propriétés simples et banales par la considération desquelles il nous faudrait *commencer* pour la comprendre (c'est-à-dire, avant tout, la Raison), nous en faisons si parce qu'elles appartiennent à tous les hommes⁴⁴⁵; par contre, nous portons notre attention sur des caractères adventices, dont nous croyons qu'ils nous sont plus personnels parce qu'autrui, par hasard, se trouve ne pas les posséder. Nous cherchons donc, en toutes circonstances, à nous représenter tout ce qui peut nous rappeler la supériorité de nos aptitudes plus ou moins imaginaires; ainsi racontons-nous nos actions, ainsi étalons-nous nos forces, ainsi exaltons-nous notre habileté⁴⁴⁶. Faute de pouvoir vraiment être nous-mêmes, nous voulons être les premiers parmi les hommes.

Et, lorsque nous n'y parvenons pas, nous sommes tristes⁴⁴⁷. Si nous croyons découvrir chez nos semblables une aptitude dont nous sommes dépourvus, ou dont nous sommes moins pourvus qu'eux, cela nous incite à penser à ce qui nous manque plutôt qu'à ce qui nous caractérise positivement : nous nous méprisons nous-mêmes en imaginant notre impuissance; et, comme celle-ci nous attriste, nous en venons à nous haïr. Telle est l'*humilité*, contraire de l'amour-propre⁴⁴⁸, et dont l'abjection, la honte et le repentir sont, eux aussi, des manifestations particulières.

⁴⁴⁴ *Eth.* III, prop. 54.

⁴⁴⁵ « *Quia haec cognitio naturalis omnibus hominibus communis est, ... ideo a vulgo, ad rara semper et a sua natura aliena anhelante..., non tanti aestimatur.* »

(T.T-P, ch. I ; G, t. III, p. 15 ; P, p. 674.)

⁴⁴⁶ *Eth.* III, prop. 55, coroll., scolie.

⁴⁴⁷ *Eth.* III, prop. 55.

⁴⁴⁸ *Eth.* III, prop. 55, coroll., scolie, première moitié.

A quel point ce désir d'être le premier envenime les relations interhumaines, c'est ce que nous montre enfin le groupe B'. L'ambition et l'envie, en effet, vont s'en trouver renforcées de façon catastrophique : elles vont devenir *comparatives*.

L'ambition de gloire, jusqu'alors, n'était que désir de recevoir les éloges des hommes en échange de nos bienfaits. Mais les éloges favorisent notre amour-propre⁴⁴⁹, de même que le blâme nous humilie⁴⁵⁰. Et comme la satisfaction intérieure n'est telle que par comparaison, elle réagit à son tour sur le désir de gloire pour lui conférer la démesure : nous voulons maintenant, non seulement être loués, mais être loués plus que tout autre ; non seulement plaire aux hommes, mais être celui qui leur plaît le plus. Dans une communauté harmonieuse où tous, au même titre, seraient approuvés par tous, nous serions loin d'être satisfaits. Il nous faut maintenant que l'on nous distingue, afin que nous puissions nous admirer nous-mêmes à travers l'admiration que l'on nous porte. Nous voulons *excellere*⁴⁵¹, illustrer notre nom⁴⁵², nous attacher les foules⁴⁵³, *plebis applausum captare*⁴⁵⁴, *summo honore coli*⁴⁵⁵ ; ce n'est plus l'amour, c'est la dévotion que nous réclamons. Alors, mais alors seulement, apparaît la rivalité agonistique pour le prestige.

Puisque l'ambition de domination découle de l'ambition de gloire, elle connaît, elle aussi, le même développement aberrant. Originellement, elle était désir d'accord : même en régime d'aliénation passionnelle, elle pouvait être satisfaite sans conflit si, par suite d'un conditionnement approprié, tous les hommes adhéraient aux mêmes valeurs. Mais, à présent, cela ne nous suffit plus : nous voulons, non seulement nous accorder à autrui, mais être celui qui impose cet accord, celui vers lequel tous se tournent pour lui demander de définir le bien et le mal. Si les autres hommes sont spontanément d'accord avec nous, nous nous sentons frustrés : nous inventons tout exprès des désac-

cords, nous changeons au besoin nos propres valeurs afin de pouvoir imposer un système axiologique qui soit vraiment le *nôtre*. Alors qu'auparavant nous cherchions à dominer pour faire appliquer un programme, nous nous cherchons maintenant un programme pour dominer. Il nous faut *solī regnare*⁴⁵⁶, devenir monarque absolu.

De même pour l'envie. A l'origine, elle n'intervenait que lorsque l'objet valorisé ne pouvait être possédé que par un seul. Mais, maintenant, il ne nous suffit plus d'avoir la même chose que les autres : nous voulons *avoir plus qu'eux*, même s'il ne s'agit pas de biens monopolistiques. Ou, ce qui revient au même, nous voulons qu'ils aient moins que nous : plus nous nions d'autrui ce que nous affirmions de nous-mêmes, plus nous nous réjouissons⁴⁵⁷. L'envie politique ne peut donc plus être supprimée par la seule existence d'un régime démocratique : les membres de la collectivité gouvernante s'efforcent, autant que possible, de refuser le droit de cité aux immigrants afin de disposer d'un repoussoir leur permettant de mieux s'admirer eux-mêmes, et, pour cette raison, les démocraties se transforment en aristocraties qui deviennent de plus en plus oligarchiques⁴⁵⁸. Pour l'envie économique, bien que Spinoza ne dise rien de particulier à ce sujet, le même mécanisme doit jouer : nous souhaitons plonger l'humanité entière dans la misère pour mieux jouir de notre propre richesse.

L'ambition et l'envie redoublent donc sous l'influence de l'admiration : il ne s'agit plus, désormais, d'obtenir un certain résultat, mais de dépasser autrui en l'abaissant. Ainsi se trouve reconstituée intégralement la situation décrite par Hobbes : si chacun veut être supérieur aux autres, et si nul n'accepte que qui que ce soit lui soit supérieur ou même égal, la guerre de tous contre tous, en l'absence d'institutions régulatrices, semble devoir sévir en permanence⁴⁵⁹. Deux solutions, pourtant, sont concevables.

⁴⁴⁹ *Eth.* III, prop. 53, corollaire.

⁴⁵⁰ *Eth.* III, prop. 55, corollaire.

⁴⁵¹ Cf. note 261.

⁴⁵² Cf. note 262.

⁴⁵³ Cf. note 263.

⁴⁵⁴ Cf. note 264.

⁴⁵⁵ Cf. note 265.

⁴⁵⁶ Cf. note 294.

⁴⁵⁷ *Eth.* III, prop. 55, corollaire, scolie, deuxième moitié.

⁴⁵⁸ *T.P.*, ch. VIII, § 12.

⁴⁵⁹ « ...unde fit ut, cum omnes pariter appetant primi esse, in contentiones veniant, et quantum possunt nitantur se invicem opprimere, et qui victor evadit, magis gloriatur, quod alteri obfuit, quam quod sibi profuit. »

(*T.P.*, ch. I, § 5 ; G, t. III, p. 275 ; P, p. 976.)

La première consiste à créer des conditions psychologiques grâce auxquelles l'inégalité serait admise. Car nous envions ceux-là seuls que nous considérons comme nos semblables⁴⁶⁰. Si, par conséquent, un individu a réussi à se faire passer à nos yeux pour une sorte de surhomme n'appartenant pas à notre espèce (et le groupe B₂ a montré que c'était possible), nous accepterons sa prééminence sans nous sentir pour autant humiliés⁴⁶¹. D'où le grand secret des régimes monarchiques : le roi peut arriver à s'imposer comme tel, mais à condition d'amener ses sujets à lui attribuer quelque chose de divin⁴⁶².

La seconde solution consisterait, au contraire, à créer des mécanismes grâce auxquels l'égalité ne pourrait jamais être violée. Un organe de contrôle, d'une part, tel que le conseil des syndics dans l'Aristocratie idéale⁴⁶³ : si chacun se rend compte qu'il lui est absolument impossible de dépasser les autres en permanence, il se résignera devant l'inévitable, car nos passions s'affaiblissent lorsque le cours des choses nous apparaît comme nécessaire⁴⁶⁴. La rotation des magistratures, d'autre part, qui servira de soupape de sûreté⁴⁶⁵ : si chacun peut espérer, au moins une fois en sa vie, dépasser les autres ne serait-ce que pour un an, il se consolera plus aisément.

Car, si Spinoza a présenté l'ensemble A₂ B₂ A₁ B₁ comme une sorte d'appendice au livre III, plutôt que de donner à chacune des propositions qui le composent la place qui lui revient dans le grand ensemble A₁ A₂ B₁ B₂, ce n'était certainement pas par hasard. Sans doute voulait-il marquer par là que les problèmes posés ici, pour importants qu'ils soient, ne sont pas les plus fondamentaux. Pour l'essentiel, la *philautia* se manifeste à travers l'orgueil, la gloire et le contentement de soi tels qu'ils ont été précédemment définis; l'exigence qui naît de sa contamination par l'admiration n'est jamais qu'un luxe dérivé : un prolongement néfaste mais non décisif. Si, par conséquent, la Politique doit en tenir compte (et elle

le doit), ce ne sera pas là pour elle la difficulté principale. Ainsi se révèle, au moment même où ils tendent le plus à se ressembler, la différence de Spinoza à Hobbes.

Enfin, les propositions 56-57 concluent ce groupe annexe en insistant sur le caractère *singulier* de toute passion, dans son objet (proposition 56) comme dans son sujet (proposition 57).

..

Récapitulons, afin de nous faire une idée d'ensemble de ce que représente, concrètement, l'homme passionné à l'état de nature. Cet homme, dans sa vie « mondaine » individuelle, s'attache inconditionnellement à toutes sortes de choses : à n'importe quoi, en principe; mais surtout, vu la précarité ou l'inexistence du commerce, à des « biens » concrets directement utilisables : à la terre plutôt qu'à l'argent. Étroitement dépendant des caprices de la Nature, il traverse, en une alternance cyclique, des phases de prospérité où il profite quelque peu de l'existence et des phases de dépression où il n'a d'autre but que de survivre. Il a, cependant, de solides appuis : en deçà des rapports sociaux proprement dits, non soumise à leurs fluctuations, la solidarité familiale joue à plein.

Son idéologie, fondée sur l'adoration d'un ou plusieurs dieux personnels, comporte deux ramifications. La superstition, d'une part : reconnaissance d'une révélation particulière et croyance en l'efficacité magique des rites culturels. Une « métaphysique » spontanée, d'autre part, qui, très grossièrement il est vrai, ressemble, pour l'essentiel, à la plupart des philosophies médiévales d'inspiration aristotélicienne ou platonicienne. Cette idéologie, permanente dans ses traits généraux, est peu stable dans le détail, et soumise aux mêmes fluctuations cycliques que la vie « mondaine ».

Les rapports sociaux (au-delà de la famille) ne reposent pas, du moins quant à leurs motivations les plus profondes, sur des calculs utilitaires. Le mobile fondamental, ici, est le désir de gloire, irréductible à « l'intérêt » bien que non « désintéressé ». D'où la générosité des dons somptuaires qui cimentent la communauté. D'où, en revanche, une compétition incessante pour le prestige, et pour le pouvoir en vue du prestige. A quoi s'ajoutent d'après conflits pour la possession de la terre. Les tensions interhumaines, toutefois, sont partiellement amorties par la pratique constante de l'aumône. Mêmes motivations et

⁴⁶⁰ *Eth.* III, prop. 55, coroll. scolie, corollaire.

⁴⁶¹ *Eth.* III, prop. 55, coroll., scolie, coroll., scolie.

⁴⁶² « Si pauci aut unus solus imperium teneat, is aliquid supra communem naturam habere, vel saltem summis viribus conari debet, vulgo id persuadere. »

(*T.T.P.*, ch. v ; G, t. III, p. 74 ; P, p. 741.)

⁴⁶³ Cf. *T.P.*, ch. VIII, § 20.

⁴⁶⁴ *Eth.* V, prop. 6, scolie.

⁴⁶⁵ *T.P.*, ch. VII, § 13 ; et ch. VIII, § 30.

mêmes résultats au niveau de la religion, qui, tout en prescrivant bienfaisance et charité à ses fidèles, ensanglantant le monde par ses Inquisitions et ses croisades.

De là, d'une part, des rapports d'allégeance personnelle, de clientèle ou de vasselage, où le suzerain est plus ou moins sacralisé; rapports qui, cependant, dégénèrent vite, soit parce que les vassaux se jaloussent, soit parce que le suzerain remplit mal ses écrasantes obligations. De là, d'autre part, des guerres intestines périodiques, soumises au principe de la vendetta personnelle (ou familiale); des trêves périodiques, aussi, peu durables il est vrai, mais au cours desquelles apparaît un embryon de commerce, et qui donnent ainsi aux motivations utilitaristes une extension un peu plus grande.

Comment résister à l'impression que nous avons là certains aspects, et non des moindres ⁴⁶⁶, d'une société médiévale européenne? L'homme de Hobbes, dont la volonté de puissance repose entièrement sur des calculs, serait, selon C.B. Macpherson, l'homme d'une « société marchande possessive » ⁴⁶⁷ : en langage ordinaire, d'une société capitaliste. L'homme passionné, selon Spinoza, semble plutôt, lorsqu'il est livré à lui-même, se comporter en homme féodal. De celui-ci, le « bourgeois » ne serait qu'une modification tardive et bien fragile, que seul pourrait perpétuer un conditionnement artificiel dont nous connaissons déjà les grands traits : gouvernement collectif large, sinon démocratique; régime de la propriété et autres institutions stimulant au maximum le commerce; régime ecclésial et autres institutions favorisant systématiquement une religion non superstitieuse, tolérante et purement éthique. L'aliénation passionnelle, du reste, ne serait par là que transposée et aménagée; le véritable dépassement de l'homme féodal, ce n'est pas le bourgeois qui le réalise, même s'il est dans de moins mauvaises conditions pour se libérer intérieurement : c'est le philosophe spinoziste.

⁴⁶⁶ Choisis très unilatéralement, encore une fois : seuls, ou presque seuls, sont retenus les aspects les plus anarchiques, auxquels sont assignées des motivations plus individualistes qu'elles ne le furent sans doute réellement. Abstraction est faite des facteurs d'ordre et de stabilité qui les compensent. La constitution d'une hiérarchie sociale, par exemple, est à peine esquissée dans la proposition 46.

⁴⁶⁷ *Op. cit., passim.*

chapitre 6

l'impuissance relative de la raison

La vie affective, cependant, même à l'état de nature, ne se réduit pas à la vie passionnelle. La Raison, elle aussi, que nous possédons tous à des degrés divers, provoque en nous, si peu développée soit-elle, quelques sentiments au moins : sentiments actifs, d'une part, qui naissent directement de son exercice; sentiments passifs, d'autre part, qu'elle suscite indirectement par ses propres insuffisances. Les premiers viennent de ce qu'elle est vraie, les seconds de ce que sa vérité demeure abstraite.

Toute connaissance vraie est joie ¹. Lorsque nous concevons une idée adéquate, en effet, c'est notre esprit seul qui la forme; et notre corps, parallèlement, produit des mouvements qui ne doivent plus rien aux causes externes : comportements techniques esquissés ou effectifs, qui, l'affranchissant de son milieu, l'installent dans une attitude de maîtrise et possession du monde et de soi-même. Ainsi notre puissance d'agir se manifeste-t-elle au plus haut point : nous sommes cause entière de cet événement qui nous arrive, voire, le cas échéant, de ceux qui en résultent hors de nous. Or, comme l'a montré la proposition 53, nous ne pouvons contempler notre puissance d'agir sans satisfaction intérieure. Comment ce qui était vrai lors même que notre rôle causal restait partiel cesserait-il de valoir au moment où il devient total ²? Savoir nous réjouit donc, et d'autant plus que nous savons plus.

Il y a, de même, des désirs actifs nés de la Raison ³. Car notre *conatus* s'exerce en toutes circonstances : tant que nous existons, nous tendons à faire ce qui découle de notre essence individuelle. Nous y tendions déjà au

¹ *Eth.* III, prop. 58.

² *Id.*, démonstration.

³ *Eth.* III, prop. 58.

niveau de la passion, mais sans le savoir, par tâtonnements aveugles, à travers les multiples déformations que nous imposait la pression du monde; comment n'y tendrions-nous pas bien mieux encore lorsque sont surmontés cet aveuglement et cette pression? La Raison nous fait connaître, en partie au moins, ce que nous sommes et ce que sont les choses. Or, dans la mesure où l'âme connaît vraiment les propriétés du corps et les siennes propres, le corps, lui aussi, et sans déformation cette fois, agit selon sa véritable nature en accomplissant les mouvements qui lui conviennent: sachant ce que nous sommes, nous recherchons en toute lucidité ce dont nous avons réellement besoin. Et dans la mesure où nous connaissons aussi les vraies propriétés des choses, nous ne pouvons pas ne pas désirer en faire l'usage le mieux adapté à cette quête: les consommer, les transformer, les détruire, selon que l'exige notre intérêt bien compris. Désir qui, comme la joie correspondante, doit être d'autant plus fort que notre savoir est plus vaste. Quel contenu ont ces exigences de la Raison, c'est ce que montrera le livre IV⁵; mais ce qui est dès maintenant certain, c'est qu'elles existent.

La Raison, toutefois, est abstraite. Elle nous livre, non pas encore notre essence singulière, mais certaines propriétés seulement de notre corps et de notre âme, celles qu'ils possèdent en commun avec les âmes et les corps des autres hommes. Nous connaître par la connaissance du second genre, c'est reconstruire mentalement, à partir des notions communes, les idées adéquates de ces propriétés universelles pour les appliquer ensuite de l'extérieur à notre cas particulier; pour le reste, nous ne savons de nous que ce que nous en apprennent les idées de nos affections passives. Notre perception de nous-mêmes se présente ainsi sous deux formes: d'un côté, une idée vraie de la *nature humaine en général*; de l'autre, des représentations *particulières*, mais inadéquates, à travers lesquelles cette idée vraie transparait tant bien que mal et qui la contredisent plus ou moins. Et ces représentations inadéquates demeurent pour nous, jusqu'à nouvel

⁴ *Id.*, démonstration.

⁵ Spinoza, dans le scolie de la proposition 59, l'annonce par anticipation: elle se déterminent comme *animositas* et *generositas*. Mais la démonstration n'en sera donnée que dans les propositions 19-37 du livre IV.

ordre, le seul moyen d'appréhender ce qu'il y a en nous d'individuel.

Le désir rationnel, dès lors, prend paradoxalement une allure téléologique. En tant que nous sommes actifs, nous nous efforçons d'accomplir tout ce qui découle de notre concept encore abstrait de « nature humaine », de faire en sorte que s'y conforme une part toujours plus grande de notre corps et de notre esprit; mais, aussi longtemps que nous confondons notre moi individuel avec ce qui lui vient du dehors, cet effort ne peut nous apparaître que comme aspiration à un modèle: la Raison, nous semble-t-il, nous prescrit une norme transcendante, un devoir-être s'opposant à l'être, un idéal situé bien au-delà de notre nature empirique et auquel nous devons tendre comme à une fin⁶. Et la comparaison du réel à l'idéal, de la même façon exactement que lorsqu'il s'agissait d'universaux illusoire, donne lieu à des jugements de valeur: nous nous considérons, nos semblables et nous-mêmes, comme plus ou moins parfaits ou imparfaits selon la netteté avec laquelle se manifeste en nous la définition universelle de l'homme telle que la forme la connaissance du second genre⁷. Même si, dans le meilleur des cas, nous savons fort bien qu'il ne s'agit là que d'un procédé opératoire, sans portée ontologique⁸, nous sommes contraints d'y recourir tant que nous ignorons et ne réalisons pas pleinement notre essence individuelle⁹: la Raison est normative dans son usage pratique parce qu'elle est abstraite dans son usage théorique.

Cette normativité introduit en nous la tristesse. Car, si tout progrès dans la réalisation de notre idéal nous réjouit, tout ce qui s'y oppose doit nécessairement nous affliger. Or, par hypothèse, quelque chose d'extérieur à

⁶ « Nam quia ideam hominis, tanquam naturae humanae exemplar, quod intueamur, formare cupimus... » (Eth. IV, Préface; G, t. II, p. 208; P, p. 545).

⁷ Cf. T.R.E., § 13: « Cum autem... homo concipiat naturam aliquam humanam sua multo firmiterem » (G, t. II, p. 8; P, p. 162).

⁸ « Deinde homines perfectiores aut imperfectiores dicimus, quatenus ad hoc idem exemplar magis aut minus accedunt. » (Eth. IV, Préface; G, t. II, p. 208; P, pp. 545-6).

⁹ « Perfectio... et imperfectio revera modi solummodo cogitandi sunt, nempe notionum, quas fingere solemus ex eo, quod ejusdem speciei aut generis individua ad invicem comparamus. » (Id.; G, t. II, p. 207; P, p. 545.)

¹⁰ « Verum, quamvis se res ita habeat, nobis tamen haec vocabula retinenda sunt. » (Id.; G, t. II, p. 208; P, p. 545.)

nous s'y oppose; sinon, nous serions d'emblée entièrement conformes à notre essence, et la Raison, déjà, se serait dépassée elle-même dans la connaissance du troisième genre. Tout obstacle aux entreprises de la Raison, dès que nous le percevons comme tel, devient donc pour nous cause de souffrance, et par conséquent nous le haïssons et le déclarons mauvais¹⁰. Ainsi naît la *connaissance vraie du mal*, qui n'est rien d'autre que le sentiment négatif provoqué en nous par ce que nous savons avec certitude devoir nous nuire¹¹.

Précisons bien. Ce n'est pas en tant que vraie que cette connaissance est tristesse, mais en tant qu'elle a pour objet le mal; c'est-à-dire, en définitive, en tant qu'elle est insuffisamment connaissance. Tout savoir authentique nous réjouit, puisqu'il nous procure la maîtrise réelle ou virtuelle de son objet. Si nous connaissions intégralement les choses mauvaises, elles cesseraient du même coup d'être mauvaises et de nous affliger, car rien ne nous empêcherait alors de les transformer afin de les adapter à nos besoins. Mais, précisément, la Raison n'en connaît que certaines propriétés universelles, et nous ne pouvons les manier que par ce biais; pour le reste, elles nous résistent. Connaître les choses comme mauvaises, c'est donc à la fois les connaître assez pour en prévoir les effets nocifs et savoir que nous ne les connaissons pas assez pour les mettre aussitôt hors d'état de nuire; sous le premier aspect notre puissance d'agir augmente, sous le second elle diminue; et c'est sous ce second aspect seulement, dans la mesure où l'abstraction de la Raison ne nous permet de porter contre ces choses qu'une condamnation elle-même abstraite, non suivie de modification effective, que nous les considérons comme des maux. C'est pourquoi la connaissance du mal, même si elle comporte un élément de vérité, est nécessairement inadéquate¹².

Mais ce n'est pas tout. La connaissance du mal, par le simple effet de son voisinage, réagit à son tour sur les joies nées de l'exercice de la Raison: sans altérer leur contenu, elle leur donne une forme nouvelle en les faisant apparaître comme *connaissance vraie du bien*. Si la Raison fonctionnait seule et sans entrave, n'ayant aucune idée

du mal, elle n'aurait aucune occasion non plus de former la notion de bien¹³: elle connaîtrait les choses, saurait en quoi elles lui sont utiles, se réjouirait de pouvoir s'en servir, mais sans les affecter pour cela d'une valeur positive qui ne saurait les caractériser que par contraste avec d'autres choses préalablement jugées mauvaises. Mais puisque tel n'est pas le cas, notre perception du monde devient nécessairement dichotomique: une fois rangés sous la catégorie du mal les obstacles affligeants qui nous empêchent de réaliser l'idéal de la Raison, tout ce qui nous donne de la joie parce que nous pouvons l'utiliser comme moyen en vue de ce même idéal nous semble, par comparaison, ressortir d'une catégorie contraire; et nous l'appelons « bien », par analogie avec ce qui se passait déjà sous le régime de la passion¹⁴. Clivage sans validité ontologique, mais dont l'intérêt pragmatique est certain; car il reste vrai que, la Raison étant ce qu'elle est, les choses, pour nous sinon en soi, se répartissent de cette façon.

La connaissance vraie du bien et celle du mal s'engendrent donc l'une l'autre, mais non pas sous le même rapport. Ainsi s'explique une contradiction apparente entre deux textes de l'*Ethique*. Quant au *contenu*, le bien précède logiquement le mal, et c'est ce qu'indiquent les définitions 1 et 2 du livre IV: sont mauvaises les choses que nous savons avec certitude nous empêcher de posséder celles que nous savons avec certitude nous être utiles, ces dernières étant posées d'abord. Quant à la *forme*, au contraire, le mal précède le bien, et c'est ce qu'indique la démonstration de la proposition 68 du livre IV: une fois constituée l'idée du mal, ce que nous savons avec certitude nous être utile nous apparaît rétrospectivement comme un bien.

Telle est, nous semble-t-il, encore que Spinoza n'ait pas pris la peine de la reconstituer lui-même, la genèse de ce qu'il appelle, à partir de la proposition 14 du livre IV, la *Connaissance vraie du bien et du mal*. Cette rubrique, on le voit, recoupe en partie celle des sentiments actifs, mais sans la reconstruire exactement. La Raison est toujours joyeuse, jamais triste, car il n'est de tristesse que par des

¹⁰ « *Per malum autem [intelligam] id, quod certo scimus impedire, quo minus idem exemplar referamus.* » (Id.)

¹¹ *Eth.* IV, prop. 8.

¹² *Eth.* IV, prop. 64.

¹³ *Eth.* IV, prop. 68.

¹⁴ « *Per bonum... intelligam id, quod certo scimus medium esse, ut ad exemplar humanae naturae, quod nobis proponimus, magis magisque accedamus.* (*Eth.* IV, Préface; G, t. II, p. 208; P, p. 545.)

causes extérieures qui contrarient notre *conatus*¹⁵. La connaissance vraie du mal est donc passion. Sans doute ne naît-elle pas *sans la Raison* : elle vient bien, en un sens, « de ce que nous comprenons quelque chose »¹⁶; car si la Raison n'existait pas, ce qui s'oppose à elle ne serait pas perçu comme obstacle et ne nous attristerait donc pas. Mais elle ne naît pas *de la Raison* seule : elle est, en quelque sorte, son envers négatif, le sous-produit de son exercice lorsque celui-ci est entravé. La connaissance vraie du bien, par contre, est active : elle est la joie rationnelle elle-même, contaminée pourtant dans sa forme par son propre sous-produit. Et le caractère normatif de la Raison les condamne à coexister.

De cette connaissance ambiguë, enfin, puisque elle est joie ou tristesse, découlent nécessairement des désirs particuliers¹⁷ : sachant ce qui est bon, nous nous efforçons avec allégresse de l'atteindre; sachant ce qui est mauvais, nous nous efforçons avec peine de le fuir ou de le détruire. Le premier de ces deux désirs, malgré son apparence finaliste, est un désir rationnel actif; le second, au contraire, est passionnel, bien que ce soit la Raison qui ait indirectement provoqué son éclosion et qui l'oriente¹⁸.

Les exigences de la Raison, du fait même que celle-ci est abstraite, ne se font donc pas sentir à l'état pur : elles ne se manifestent que revêtues d'une enveloppe en partie au moins irrationnelle. Mais cette impureté elle-même a des degrés. Car la connaissance du second genre peut être *plus ou moins* universelle. Si notre idée vraie de nous-mêmes s'enrichissait et se précisait, la distance entre l'idéal et le réel s'amoinerait : idées adéquates et mouvements actifs prenant en nous une importance toujours plus grande, nous actualiserions de mieux en mieux notre essence, et le modèle de la nature humaine perdrait peu à peu son caractère apparemment transcendant; la connaissance du mal, dès lors, tendrait à disparaître au profit de celle du bien, et celle-ci, par contre-coup, se présenterait de moins en moins comme connaissance *du bien* en tant que bien. Tel n'est pas le cas, toutefois, chez la plupart des hommes : la Raison, en eux, est si peu développée que l'aspect « connaissance vraie du bien et du

mal » (et, à l'intérieur de celui-ci, l'aspect « connaissance vraie du mal ») prédomine très largement dans les sentiments qu'elle leur inspire; c'est donc par ce seul biais qu'ils peuvent, du moins au départ, entendre sa faible voix.

Ainsi Raison et passions se rencontrent-elles sur le même terrain. L'aliénation passionnelle fixait déjà notre désir sur certaines choses que nous considérons comme des biens ou comme des maux. La Raison, elle aussi, nous amène à envisager les choses sous l'aspect du bien et du mal, avec les désirs qui s'ensuivent. Mais ces deux échelles de valeurs ne coïncident pas nécessairement, puisque leur origine est différente : pourquoi les causes extérieures livrées à elles-mêmes nous orienteraient-elles *toujours* dans le sens de notre intérêt bien compris? Il peut donc y avoir conflit entre ce qui, en nous, vient de nous et ce qui, en nous, n'est pas nous. Et le problème est alors de savoir laquelle de ces deux forces l'emportera.

..

En fait, la connaissance vraie du bien et du mal est, à l'origine, affectée d'un lourd handicap. Car rien de ce qui se passe en nous n'échappe à la causalité naturelle : tous nos sentiments sans exception, qu'ils soient actifs ou passifs, sont soumis à une mécanique inflexible, à laquelle nul libre-arbitre ne nous arrachera jamais, et qui détermine, en cas de conflit, celui d'entre eux auquel reviendra la victoire. Or, de ce point de vue, la Raison est très défavorisée. Et cela, à nouveau, parce qu'elle est abstraite. Ce qui la rendait normative et travestissait ses aspirations la voue aussi à une impuissance au moins partielle. C'est ce que vont démontrer les 18 premières propositions du livre IV.

Ces propositions forment, une fois de plus, un arbre quasi-séfirotique¹⁹. Verticalement, elles se répartissent en trois colonnes : celle de gauche (propositions 2, 5, 7 et 9-13) étudie la mécanique des sentiments considérée en elle-même, indépendamment de toute référence particulière aux sentiments actifs; celle du milieu (propositions 1, 4 corollaire, 8 et 14) montre comment la connaissance vraie du bien et du mal parvient à s'insérer dans cette mécanique affective; celle de droite (propositions 3-4, 6, 15, 16 et 17) est consacrée à l'impuissance relative qui en découle

¹⁵ *Eth.* III, prop. 59.

¹⁶ *Eth.* IV, prop. 15, démonstration.

¹⁷ *Id.*

¹⁸ *Eth.* IV, prop. 63, corollaire, démonstration.

¹⁹ Cf Appendice, figure 2.

pour la Raison; quant à la proposition 18, qui clôt l'ensemble, elle se rattache aux trois colonnes à la fois. Horizontalement, cet ensemble se divise en cinq groupes. Le groupe C (propositions 1-4 corollaire), envisageant la question à long terme, démontre l'irréductibilité fondamentale de la passion. Les quatre suivants, compte tenu de cette irréductibilité, sont consacrés aux rapports de force qui s'instaurent, dans l'immédiat et à court terme, entre passion et connaissance vraie du bien et du mal : le groupe D (propositions 5 et 6) montre d'où vient la force des sentiments; le groupe E (propositions 7, 8, 14 et 15) en déduit la loi générale de la mécanique affective; le groupe F (propositions 9-13 et 16-17) apporte une précision supplémentaire en examinant la façon dont certaines considérations temporelles et modales peuvent affaiblir les sentiments; et le groupe G (proposition 18) compare les effets des sentiments joyeux à ceux des sentiments tristes. Spinoza, lui, dans son exposé discursif, suit l'ordre horizontal jusqu'à la proposition 8 pour adopter ensuite l'ordre vertical. Cette structure est importante car, à une permutation près, elle se retrouvera telle quelle dans les 20 premières propositions du livre V, qui reprendront la même question pour l'éclairer d'un jour nouveau.

La connaissance vraie suffit-elle, du seul fait qu'elle est vraie, à anéantir les passions qui la contredisent? Les propositions du groupe C répondent par la négative. C (colonne du milieu) rien de ce qu'une idée fausse a de positif n'est supprimé par la présence du vrai en tant qu'il est vrai²⁰. Or (colonne de gauche) il y a bien quelque chose de positif dans la passion, et même d'infiniment positif lorsque nous l'éprouvons, nous sommes réellement affectés par une cause extérieure réelle qui favorise ou contrarie réellement notre *conatus* individuel, et cela sous l'influence d'une infinité d'autres causes tout aussi réelles : nous sommes passifs dans la mesure où nous sommes une partie de la Nature, déterminée dans son existence et dans son devenir par l'action des autres parties²¹, et nous le resterons tant que durera cette situation. Mais (colonne de droite) peut-elle ne pas durer? La connaissance parviendra-t-elle jamais à nous autonoiniser entièrement, au point que nous ne subissons plus d'autres chan-

gements que ceux qui se déduisent de notre seule essence? C'est impossible²². Car il nous faudrait pour cela connaître, non seulement notre essence individuelle, mais aussi celles de tous les êtres qui agissent sur nous de proche en proche : nous serions ainsi omniscients et tout-puissants, régissant à notre convenance la totalité de l'univers²³. Or rien n'est plus absurde²⁴, puisque nous sommes finis et que, par conséquent, si loin que s'étende notre pouvoir, il sera toujours surpassé par celui d'une infinité d'autres choses²⁵. Et nulle finalité providentielle ne viendra combler cet abîme : croire que le cours entier de la Nature puisse, de lui-même, se mettre à notre service, c'est encore, d'une autre façon, nous attribuer à tort l'infinitude²⁶. Incapable de s'assimiler dans son intégralité ce *quid positivum* de la passion, la connaissance vraie est donc condamnée à le laisser subsister à côté d'elle. Et c'est pourquoi la passion (colonne du milieu), même si elle s'atténue de plus en plus, est finalement indéradicable²⁷.

Sans doute cette vérité a-t-elle sa contre-partie, sur laquelle insisteront les propositions 2-4 du livre V. Il y a des degrés dans l'impuissance : plus nous nous acheminons vers la pleine connaissance et la pleine actualisation de notre essence individuelle, plus la positivité de la passion se transmue en idée claire : au niveau de l'existence du troisième genre, même si quelque passivité demeure en nous (les sages enurent aussi!), elle ne constitue plus qu'une très petite partie de notre âme. Mais, précisément, nous en sommes loin et, jusqu'à nouvel ordre, il n'est pas certain que nous puissions nous élever si haut : la Raison, encore très abstraite, occupe peu de place en nous par rapport aux idées inadéquates qui l'accompagnent. Il s'agit donc maintenant de savoir ce dont elle est capable dans l'immédiat, compte tenu de cette infirmité fondamentale : si la connaissance vraie ne supprime pas les désirs passionnels, les exigences qu'elle nous inspire peuvent-elles du moins leur faire échec?

²² *Eth.* IV, prop. 4.

²³ *Id.*, démonstration (première hypothèse).

²⁴ *Id.*,

²⁵ *Eth.* IV, prop. 3.

²⁶ *Eth.* IV, prop. 4, démonstration (deuxième hypothèse).

²⁷ *Eth.* IV, prop. 4, corollaire.

²⁰ *Eth.* IV, prop. 1.

²¹ *Eth.* IV, prop. 2.

Pour cela, voyons d'abord, avec les deux propositions du groupe D, *ce qui fait la force d'un sentiment*. En ce qui concerne les sentiments passifs (colonne de gauche), ils tiennent évidemment leur vigueur de la puissance d'une cause extérieure comparée à la nôtre²⁸ : plus forte est cette cause par rapport à notre *conatus*, plus grande est la variation favorable ou défavorable qu'elle nous fait subir, plus vive est la passion ressentie. En ce qui concerne les sentiments actifs, et aussi ceux qui se rattachent à la connaissance vraie du bien et du mal en général, leur puissance ne vient que de nous : plus nous nous connaissons et nous actualisons nous-mêmes, plus vive est notre joie, plus grand est le désir qui en découle de réaliser davantage encore notre nature humaine, plus nous réjouissent ou nous affligent les moyens qui nous permettent de mener à bien cette entreprise ou les obstacles qui s'y opposent, plus intenses sont les désirs qui naissent de cette joie ou de cette tristesse; la force de ces derniers désirs (y compris de ceux qu'engendre la connaissance vraie du mal, bien qu'elle soit passive²⁹) se mesure donc, en définitive, à la seule étendue de notre savoir, donc de

²⁸ *Eth.* IV, prop. 5.

²⁹ En fait, le cas de la connaissance vraie du mal est plus complexe. L'intensité du sentiment triste qu'elle implique dépend, non pas d'un, mais de deux facteurs : d'une part, notre désir actif de réaliser le modèle idéal de la nature humaine; d'autre part, la force des obstacles auxquels se heurte ce désir. Or le premier varie en raison directe, la seconde en raison inverse de l'étendue de notre savoir. Plus nous connaissons une chose *comme nuisible*, plus elle nous afflige; mais en même temps, plus nous la *connaissons*, plus nous la maîtrisons, moins elle devient nuisible, moins elle nous afflige; et pourtant, connaître une chose nuisible *comme nuisible*, c'est la connaître, et inversement. L'accroissement de notre science, dans ce cas, produit donc deux effets contraires. Il faudrait admettre, semble-t-il, que le premier prédomine jusqu'à un certain seuil, à partir duquel le second commence à l'emporter : tant que notre savoir de l'objet néfaste augmente sans pourtant nous permettre encore d'en neutraliser les effets, notre douleur augmente elle aussi, de même que le désir qui en découle; puis elle se met à diminuer dès que nous en savons assez pour commencer à dominer efficacement ce même objet. Mais cela n'infirme en rien la loi de proportionnalité directe entre le développement de la Raison et la force du désir né de la connaissance vraie du bien et du mal; car, à mesure que s'atténue la connaissance triste du mal, elle fait place, l'objet devenant de plus en plus utilisable, à la connaissance joyeuse du bien : le désir qui naît de celle-ci s'accroît donc, sans contrepartie cette fois, lorsque diminue celui qu'engendrait celle-là. Spinoza, il est vrai, n'approfondit pas la question.

notre pouvoir causal³⁰. Or (colonne de droite), nous l'avons déjà vu, celui-ci est fini et peut toujours se heurter à une force extérieure qui le surpasse. Rien d'étonnant, dès lors, à ce que les passions soient souvent beaucoup plus fortes que les exigences de la Raison³¹.

Ici encore, il est vrai, la question est loin d'être épuisée, et les propositions 8-9 du livre V la reprendront. D'une part, les passions les plus fortes ne sont pas nécessairement les plus néfastes; certaines d'entre elles (celles qui ont une multitude de causes que l'esprit considère ensemble) facilitent même l'exercice de la Raison. D'autre part, si les désirs passionnels *peuvent* être plus vifs que les désirs nés de la connaissance vraie du bien et du mal, rien ne prouve qu'ils le soient *dans tous les cas*; et plus s'enrichit notre science, moins ils risquent de l'être, car, toutes choses égales d'ailleurs, le rapport des forces devient alors de moins en moins défavorable à la Raison. Mais, pour que les passions fortes servent toujours, voire le plus souvent, d'auxiliaires à la Raison, il faut un aménagement très particulier des circonstances (politique, nous le verrons), que l'on ne saurait attendre du seul jeu aveugle des causes externes. Et la connaissance du second genre, tant qu'elle se réduit à un petit nombre d'idées abstraites, ne saurait guère nous inspirer d'ardents élans; les sentiments qu'elle fait naître n'ont donc, au point où nous en sommes, que peu de chances encore d'être plus forts que les passions.

Nous pouvons alors, avec les propositions du groupe E, énoncer (colonne de gauche) la *loi générale de la mécanique affective*. Elle est très simple, et ne fait en réalité que transposer au niveau de l'homme les lois universelles du choc des corps. Puisque un sentiment tire sa force de sa cause, il subsiste en nous aussi longtemps que celle-ci continue de nous affecter de la même façon; et elle continue aussi longtemps que son action sur nous n'est pas contrariée ou supprimée par celle d'une cause antagoniste plus puissante, c'est-à-dire d'une cause qui provoque en nous un sentiment à la fois opposé au premier et plus violent³². Un sentiment ne peut donc être

³⁰ « ... *haec cupiditas... ex eo, quod aliquid vere intelligimus, oritur.* » (*Eth.*) IV, pro. 15 démonstration.)

³¹ *Eth.* IV, prop. 6.

³² *Eth.* IV, prop. 7, démonstration.

vaincu que par un sentiment plus fort et qui nous entraîne dans une direction contraire³³.

De cette mécanique, toutefois (colonne du milieu), la connaissance vraie du bien et du mal est elle-même partie intégrante. Elle est, en effet, joie ou tristesse³⁴. Si, conséquent, elle ne peut, par la seule vertu de sa vérité, faire s'évanouir la moindre passion, du moins n'est-elle pas absolument inefficace : en tant que sentiment, elle est capable, le cas échéant, de triompher des impulsions et ne s'accorde pas avec elle³⁵. A condition, bien entendu, que le désir qui en découle soit plus fort que ces impulsions.

Mais, précisément (colonne de droite), cette condition n'est pas remplie au départ : la Raison ne pèse guère de la balance. Le désir né de la connaissance vraie du bien et du mal peut donc être vaincu par beaucoup de désirs passionnels³⁶. Et il l'est d'autant plus souvent que notre niveau de connaissance est plus bas.

Ici non plus, tout n'est pas encore dit, et les propositions 10-13 du livre V y reviendront. Les sentiments rationnels ou favorables à la Raison ont, en effet, un sérieux atout en leur faveur : leur fréquence, qui, à force égale, finit par les faire prévaloir sur les passions néfastes dont le déchaînement est moins constant. Cela aussi est une partie de la mécanique des sentiments. Mais, nous le verrons également, pour que ce facteur acquière une certaine importance, il faudra à la fois un bon conditionnement politique et un développement déjà assez élevé de la Raison. Ce n'est donc pas le lieu d'en parler.

La situation est encore aggravée par les *considérations temporelles et modales qui affaiblissent les sentiments*. Car il n'était question jusqu'ici que de sentiments envers les choses présentes. Mais nous en éprouvons aussi pour des choses passées, ou pour des choses futures que nous imaginons d'après nos expériences antérieures : espoir, crainte, etc., avec les désirs qui s'ensuivent. Ce qui passe alors fait l'objet des propositions du groupe F.

La question est d'abord examinée, sans référence particulière à la Raison, dans les propositions 9-13 (colonne

³³ *Eth.* IV, prop. 7.

³⁴ *Eth.* IV, prop. 8.

³⁵ *Eth.* IV, prop. 14.

³⁶ *Eth.* IV, prop. 15.

de gauche), qui forment elles-mêmes, un petit arbre quasi-séfirotique. Le point de départ est le suivant : une chose que nous savons absente ne nous affecte pas aussi vivement qu'au moment où elle agissait en personne ; car son image entre alors en conflit (et c'est pour cela seulement que nous la savons absente) avec d'autres images qui excluent son existence *hic et nunc*³⁷. Toutes choses égales d'ailleurs, un sentiment envers une chose passée ou future est donc plus faible qu'un sentiment envers une chose présente³⁸.

De là deux séries de conséquences parallèles. La première est purement temporelle. Nous sommes plus affectés par l'image d'un futur ou d'un passé proche que par celle d'un futur ou d'un passé lointain³⁹, car le nombre des images qui excluent l'existence d'une chose augmente avec l'intervalle chronologique qui, selon nous, nous en sépare⁴⁰. Cependant, notre capacité d'imagination n'étant pas illimitée, ce nombre devient vite tout à fait indéterminé : deux choses très lointaines, quelle que soit leur date, nous émeuvent aussi peu l'une que l'autre⁴¹.

La seconde série est modale. Car une chose que nous savons ne pas exister présentement peut être imaginée par nous de trois façons : comme contingente, si nous la considérons seule, sans avoir la moindre idée des causes qui pourraient la produire⁴² ; comme possible, si nous avons quelque idée de ces causes, mais sans savoir si elles entreront ou non en jeu pour la produire effectivement⁴³ ; comme nécessaire, si nous savons (ou croyons savoir) qu'elles agiront infailliblement. Or l'image d'une chose possible ou contingente nous affecte moins que celle d'une chose nécessaire⁴⁴ ; car la première est contrariée, non seulement par des images qui excluent l'existence *hic et nunc* de son objet, mais aussi par des images qui excluent son existence à venir, alors que cette dernière catégorie d'obstacles n'intervient nullement pour la seconde : celle-

³⁷ *Eth.* IV, prop. 9.

³⁸ *Eth.* IV, prop. 9, corollaire.

³⁹ *Eth.* IV, prop. 10.

⁴⁰ *Id.*, démonstration.

⁴¹ *Eth.* IV, prop. 10, scolie.

⁴² *Eth.* IV, définition 3.

⁴³ *Eth.* IV, définition 4.

⁴⁴ *Eth.* IV, prop. 11.

ci livre son objet comme déjà quasi-présent, celle-là nous le fait percevoir tour à tour comme devant et ne devant pas exister. De même, l'image d'une chose contingente nous affecte moins que celle d'une chose possible⁴⁵; car celle-ci est au moins favorisée par les images des causes éventuelles de son objet, encore que leur avènement demeure douteux, tandis que celle-là ne jouit même pas de cet adjuvant.

Enfin, les deux séries parallèles convergent vers une conclusion unique : un sentiment envers une chose que nous imaginons comme contingente est *beaucoup moins fort* qu'un sentiment envers une chose présente⁴⁶; car un futur contingent nous affecte moins qu'un futur possible lointain, qui lui-même nous émeut moins qu'un futur possible proche, qui lui-même nous intéresse moins que le présent. Et cela est vrai non seulement pour le présent, mais aussi pour le passé, dont nous savons au moins qu'il a existé un jour⁴⁷.

Or (colonne de droite) ces causes d'affaiblissement valent pour tous les sentiments sans exception, y compris ceux qui se rattachent à la connaissance vraie du bien et du mal. Le désir qui naît de celle-ci, lorsque il porte sur un objet futur, peut donc très facilement être vaincu par le désir passionnel que nous inspire une chose présente⁴⁸ et beaucoup plus facilement encore si ce futur est considéré par nous comme contingent⁴⁹.

Sans doute ces deux propositions ont-elles au premier abord de quoi surprendre. Que peut bien signifier une *connaissance vraie des futurs contingents*? La Raison ne conçoit-elle pas toutes choses comme nécessaires? Son objet, indépendant de toute fluctuation temporelle, n'est-il pas, en un sens, toujours présent? Certes, et les propositions 5-7 du livre V y reviendront pour faire rebondir la question. Mais, au point où nous en sommes, cette double vérité est encore de peu d'importance. Car elle concerne seulement la Raison prise en elle-même, compte non tenu des conditions concrètes de son exercice. Or, d'un objet donné, la Raison ne connaît que certaines propriétés universelles dont elle déduit certaines conséquences, en plus

ou moins grand nombre selon le niveau qu'elle a atteint; ce sont donc ces propriétés, et celles-là seules, qu'elles nous fait considérer comme nécessaires et comme présentes; pour le reste, nous pouvons fort bien imaginer l'objet en question comme futur, et comme possible ou contingent. Par exemple, tous les hommes savent (vérité nécessaire et éternelle, mais très abstraite) que la sécurité qu'ils recherchent a pour condition la paix sociale; mais, comme ils ignorent tout des causes qui permettraient d'instaurer une société non-conflictuelle, celle-ci n'est pour eux qu'un beau rêve, un futur contingent qui ne mérite aucun sacrifice; bien plus : même si la lecture du *Traité Politique* leur a fait connaître ces causes (vérité tout aussi nécessaire et éternelle, mais déjà moins abstraite), ils ne savent toujours pas comment agir sur la situation présente pour les mettre infailliblement en œuvre, et la concorde interhumaine leur apparaît alors comme un futur possible, qui, s'il les émeut davantage, demeure trop incertain pour les inciter à un engagement total. Tout dépend donc de la place respective qu'occupent en nous idées claires et idées confuses : plus notre savoir pénètre le détail des choses, moins le doute et le temps peuvent atténuer les sentiments qu'elles nous inspirent. Mais, tant que l'imagination prédomine, ces causes d'affaiblissement gardent leur poids⁵⁰.

Inversement, d'ailleurs, les sentiments passifs peuvent, eux aussi, avoir pour objet des choses futures; dans ce cas, comme le montreront les mêmes propositions 5-7 du livre V, ils seront défavorisés par rapport aux sentiments actifs qui concernent le présent. Mais pour que nos passions nous orientent constamment vers l'avenir, et surtout vers un avenir lointain, un bon conditionnement politique est ici encore indispensable : dans l'état de nature, et même dans les sociétés mal faites, nous sommes plutôt harcelés par l'immédiat. La loi d'affaiblissement joue donc pour l'instant à sens unique, et au détriment de la Raison.

⁵⁰ « Si nos de rerum duratione adaequatam cognitionem habere, earumque existendi tempora Ratione determinare possemus, eodem affectu res futuras ac praesentes contempleremur... sed nos de duratione rerum non nisi admodum inadaequatam cognitionem habere possumus, et rerum existendi tempora sola imaginatione determinamus, quae non aeque afficitur imagine rei praesentis ac futurae; unde fit, ut vera boni et mali cognitio, quam habemus, non nisi abstracta sive universalis sit... » (Eth. IV, prop. 62, scolie.)

⁴⁵ Eth. IV, prop. 12.

⁴⁶ Eth. IV, prop. 12, corollaire.

⁴⁷ Eth. IV, prop. 13.

⁴⁸ Eth. IV, prop. 16.

⁴⁹ Eth. IV, prop. 17.

Enfin, toutes choses égales d'ailleurs (groupe G), un désir né de la joie est plus fort qu'un désir né de la tristesse⁵¹. Le premier, en effet, est favorisé par la cause extérieure du sentiment dont il découle, tandis que le second ne trouve en elle qu'un obstacle contre lequel il doit lutter⁵². Le désir né de la connaissance du mal peut donc beaucoup plus facilement encore que le désir né de la connaissance du bien, être vaincu par des passions joyeuses. Nouvelle cause de faiblesse, dans l'immédiat pour les exigences de la Raison, puisque celles-ci, étant donnée l'extrême abstraction de notre savoir, se font sentir plutôt sous l'aspect « connaissance vraie du mal » qu' sous l'aspect « connaissance vraie du bien ». Sans doute la situation se renversera-t-elle à mesure que se développera la Raison, mais nous en sommes encore bien loin.

..

Le bilan est donc sombre. Plus la Raison est abstraite plus les sentiments qui, directement ou indirectement se rattachent à elle sont faibles devant les passions. La distance est grande, on le voit, entre le désir rationnel et la conduite qui devrait en découler. Nul n'est totalement insensible aux exigences de la Raison, car chacun de nous possède les notions communes et peut en déduire au moins quelques conséquences; mais la plupart des hommes n'arrivent pas à vivre selon ces exigences, car elles sont vaincues, dans leur corps et dans leur âme, par des désirs passionnels plus intenses. D'où le paradoxe du « *vide meliora proboque...* »⁵³.

La situation, pourtant, n'est pas absolument désespérée. Car l'examen de ce qui fait l'impuissance de la Raison nous montre en même temps à quelles conditions elle pourrait vaincre. De tout ce qui précède, il résulte aussi qu'un désir né de la connaissance vraie peut être

⁵¹ *Eth.* IV, prop. 18.

⁵² Cela n'infirme en rien la loi de proportionnalité de la cause et de l'effet. Mais il faut distinguer entre le *désir brut*, si l'on peut dire, et le *désir net*. Soient une cause extérieure C et le sentiment S qu'elle provoque en nous. Le désir brut qui résulte de S est, de toute façon, $D = k C$, k étant une constante individuelle. Mais, si S est une joie, D et C tendent tous deux à conserver S et la force de C doit par conséquent s'ajouter à celle de D : d'où le désir net $D' = k C + C = C (k + 1)$. Par contre, si S est une tristesse, D tend à éliminer S alors que C tend à le conserver; dans le résultat final, la force de C doit donc être retranchée de celle de D : d'où le désir net $D' = k C - C = C (k - 1)$.

⁵³ *Eth.* IV, prop. 17, scolie.

suivi d'exécution. Mais il ne le peut que moyennant l'une ou l'autre des deux (ou des trois) conditions suivantes :

— Ou bien (*condition maximum*) il faut que ce désir soit plus fort, à lui seul, que toutes nos passions réunies. Mais, comme le montrent à la fois le groupe D et le groupe F, cela n'est possible que si la Raison, en nous, est déjà suffisamment développée pour que notre esprit se compose en majeure partie d'idées adéquates : les représentations confuses, alors, seront de peu de poids à côté d'elle, la loi de proportionnalité de la cause et de l'effet jouera en faveur des sentiments qui lui sont liés, et ceux-ci seront peu affectés par la loi d'affaiblissement. S'il en est ainsi, comme le montre le groupe E, la majorité absolue dont elle jouira la rendra pratiquement invincible. Par contre, tant que ce seuil n'est pas atteint, toute augmentation de connaissance risque de signifier pour nous une conscience accrue de notre impuissance : d'où la citation de l'*Ecclésiaste*⁵⁴.

— Ou bien (*condition minimum*) il faut que le désir né de la connaissance vraie, trop faible encore pour nous entraîner seul, soit renforcé par des désirs passionnels qui nous orientent dans la même direction; et que l'appoint ainsi fourni soit assez fort pour vaincre les désirs passionnels antagonistes. Gouvernement de coalition, cette fois. En droit, ce n'est pas impossible, car toutes les passions ne sont pas fatalement néfastes : s'il n'y a pas de finalité providentielle, il n'y a pas non plus de contre-finalité démoniaque. Mais cela dépend des causes extérieures, et, d'elles seules. Cette condition implique donc que les causes extérieures s'organisent d'elles-mêmes de façon à nous faire agir comme si la seule Raison nous commandait. Tant que la Raison demeure incapable de voler de ses propres ailes, nous ne pouvons vivre selon ses exigences que si nos aliénations sont convenablement dirigées.

— Entre ces deux extrêmes, une *condition intermédiaire* peut aussi être envisagée : si nos passions (même très fortes, même néfastes) se diversifient et s'émiettent au point de se neutraliser les unes les autres, le désir né de la connaissance vraie, disposant alors d'une majorité relative, pourra se frayer la voie entre ces divers écueils. Mais il faut pour cela, ou bien que la Raison soit déjà assez puissante pour pratiquer une savante politique de

⁵⁴ *Id.*

bascule, ou bien que les causes extérieures favorisent d'elles-mêmes cet émiettement et cette diversification. Ce qui nous renvoie, sous une forme atténuée il est vrai, à l'une ou l'autre des deux conditions précédentes.

Un double problème se pose donc, auquel est suspendue toute la destinée éthique de l'homme. La Raison *peut-elle* se développer jusqu'à atteindre ce seuil au-delà duquel elle deviendra invincible? Et, en attendant, les causes extérieures *peuvent-elles* s'organiser d'elles-mêmes de façon à nous susciter des passions allant dans le même sens que la Raison? Si la réponse à ces deux questions devait être négative, aucun espoir ne serait permis.

Pour résoudre ce double problème, il nous faut évidemment savoir *quelles sont* les exigences de la Raison. Jusqu'à présent, nous savons seulement qu'elles existent; mais en quoi consistent-elles? Quel est leur contenu? C'est ce que Spinoza examine dans les propositions suivantes.

chapitre 7

fondements de la vie raisonnable

A partir du scolie de la proposition 18, le livre IV traite de la vie raisonnable. Il a, dans son ensemble, la même structure quasi-séfirotique que le livre III. Nous y retrouvons les deux colonnes de la vie individuelle et de la vie interhumaine, auxquelles le scolie de la proposition 18 et celui de la proposition 73 servent respectivement d'origine et de conclusion communes, et qui comprennent l'une et l'autre un groupe consacré au fondement et un groupe consacré au déploiement. Ce qui, pour la seconde fois, nous donne la division suivante¹:

— Groupe A_1 : fondements de la vie raisonnable individuelle (propositions 19-28).

— Groupe B_1 : fondements de la vie raisonnable interhumaine (propositions 29-37).

— Groupe A^2 : déploiement de la vie raisonnable individuelle (propositions 65-69).

— Groupe B_2 : déploiement de la vie raisonnable interhumaine (propositions 70-73).

Il ne s'agit pas là d'une simple ressemblance extérieure. Si les structures sont analogues, c'est que les contenus ne correspondent. La connaissance vraie, en effet, comme Spinoza l'indique d'emblée², ne peut en aucun cas nous inspirer des exigences contraires à notre nature. Les fondements de la vie raisonnable sont *les mêmes* que ceux de la vie passionnelle, et l'on s'en aperçoit aussitôt que l'on considère ces derniers dans leur seul contenu positif. Les « commandements de la Raison » sont l'expression authentique de ce qui était à la racine même de nos impulsions passives; ils ne sont rien d'autre que le *conatus*

¹ Cf. Appendice, figure 3.

² *Eth.* IV, prop. 18, scolie.

individuel et interhumain lui-même, mais désaliéné, libéré de la pression perturbatrice des causes externes : désir d'être et désir d'accord, qui, une fois compris, se dévoilent comme désir de connaître et désir de faire connaître. C'est ce dont les groupes A_1 et B_1 font la preuve. Quant aux deux groupes suivants, ils montreront comment ces désirs rationnels se déploient selon les mêmes modalités que les désirs passionnels, mais sans les dérivations aberrantes que décrivaient les propositions 14-26 et 33-44 du livre III : calcul utilitaire sans identification ni transfert (groupe A_2), et réciprocité positive parfaitement stable (groupe B_2).

Cette identité de fondement, toutefois, seul le philosophe spinoziste en a conscience. Certes, l'ignorant ressent en lui-même les exigences de la Raison ; mais, nous l'avons vu, puisqu'elles ne constituent qu'une très petite partie de son âme (et puisque les mouvements correspondants ne constituent qu'une très petite partie de son corps), il les éprouve comme étrangères à sa propre individualité comme s'imposant à lui de l'extérieur à la manière de normes transcendantes. Aussi ne sont-elles pour lui que des aspirations parmi d'autres, sans privilège particulier aux yeux de la plupart des hommes. Raison et passion semblent juxtaposées et hétérogènes. Ce n'est qu'une fois atteint un très haut niveau de développement que la Raison pourra, en réfléchissant sur ses connaissances déjà acquises, s'apercevoir qu'elle était, dès le début, la vérité de la passion.

L'exposé de Spinoza, dès lors, se caractérisera par l'interférence constante de deux points de vue : en termes hegelien, celui du « pour soi » et celui de l'« en soi et pour nous » ; celui de la conscience qui s'achemine vers sa propre vérité, et celui du philosophe qui connaît cette vérité et comprend cet acheminement. C'est seulement avec la proposition 3 du livre V (qui pourrait s'intituler « Comment l'on devient spinoziste ») que ces deux points de vue se rejoindront.

Pour la même raison, le livre IV doit suivre l'ordre A_1 B_1 A_2 B_2 , et non plus, comme le livre III, l'ordre A_1 A_2 B_1 B_2 . Car l'infirmité originelle de nos désirs actifs rend ici impossible tout passage direct du fondement au déploiement : comment des exigences aussi faibles et apparemment aussi partielles pourraient-elles, d'elles-mêmes, se traduire en actes et orienter notre conduite ? Il faut pour cela une médiation : celle du conditionnement poli-

tique, qui fait l'objet du scolie 2 de la proposition 37, et, d'un certain point de vue tout au moins, des propositions 38-64. C'est donc à l'étude des seuls groupes A_1 et B_1 que sera consacré ce chapitre.

1. — *Fondement de la vie raisonnable individuelle (Groupe A_1).*

Quel est, en ce domaine, l'exigence fondamentale dont découlent tous nos désirs rationnels ? Ou, ce qui revient au même, quel contenu la Raison donne-t-elle à ce concept de nature humaine qu'elle nous assigne pour modèle ? La réponse de Spinoza se présente sous la forme d'un dévoilement progressif en trois étapes : égoïsme biologique (propositions 19-22), utilitarisme rationnel (propositions 23-24), intellectualisme (propositions 25-28).

Au point de départ, une proposition incontestable, qui ne fait qu'exprimer en d'autres termes ce que nous savions déjà par ailleurs : chacun, selon les lois de sa nature, désire nécessairement ce qu'il juge être bon et repousse ce qu'il juge mauvais³. Loi universelle, qui ne souffre aucune exception, et qui vaut également pour les passions et pour la Raison. Les commandements que cette dernière nous dicte s'inspirent donc, eux aussi, des jugements de valeur qu'elle énonce. Le problème, dès lors, est de savoir ce que la Raison déclare bon. Et, pour le savoir, il nous faut découvrir le principe au nom duquel elle en décide.

Dans la recherche de ce principe, Spinoza procède d'abord par régression analytique. Rien de plus facile, car la proposition 19 condense simplement en une formule unique les résultats de deux déductions antérieures : celle du groupe A_1 du livre III, qui, complétée par le passage de l'Appendice du livre I consacré à l'origine des notions de bien et de mal, nous a fait assister à la genèse de l'aliénation passionnelle et des désirs particuliers qui en découlent ; celle, aussi, qui se dessinait en filigrane à travers les premières propositions du livre IV, et qui, plus fondamentalement, il est vrai, nous laissait entrevoir la genèse de la connaissance vraie du bien et du mal⁴ ainsi que des désirs qu'elle nous suscite⁵. Il suffit donc, ici, de parcourir

³ *Eth.* IV, prop. 19.

⁴ *Eth.* IV, prop. 8.

⁵ *Eth.* IV, prop. 15, démonstration.

en sens inverse les différentes phases de cette double construction. Tel est l'objet de la démonstration de cette proposition 19, qui, sans cela, eût été bien inutile : Spinoza remontant aux sources, y démonte ce qu'il a monté.

Réduisons donc, en premier lieu, l'aliénation finale. Pourquoi l'orientation de nos désirs dépend-elle de jugements de valeurs préalables? Parce qu'estimer une chose bonne ou mauvaise, autrement dit l'aimer ou la haïr, c'est nous réjouir ou nous affliger au moment où nous pensons à elle; et que, par nature, nous recherchons la joie et répugnons à la tristesse. Nos évaluations tirent donc leur force motrice, non de la perfection intrinsèque de l'objet, mais de l'excitation agréable ou désagréable que nous procure⁶.

Réduisons, en second lieu, la semi-aliénation hégélienne : d'où vient, précisément, ce pouvoir moteur de la joie et de la tristesse? Non d'un quelconque « principe de plaisir », mais de ce que ces deux sentiments sont de simples modalités d'un désir plus fondamental qui se confond avec notre essence même⁷. A la racine de tout y a les « lois de notre nature »⁸ : le déterminisme interne de notre essence individuelle qui, tant qu'elle existe en acte, tend en permanence à actualiser ses conséquences. En deçà de toute superstructure, c'est toujours elle qui est à l'œuvre : nos désirs particuliers ne sont que différentes directions dans lesquelles elle déploie ses effets en fonction des circonstances, selon les affects favorables ou défavorables qu'elle subit et selon nos jugements sur les causes de ces affections. Et Spinoza précise bien : c'est « des seules lois » de notre nature⁹ qu'il découle ce dynamisme : les causes extérieures peuvent intervenir à un niveau plus superficiel pour entraver ou perturber son cours, mais nous en sommes nous-mêmes l'unique source¹⁰.

⁶ *Eth.* IV, prop. 19, démonstration.

⁷ *Id.*

⁸ *Id.*

⁹ *Id.*

¹⁰ Il n'y a donc aucune contradiction entre la proposition du livre IV et le scolie de la proposition 9 du livre III. En d'autres termes, d'ailleurs, reviendrait à accuser Spinoza d'un aveuglement bien étrange, puisque la démonstration de cette proposition invoque précisément ce scolie! En réalité l'exposé complet de la question se résume dans l'enchaînement suivant : *conatus* de la joie ou tristesse — amour ou haine avec les jugements de valeurs

Dans ces conditions, si la Raison doit formuler des appréciations éthiques, elle ne peut s'inspirer que d'une seule norme : notre nature individuelle, rien que notre nature individuelle, toute notre nature individuelle. Rien que notre nature individuelle, car elle est indépassable : que nous le sachions ou non, toutes nos volitions et tous nos actes dérivent de ce désir essentiel, de ce projet fondamental qui ne fait qu'un avec notre moi. Le rôle de la Raison n'est donc pas de nous proposer autre chose (ce serait encore la même chose, à notre insu), mais de concevoir clairement ce que, de toute façon, nous voulons et voudrions toujours. Pas d'appel à une « autre nature », par conséquent¹¹. Pas de valeurs transcendantes, puisqu'il n'est de transcendance que par une illusion que la connaissance vraie dissipe.

Mais aussi, toute notre nature individuelle. Et c'est pourquoi l'évaluation morale garde un sens. Car, si tous les hommes aspirent également à actualiser leur être, ils y parviennent plus ou moins bien selon les cas : la réalisation de leur moi peut rencontrer plus ou moins d'obstacles dans le jeu des causes extérieures, et, selon la richesse de leur essence, ils peuvent opposer une force plus ou moins grande à cette agression de l'environnement. Il n'est donc pas absurde de classer les individus en fonction de ce critère. D'où la *définition de la vertu*, qui, loin d'être posée arbitrairement, est la seule possible compte tenu de l'anthropologie spinoziste : la vertu, si elle signifie quelque chose, ne peut consister qu'en la puissance que nous avons de faire ce qui se déduit des seules lois de notre nature¹².

Or ces lois, quelles sont-elles? Nous ne les connaissons, c'est vrai, que très abstraitement. Notre essence singulière, jusqu'à nouvel ordre, nous échappe. Mais nous avons au moins une certitude absolue à son sujet : nous savons qu'elle est un *conatus* d'auto-conservation. Les conséquences qui résultent de notre essence et qu'elle tend à

correspondants — orientation particulière du désir. La proposition 19 se réfère aux deux derniers termes de la chaîne, le scolie de la proposition 9 aux trois premiers : nous désirons quelque chose particulière parce que nous la jugeons bonne, mais ce jugement lui-même, par l'intermédiaire de la joie en laquelle il se résout, n'est qu'une modalité seconde de notre *conatus* dont il découle.

¹¹ Cf. *Eth.* IV, prop. 18, scolie.

¹² *Eth.* IV, définition 8.

actualiser, quelles qu'elles puissent être, aboutissent, en tout cas, à son maintien dans l'existence : être, quel que soit notre être, c'est toujours nous produire et nous reproduire nous-mêmes tant que le milieu ne nous en empêche pas. Nous pouvons donc, dès maintenant, donner un contenu à la notion de vertu : plus nous nous efforçons de conserver notre être et plus nous en avons le pouvoir, plus nous sommes vertueux; inversement, moins nous y parvenons, plus nous sommes impuissants ou vicieux¹³. Puisque l'homme est un être, il cherche à être; le modèle idéal de la nature humaine est donc, en première approximation, l'être qui, en toutes circonstances, fait exactement ce qu'il faut pour être. Et le bien se ramène alors à ce qui nous est vraiment utile pour réussir dans cette entreprise¹⁴.

Cet individualisme démystificateur, toutefois, semble choquant. Est-ce vraiment à cela que doit se réduire notre idéal? N'y a-t-il pas d'autre vertu que celle-là? Ou, s'il n'y en a pas d'autre, n'est-ce pas du moins sur un fondement plus « élevé » qu'elle repose? A titre de contre-épreuve, Spinoza examine ces deux hypothèses.

Tout le monde, en un sens, admet que la vie vaut mieux que la mort, et que nous avons même le « devoir » d'assurer notre existence. Mais, dit-on, cela ne suffit pas : il y a, en l'homme, une hiérarchie d'instances dont chacune a ses exigences, et la satisfaction des besoins élémentaires n'est que la condition préalable d'une vie morale qui relève de normes plus hautes; l'ordre du bien-vivre n'est pas celui du vivre, et l'antériorité des urgences n'implique pas la réductibilité des valeurs; ramener l'honnête à l'utile, le « supérieur » à l'« inférieur », c'est mutiler l'homme. N'en est-il pas ainsi? Non, pourtant. Prenons, en effet, n'importe quel idéal moral, si sublime soit-il : il n'est tel que s'il nous inspire un désir, sinon ce ne serait pas *notre* idéal à nous; or ce désir, par définition, ne peut être désir que s'il est l'expression de notre essence actuelle¹⁵; c'est-à-dire, précisément, de notre effort pour persévérer dans l'être¹⁶. Vouloir « bien vivre », c'est vouloir vivre d'une certaine façon, donc vouloir vivre, quelque sens que l'on

donne au mot « bien »¹⁷. Cette affirmation est évidente¹⁸; mais, contrairement au point de vue du sens commun (et c'est pour éviter cette confusion que Spinoza, malgré tout, la démontre), son évidence n'est pas celle d'un banal *primum vivere* : elle signifie que toute aspiration, éthique ou autre, n'est jamais qu'une modalité du *conatus*. Le désir d'être est l'unique fondement de la vertu.

Il en est aussi le premier fondement. Sans doute pourrait-on penser que le *conatus*, même si toute vie morale en découle, dérive lui-même d'un principe supérieur; que, si nous cherchons à conserver notre être, c'est, inconsciemment peut-être, au nom d'une exigence plus profonde : réaliser un type idéal, remplir notre fonction dans un cosmos finalisé, contribuer pour notre part à la conservation d'une totalité qui nous dépasse, imiter Dieu, etc. Mais c'est impossible; car cette exigence primitive définirait alors notre essence, et, puisque essence et *conatus* s'identifient déjà par ailleurs, notre essence serait logiquement et ontologiquement antérieure à elle-même¹⁹. Notre tendance à persévérer dans notre être ne résulte donc d'aucune autre aspiration et n'est subordonnée à aucune fin qui la dépasse : nulle vertu ne lui est antérieure²⁰.

Ainsi, après avoir éliminé les superstructures aliénantes qui le recouvraient en le déformant, et dont le groupe A₁ du livre III avait reconstitué la genèse, nous avons mis en pleine lumière le premier et l'unique fondement de toute activité humaine : le *conatus*, qui est, par là même, le premier et l'unique fondement de la vertu²¹. Telle est la conclusion de cette première étape qui, si l'on en restait là, semblerait justifier l'*égoïsme biologique* le plus brutal. Séparées de leur contexte, les propositions 19-22 pourraient fort bien être contresignées par Hobbes. Mais il nous faut maintenant approfondir cette découverte.

Car que signifie, exactement, agir selon notre seul *conatus*? Quand, exactement, sommes-nous et ne sommes-nous pas dans ce cas? Une première élimination s'impose : nous n'agissons pas par vertu lorsque, sous la pression de causes extérieures défavorables, notre effort pour per-

¹³ *Eth.* IV, prop. 20.

¹⁴ *Id.*

¹⁵ *Eth.* IV, prop. 21, démonstration.

¹⁶ *Id.*

¹⁷ *Eth.* IV, prop. 21.

¹⁸ *Id.*, démonstration.

¹⁹ *Eth.* IV, prop. 22, démonstration.

²⁰ *Eth.* IV, prop. 22.

²¹ *Eth.* IV, prop. 22, corollaire.

sévérer dans notre être se détourne de son cours naturel au point de se retourner contre lui-même; lorsque les affections qui le modifient donnent à ce désir essentiel une orientation particulière qui, finalement, le contredit. C'est ce qui arrive, par exemple, lorsque nous nous donnons la mort ou refusons de nous alimenter²². C'est ce qui arrive, plus généralement, lorsqu'une passion néfaste nous attache à un objet dont la nocivité nous échappe. La situation est alors parfaitement claire : vaincus par le monde, nous faisons le contraire de ce que, fondamentalement, nous voulons; ce qui est la définition même de l'impuissance. Mais lorsqu'il n'en est pas ainsi? Lorsque le monde ne nous écrase pas? Une conduite conforme à notre intérêt véritable suffit-elle à nous caractériser comme vertueux? Deux cas, ici, doivent être envisagés.

D'une part, une telle conduite peut nous être dictée par la passion, c'est-à-dire par des idées inadéquates : une affection passive n'est pas nécessairement nocive, même à longue échéance, et d'un bon conditionnement résulte un bon comportement. Lorsqu'il en est ainsi, pourquoi ne pas parler de vertu, puisque nous sommes utiles à nous-mêmes? Spinoza, d'ailleurs, le fait parfois dans ses ouvrages politiques : dans une civilisation saine, nous dit-il par exemple, tous les citoyens rivalisent en vertu, par opposition au luxe et à la débauche qui dominent dans les sociétés décadentes²³. Et pourtant, en toute rigueur et absolument parlant (par opposition au sens plus large et tout relatif de ce mot), il ne s'agit pas là de vertu. Car notre conduite découle alors, non des seules lois de notre nature, mais de la conjonction de ces lois avec d'un déterminisme extérieur. Nous sommes donc encore impuissants, puisque ce sont des causes étrangères qui, en partie au moins, nous régissent, même si elles nous régissent bien. Suivre, en fait, notre intérêt, mais sans savoir en quoi il consiste, c'est rester à la merci des circonstances; et celles-ci, d'un moment à l'autre, peuvent changer.

Mais, d'autre part, nous pouvons également être déterminés à agir par des idées adéquates. Dans ce cas, nous ne nous comportons plus en aveugles : nous comprenons

ce que nous faisons, et nous le faisons parce que nous le comprenons. Alors, mais alors seulement, se manifeste pleinement notre vertu et notre puissance²⁵. Car nous sommes, cette fois, la cause unique de nos propres actes : notre *conatus* devient la source, non seulement du dynamisme qui les anime, mais aussi des affections qui orientent ce même dynamisme; ce n'est plus le hasard des rencontres, mais la connaissance vraie de notre intérêt, qui nous fait désirer telle ou telle chose particulière; notre conduite se déduit donc bien des seules lois de notre nature, sans intervention extérieure. Par là-même, nous cessons de dépendre de notre environnement immédiat : si les circonstances viennent à changer, nous en tiendrons compte dans la détermination de notre tactique, mais sans modifier une ligne directrice à présent clairement conçue.

Ainsi la notion de vertu s'enrichit-elle sans se démentir. Agir par vertu, c'est toujours conserver notre être selon le principe de l'intérêt personnel²⁶. Mais cette quête, précise-t-on maintenant, n'est véritablement efficace que si elle se déroule *sous la conduite de la Raison*²⁷; faute de quoi nous resterions la proie des choses. La Raison, autrement dit, qui n'intervenait au cours de l'étape précédente que pour nous fixer un but devant lequel elle s'effaçait en apparence, s'introduit maintenant dans le contenu même de l'idéal qu'elle nous propose. Modestement encore, il est vrai : à titre, semble-t-il pour le moment, d'instrument privilégié, de moyen universel indispensable à la recherche de tout moyen particulier possible.

Nous débouchons donc sur un *utilitarisme rationnel*. Et l'on pourrait fort bien imaginer une morale qui s'en tiendrait là. Il suffirait de passer directement de la proposition 24 aux propositions 38 et 39, en inversant l'ordre de ces dernières et en les démontrant autrement : puisque notre individualité corporelle se définit par une certaine proportion de mouvement et de repos, et puisque celle-ci ne se maintient que moyennant une extrême variété d'excitations et de réponses, il s'agirait pour nous de cultiver notre Raison afin de nous en servir pour assurer notre équilibre organique et la richesse de nos rapports avec le monde. Développement des sciences, donc, en vue de

²² *Eth.* IV, prop. 20, scolie.

²³ *T.P.*, ch. x, § 4 (G, t. III, p. 355 ; P, p. 1093).

²⁴ *Eth.* IV, prop. 23.

²⁵ *Eth.* IV, prop. 23.

²⁶ *Eth.* IV, prop. 24.

²⁷ *Id.*

perfectionner la Médecine et les arts mécaniques qui nous permettent de prolonger et d'améliorer notre existence²⁸. Plus quotidiennement, rationalisation de notre vie entière, soumise désormais à un calcul destiné à nous procurer à tout instant la satisfaction maximum de nos besoins. Le modèle idéal de la nature humaine, ce serait alors l'*homo oeconomicus*. A condition de préciser qu'un tel homme ne peut voir le jour que dans une société bien faite (et Spinoza est bien d'accord), la proposition 24, prise dans sa teneur littérale, eût pu, elle aussi, être contresignée par Hobbes.

Elle ne l'eût pu, cependant, qu'au prix d'une lourde équivoque. Non qu'un tel idéal ne corresponde aux préoccupations effectives de Spinoza : il est, au contraire, pleinement assumé par lui. Mais cette seconde étape ne se suffit pas à elle-même, et son approfondissement va nous ouvrir de tout autres perspectives.

Car que signifie, exactement, conserver son être sous la conduite de la Raison ? Un principe fondamental doit ici nous servir de guide : de toute évidence, cette prise en charge de notre existence par la Raison n'implique pas une substitution d'idéal. Vivre, jusqu'au bout, demeure à soi-même sa propre fin, comme il ressort clairement de ce qui précède. Avec la Raison ou sans elle, ce n'est jamais à cause d'autre chose que nous nous efforçons de conserver notre être²⁹ ; sans elle nous n'en avons que l'illusion, avec elle l'illusion se dissipe. Mais s'ensuit-il, comme le croit Hobbes, que le rôle de la Raison soit uniquement instrumental ? Bien au contraire. Et c'est précisément ce même principe qui, bien compris, doit obliger l'utilitarisme à se dépasser pour se maintenir.

Pour nous en convaincre, il suffit de rappeler deux aspects du monisme anthropologique de Spinoza. D'une part, nous le savons, le *conatus* n'est pas une partie de notre moi, mais notre moi tout entier. Aucune dualité, en nous, entre « la vie », définie de façon restrictive par les seules fonctions biologiques élémentaires (le « mouvement vital » de Hobbes), et des instances dérivées qui auraient pour fin de la préserver. L'effort pour conserver notre être ne se distingue en rien de l'être que nous nous efforçons de conserver : il est notre essence actuelle, qui,

²⁸ Cf. T.R.E., § 15 (G, t. II, p. 9 ; P, p. 162).

²⁹ *Eth.* IV, prop. 25.

parce qu'elle constitue dans sa totalité un système en cycle fermé, ne se maintient dans l'existence que dans la mesure exacte où elle a le pouvoir d'actualiser ses conséquences³⁰. Tendre à persévérer dans mon être, c'est donc tendre à produire ce qui se déduit de ce que je suis, et de tout ce que je suis. Et cela reste vrai quelles que soient les affections qui m'adviennent : dire que je m'efforce de conserver mon être en tant que je suis affecté de telle modalité particulière ne signifie pas que je mette cette modalité au service d'un être qui lui resterait extérieur ; cela revient à dire, au contraire, que je m'efforce de faire ce qui découle de *mon-essence-en-tant-qu'elle-est-considérée-comme-affectée-de-cette-même-modalité*.

D'autre part, nous le savons également, la Raison n'est pas autre chose que nous-mêmes. Elle ne se réduit pas, quoi qu'en pense Hobbes, à un ensemble d'opérations formelles portant sur des données fournies par une individualité biologique déjà constituée par ailleurs : sorte de machine à calculer greffée sur un appareil végétatif qui, seul, définirait notre moi. Elle s'intègre, au contraire, à notre moi, comme la passion et bien mieux qu'elle. Ma raison, c'est *mon-âme-en-tant-qu'elle-a-des-idées-adéquates*³¹, c'est-à-dire en tant qu'elle est uniquement elle-même. Mes passions, de leur côté, sont *mon-âme-en-tant-qu'elle-a-des-idées-inadéquates*, c'est-à-dire en tant que les causes extérieures la mutilent.

Combinons donc ces deux vérités. Tendre à conserver mon être sous la conduite de la passion, c'est tendre à faire ce qui se déduit de l'essence-de-mon-âme-en-tant-qu'elle-est-modifiée-par-des-idées-inadéquates : à renouveler et intensifier toute excitation joyeuse, à repousser toute excitation triste ; c'est-à-dire à avoir, soit d'autres idées confuses, soit les mêmes, mais toujours des idées confuses. Le livre III l'a montré en détail. Mais le cas de la Raison est analogue : tendre à conserver mon être sous la conduite de la Raison, c'est tendre à faire ce qui se déduit de l'essence-de-mon-âme-en-tant-qu'elle-a-des-idées-adéquates. Or quelles sont les conséquences qui se déduisent de nos idées claires et distinctes ? Ce sont, très évidemment, d'autres idées claires et distinctes : la vérité ne peut engen-

³⁰ *Eth.* IV, prop. 26, démonstration.

³¹ *Id.*

drer que la vérité³². Par conséquent, sous la conduite de la Raison, nous ne pouvons tendre qu'à comprendre, et à comprendre toujours plus³³.

A comprendre en vue de quoi? En vue de rien, précisément; sinon, ce serait à cause d'autre chose que nous voudrions persévérer dans notre être³⁴. Sans doute peut-on concevoir un usage purement instrumental de la Raison : il nous arrive, parfois, d'être en proie à une passion dominante, ou à plusieurs passions dominantes qui s'équilibrent de façon relativement stable; pour les satisfaire, nous mobilisons alors toutes les ressources de notre âme, intelligence comprise, et nous pouvons ainsi soumettre notre existence à une apparence de planification rationnelle. Mais ce n'est jamais qu'une apparence, que le moindre changement dans le jeu des causes extérieures peut remettre en question à tout instant. L'homme de Hobbes, par exemple, quelle que puisse être la cohérence de ses calculs, les subordonne toujours, dans le meilleur des cas, à cette passion triste qu'est la crainte de la mort violente; mais encore faut-il que la toute-puissance de l'Etat soit là pour la lui inspirer en permanence, sinon il se remet aussitôt à délirer. Si les mots ont un sens, on ne peut pas appeler cela « vivre sous la conduite de la Raison ». Par contre, lorsque la Raison nous dirige effectivement, ce sont ses désirs à elle qui prédominent; et elle ne désire que s'actualiser au maximum : comment, en tant que nous avons des idées claires, pourrions-nous vouloir acquiescer d'autres idées claires en vue de nous procurer finalement des idées inadéquates, même si celles-ci sont agréables? C'est parce que vivre est à soi-même sa propre fin que la connaissance, vie de la Raison, est, chez l'homme raisonnable, fin en soi et non plus moyen. L'utilitarisme rationnel, sous peine de n'être qu'illusion précaire, doit devenir *intellectualisme*.

L'effort pour comprendre est donc le premier et l'unique fondement de la vertu, car il n'est rien d'autre que le *conatus* parvenu à son plein épanouissement et à son plus haut degré d'efficacité³⁵. L'homme étant un être qui n'est pleinement lui-même que lorsqu'il conçoit clairement la

³² *Id.* c'est ce qu'indique, ici, la référence à la proposition 40 du livre II.

³³ *Eth.* IV, prop. 26.

³⁴ *Id.*, démonstration.

³⁵ *Id.*

vérité, le modèle idéal de la nature humaine est l'être qui, en toutes circonstances, fait tout ce qu'il faut pour avoir des idées claires. Le désir de connaître est la vérité du désir d'être.

Est-ce à dire que nous aboutissions à une sorte d'ascétisme, à un renouement qui invaliderait les acquisitions de la seconde étape? Nullement. Les propositions 38 et 39 valent toujours; mais dans l'ordre, cette fois, où Spinoza lui-même les démontre, et non plus dans l'ordre inverse. Car le développement du savoir requiert des conditions empiriques. Lorsque le contenu de notre imagination se réduit à un objet unique, ou à un trop petit nombre d'objets, nous arrivons mal à penser aux propriétés communes des choses, car il leur manque la toile de fond dont elles ont besoin pour se détacher nettement dans notre esprit; pour que nos idées claires puissent se déployer sans entrave, il faut donc que notre champ perceptif soit équilibré et riche, c'est-à-dire que notre corps entretienne le plus grand nombre possible de rapports avec le monde³⁶. Et pour qu'il en soit ainsi, il faut évidemment que soit maintenue la proportion de mouvement et de repos qui définit notre individualité physique, car sa suppression signifierait pour nous la fin de toute perception³⁷. La science nous sert donc encore à perfectionner la Médecine et les techniques³⁸, à organiser notre expérience de façon à jouir harmonieusement de toutes les commodités de l'existence. Mais, désormais, cet aménagement rationnel de la Nature n'est plus que moyen : il nous sert lui-même à nous constituer un milieu favorable au développement de la connaissance. Connaître pour mieux organiser le monde afin de mieux connaître encore, tel est le cycle complet de la vie raisonnable; ce qui nous donne bien, en raccourci : connaître pour connaître.

Nous pouvons donc, à présent, donner une réponse globale à la question que posait implicitement la proposition 19 et qui avait ouvert cette enquête. Ce que la Raison juge être bon, c'est-à-dire utile au succès de son entreprise, c'est ce qui favorise le développement de la connaissance vraie; ce qu'elle juge être mauvais ou nuisible, c'est ce qui l'entrave³⁹. Et nous ne savons avec certitude

³⁶ *Eth.* IV, prop. 38.

³⁷ *Eth.* IV, prop. 39.

³⁸ Cf. *supra*, note 28.

³⁹ *Eth.* IV, prop. 26.

rien d'autre qui soit bon ou mauvais, puisque c'est de la Raison que nous vient précisément toute certitude ⁴⁰.

Dans ces conditions, nous avons tout ce qu'il nous faut pour résoudre le problème traditionnel de la Philosophie morale, que Spinoza n'avait pas posé jusqu'à maintenant, mais qui, chez lui, garde un sens. Quel est le Souverain Bien? Cette question n'avait pas sa place dans la problématique de Hobbes : la conservation de l'existence biologique brute constituait pour le philosophe anglais le « premier bien », mais, comme nous risquons toujours de mourir, l'accumulation des moyens de vivre était à partir de là sans limite, et notre volonté de puissance ne pouvait jamais se rassasier ⁴¹. Pour Spinoza, au contraire, il y a un Souverain Bien : c'est la connaissance de Dieu ⁴². Car, Dieu étant la cause unique dont se déduit le cours entier de la Nature, son idée vraie nous donne la clef de toutes les autres idées vraies : lorsque nous le concevons clairement, nous sommes virtuellement omniscients, et tout le reste n'est plus qu'une question de temps. Rien ne peut donc mieux nous permettre de comprendre; rien, par conséquent, ne nous est plus utile, et nous ne pouvons souhaiter davantage. A ce niveau, d'ailleurs, toute distinction entre moyen et fin s'abolit; connaissance et instrument de connaissance coïncident : l'idée de l'effet étant contenue logiquement dans celle de la cause, la connaissance de Dieu, si elle est, en un sens, *ce grâce à quoi* nous pouvons acquérir toutes nos connaissances ultérieures, est aussi, en un autre sens, *la connaissance unique* dont toutes les autres ne font jamais que développer les implications. Aussi le Souverain Bien est-il en même temps suprême vertu, puisque notre vertu est de connaître ⁴³.

Cette conclusion, après tant de détours, semble tout ce qu'il y a de plus classique. Aristote et Maïmonide (en donnant, il est vrai, un autre sens au mot « bien », au mot « connaître » et au mot « Dieu ») ont dit littéralement la même chose, et Spinoza le sait fort bien. Comment n'en

⁴⁰ *Eth.* IV, prop. 27.

⁴¹ « For there is no such « *Finis ultimus* » (utmost ayme) nor « *Summum Bonum* » (greatest Good) as is spoken of in the Books of the old Morall Philosophers » (*Léviathan*, I, ch. XI, p. 49).

⁴² *Eth.* IV, prop. 28.

⁴³ *Id.*

serait-il pas ainsi? Il n'est nul besoin d'être spinoziste pour ressentir l'exigence de la Raison : il suffit d'être homme. Qui d'entre nous ne se réjouit lorsqu'il a compris quelque chose? Qui d'entre nous ne désire, au moins de temps en temps, savoir un peu plus qu'il ne sait? Rien d'étonnant, dès lors, à ce que certains théoriciens, en dépit de leur ignorance, aient entrevu l'importance réelle de ces moments privilégiés.

Mais ils n'ont fait, précisément, que l'entrevoir. Car l'homme non-spinoziste, qu'il se croie ou non philosophe, méconnaît le sens de ces aspirations qu'il éprouve. Et cela, paradoxalement, d'autant plus qu'il progresse dans la voie que nous venons de retracer.

Il le méconnaît dès la première étape. Nous voulons tous préserver notre être, et nous savons tous que nous le voulons. Mais, ignorant ce qu'est notre être, nous le confondons avec le seul fait de ne pas mourir. Aussi un tel désir, bien que nous le sachions très profondément enraciné dans notre individualité, n'est-il pas pour nous l'unique désir. Et c'est pourquoi l'évidence de la proposition 21 se ramène, pour l'ignorant, à celle d'un simple *primum vivere* : nous voulons d'abord vivre, à titre de condition *sine qua non*; mais il nous faut ensuite bien d'autres choses, et très importantes, et qui sont loin de s'y réduire : toutes celles auxquelles nous attachent nos passions. Ce n'est que par moments, lorsqu'un danger de mort nous menace dans l'immédiat, ou lorsque nos amours et nos haines ne nous polarisent pas assez pour effacer en nous le souvenir de calamités antérieures, que, revenant au bon sens, nous érigeons l'instinct de conservation en loi suprême. Démarche qui, dans de telles conditions, est effectivement réductrice et mutilante : nous avons l'impression de sacrifier le superflu à l'indispensable; de renoncer, pour vivre, à ces raisons de vivre que sont nos multiples aliénations. Hobbes, au fond, ne fait que conceptualiser cette détresse.

Le glissement s'accroît lors de la seconde étape. Celle-ci, lorsque nous l'abordons, nous semble simplement s'ajouter à la précédente, sans l'englober ni l'approfondir. Il nous arrive, à tous, de souhaiter rationaliser notre existence en y introduisant le calcul utilitaire. Mais ce souhait nous apparaît comme une exigence parmi d'autres, et beaucoup moins vitale que les autres. Aussi est-il rarement d'un très grand poids : bien peu d'hommes, du moins pour une longue période, se conduisent en *homines*

oeconomici conséquents; la moindre excitation immédiate les en détourne. Lors même qu'ils y parviennent, ils se méprennent sur le fondement de leur attitude. Les uns qui restent hobbien, font dériver tous leurs calculs du seul souci d'éviter la mort. D'autres croient mettre en œuvre une arithmétique des plaisirs qui se suffirait à elle-même, sans se rendre compte qu'ils retombent dans la semi-aliénation hédoniste en s'asservissant aux causes extérieures de ces plaisirs. Certains, enfin, pressentant autre chose qu'ils comprennent mal, érigent l'organisation rationnelle en valeur absolue et transcendante et croient obéir à un appel : celui de Dieu, ou celui d'une nature humaine finalisée, ou les deux à la fois. Avec ces derniers, nous entrons déjà dans la troisième étape, elle aussi détournée de son sens.

Car c'est le stade intellectualiste qui donne lieu au malentendu le plus grave. Ce désir de comprendre, même si nous l'éprouvons tous, nous apparaît, lui aussi, comme un désir particulier qui se juxtapose à d'autres aspirations beaucoup plus intensément vécues : nous voulons vivre et puis, si possible, satisfaire nos passions; et puis lorsqu'elles ne sont pas trop urgentes, accroître notre savoir afin de mieux les assouvir; et puis enfin, mais seulement en dernier ressort, savoir pour savoir. Simple curiosité, semble-t-il donc, dont nous pouvons admettre en théorie la prévalence, mais sans lui subordonner pratiquement la totalité de notre existence. Un tel besoin, pensons-nous, n'a que des rapports très lointains avec les exigences de notre individualité empirique. Aussi, lorsque nous réfléchissons sur lui pour tenter d'en comprendre l'origine, nous paraît-il presque infailliblement venir d'ailleurs.

Mais d'où? Pour notre malheur, nous avons une réponse toute prête : celle que nous suggère la conception finaliste de l'univers. La passion, rappelons-le, nous amène à croire que nous avons une essence universelle, une « autre nature » qui transcende notre nature singulière et que, par nature, nous aspirons à imiter sans jamais complètement y réussir : archétype qu'un Dieu personnel a conçu et réalisé dans le cadre d'un plan cosmique qu'il ordonne à sa propre gloire. Aucun problème, dans ces conditions : nous désirons à la fois vivre et connaître parce que l'essence universelle qui nous fixe notre fin interne est celle d'un animal-raisonnable; le désir de connaître doit prévaloir sur celui de vivre parce que la hiérarchie des perfec-

tions assigne à la Raison un rang supérieur à celui de l'animalité; et ce désir trouve sa réalisation la plus parfaite dans la connaissance de Dieu parce que notre essence, à son tour, a pour fin externe la gloire de Dieu. Le modèle idéal de la nature humaine, que la Raison ne formait d'abord que faute de mieux et à titre purement opératoire, nous apparaît maintenant comme un modèle ontologique. Ainsi ce lambeau de vérité que nous possédions se trouve-t-il réinterprété en fonction du contexte aberrant d'une vision du monde issue de nos aliénations passionnelles; par là-même, loin de dissiper l'illusion, il la renforce en la faisant bénéficier du prestige de son évidence. Telle fut, précisément, la mésaventure des plus grands philosophes antiques et médiévaux.

Aussi bien est-ce pour éviter cette mésaventure que Spinoza a suivi la démarche un peu contournée du groupe A. Il eût fort bien pu commencer directement par la troisième étape. A la question : « Que désire la Raison? », la réponse était immédiate : « Elle désire connaître. » Qui l'eût nié? Il s'agit là d'une évidence incontestable, qui correspond parfaitement à l'expérience de l'homme ordinaire. Mais, précisément, elle y correspond trop bien. En procédant ainsi, Spinoza se serait exposé à deux dangers. D'une part, nous serions restés libres de contester, sinon l'existence de ce désir rationnel, du moins sa prévalence : au nom de quoi, en effet, en faire découler toute l'éthique, alors que nous avons aussi d'autres désirs qui, en apparence, lui sont absolument irréductibles? N'est-ce pas là un choix arbitraire? D'autre part, dans la mesure où nous aurions admis cette prévalence, l'ignorance de son fondement réel nous aurait laissés désarmés devant la mystification finaliste. Il fallait donc d'abord réduire l'hétérogénéité de nos désirs en dévoilant dans le *conatus* leur source unique, puis montrer ensuite que notre aspiration au savoir était la vérité de ce *conatus*. Faute de quoi le point de vue de l'« en soi et pour nous » eût été sacrifié à celui du « pour soi ».

Dans cette perspective, il est vrai, Spinoza eût pu passer beaucoup plus simplement de la première étape à la troisième. Après avoir fait du *conatus* le premier et l'unique fondement de la vertu, il lui suffisait d'ajouter que l'essence de notre âme est d'être l'idée vraie de l'essence singulière de notre corps, et que, par conséquent, être et connaître, vouloir être et vouloir connaître, sont pour nous une seule et même chose; de cette façon, il nous eût

même conduit beaucoup plus loin, jusqu'en plein cœur du livre V. Mais, précisément, il nous eût conduit trop loin : c'est le point de vue du « pour soi » qui, cette fois, eût été sacrifié à celui de l'« en soi et pour nous ». Car ce n'est pas ainsi que l'homme ordinaire éprouve les exigences de la Raison : il ne sait pas qu'il a une essence singulière, et son stock d'idées claires se réduit, à peu de choses près, aux notions communes et à quelques conséquences qu'il en déduit. Or c'est de son expérience que le discours éthique doit partir, sous peine de rester lettre morte.

C'est donc l'interférence des deux points de vue qui commande la démarche de Spinoza, avec ses sinuosités et ses lenteurs : il s'agit pour lui, sans s'écarter de notre expérience effective, d'en extraire la vérité qu'elle recèle ; et les deux bouts de la chaîne doivent être fermement tenus. Mais ce procédé a sa rançon : nous nous sentons contraints logiquement, non pas encore intellectuellement satisfaits. Car il demeure que le *conatus* est individuel, et la Raison universelle ; comment, dès lors, quelque rigoureuse qu'en soit la démonstration, admettre sans réticence leur identité foncière ? Comment accepter vraiment les paradoxes qui en découlent, tel celui de l'attitude devant la mort qu'exposera le groupe A₂⁴⁴ ? Dans la séquence : conservation de notre être — conservation de notre être grâce à la connaissance claire — connaissance claire, nous ne pouvons nous défendre de l'impression⁴⁵ que le premier terme a été proprement escamoté en cours de route. Ces arrière-pensées ne s'évanouiront que lorsque nous aurons compris que la Raison, à mesure qu'elle se développe, s'individualise pour déboucher finalement sur la connaissance de notre essence individuelle.

2. — *Fondements de la vie raisonnable interhumaine* (Groupe B₁).

Quelle forme l'exigence de la Raison assume-t-elle lorsque elle s'applique plus particulièrement au domaine interhumain ? Pour répondre à cette question, Spinoza passe à nouveau, en les abordant sous un autre angle, par les trois étapes que le groupe A₁ nous a déjà fait

⁴⁴ Cf. *Eth.* IV, proposition 67.

⁴⁵ Fausse, bien entendu, puisque la démonstration de la proposition 26 se fonde tout entière sur la théorie du *conatus*.

parcourir : à l'égoïsme biologique correspondent les propositions 29-31, à l'utilitarisme rationnel les propositions 32-35, à l'intellectualisme les propositions 36-37.

Ce parallélisme est si parfait que l'ensemble A₁ B₁ peut, en réalité, se lire d'une double façon. À côté de la lecture verticale, que nous adoptons pour nous conformer à l'ordre suivi par Spinoza lui-même, une lecture horizontale est concevable. Les propositions 29-31, où nulle mention n'est encore faite de la « vie sous la conduite de la Raison », ne présupposent rien d'autre que ce qu'ont établi les propositions 19-22 et pourraient fort bien, sans aucun hiatus logique, leur succéder immédiatement. De même, les propositions 32-35, qui font intervenir la Raison sans parler encore du désir de connaissance, pourraient se démontrer aussitôt après les propositions 23-24. De même, enfin, les propositions 36-37 peuvent être considérées comme l'application directe de la vérité finale que nous ont dévoilée les propositions 25-28. Aussi la figure 3 que nous reproduisons en Appendice nous semble-t-elle correspondre, à peu de choses près, à la représentation visuelle que Spinoza pouvait avoir de ces deux groupes A₁ et B₁.

Comment nous comporter envers autrui ? La réponse, en un sens, est immédiate : la Raison exige que nous traitions notre prochain selon le degré d'utilité ou de nocivité qu'il peut présenter pour nous ; ainsi seulement serons-nous vertueux. Mais l'application est malaisée. Car nous portons sur les autres hommes les jugements les plus divers et les plus contradictoires : les uns nous paraissent « bons », les autres « méchants », selon le jeu mouvant de nos passions. Qu'y a-t-il de fondé et de non-fondé dans toutes ces appréciations ? Dans quelle mesure les autres hommes nous sont-ils *réellement* utiles ou nuisibles ? Au nom de quel critère en décider ? Telle est la question implicite qui commande les propositions 29-31.

La méthode de recherche est ici tout indiquée : elle a déjà fait ses preuves. Il suffit de faire subir au groupe B₁ du livre III un traitement analogue à celui que les propositions 19-22 ont déjà imposé au groupe A₁ de ce même livre : mise en évidence du fondement par élimination des superstructures qui le voilent et le déforment. Le groupe B₁ du livre III, rappelons-le, avait retracé la genèse des passions que nous inspirent les autres hommes et des appréciations qu'elles nous font porter sur eux : il avait montré successivement comment, de la similitude des

natures, naît l'imitation des sentiments; puis comment cette imitation, orientée par le jeu fortuit des causes externes, revêt des modalités diverses, bénéfiques ou maléfiques, que résume le cycle pitié-ambition de gloire-ambition de domination-envie-pitié; puis, enfin, comment les attitudes qui en découlent provoquent chez leurs bénéficiaires ou leurs victimes des impulsions d'amour ou de haine qui se traduisent en jugements de valeurs. Le redressement des évaluations aberrantes et la découverte du vrai critère exigent donc, à nouveau, que nous refassions le chemin en sens inverse et remontions à la racine; ainsi pourrions-nous distinguer, dans la « bonté » ou la « méchanceté » dont autrui semble faire preuve, entre ce qui tient à son essence et ce qui vient seulement de modifications accidentelles.

Or la racine, c'est la similitude de nature entre les hommes. En deçà de toute affection particulière, c'est d'elle, et d'elle seule, que tout découle. D'elle, et d'elle seule, dans le livre III, se déduisait la totalité des relations interhumaines passionnelles; à tel point que Spinoza, plutôt que de prononcer le mot « homme », se contentait, bieu souvent, de parler d'une « chose semblable à nous ». C'est donc là qu'est le nœud du problème : si nous voulons avoir quelque chance d'aboutir, c'est sur l'autre homme *en tant seulement qu'il est notre semblable*, abstraction faite de tout autre caractère, que nous devons faire porter notre examen. Mais cette abstraction est en même temps universalisation; car bien d'autres choses que l'homme (toutes, en fait) ressemblent plus ou moins à l'homme. La question initiale, dès lors, entraîne une question préalable : d'une façon générale, une chose dont la nature a des points communs avec la nôtre est-elle pour nous bonne ou mauvaise?

Une première évidence s'impose d'emblée. Nous faire du bien ou du mal, c'est, de toute façon, agir sur nous. Or, nous le savons, sans une certaine homogénéité entre la cause et l'effet, nulle action causale n'est concevable⁴⁶ : deux êtres qui n'auraient rien de commun, loin de pouvoir s'affecter l'un l'autre, évolueraient sur deux plans distincts sans jamais se rencontrer. Une chose entièrement différente de nous n'est donc pour nous ni bonne ni mauvaise⁴⁷. Hypothèse purement théorique, bien entendu :

⁴⁶ *Eth.* IV, prop. 29, démonstration.

⁴⁷ *Eth.* IV, prop. 29.

seuls la vérifieraient les modes des attributs inconnus. Mais le principe est bien posé : l'existence de certaines propriétés communes est la condition de possibilité de toute action réciproque, positive ou négative, entre choses par ailleurs différentes.

Mais n'est-elle rien de plus? Ne fait-elle que créer un terrain neutre pour un affrontement dont le résultat ne dépend pas d'elle? Ou bien contribue-t-elle, en outre, à l'issue de cet affrontement? Et si oui, dans quel sens? Pour le savoir, il suffit de nous rappeler que la rencontre de deux choses est la rencontre de deux *conatus*; et de bien voir ce que cela implique.

Tout d'abord, une chose partiellement semblable à nous, *en tant* qu'elle est semblable à nous, peut-elle nous nuire? Précisons, en développant l'argumentation un peu elliptique de Spinoza⁴⁸. Soient deux êtres X et Y, X possédant deux caractères A et B, et Y possédant le même caractère A et un autre caractère C. Il s'agit de savoir dans quelle mesure X peut être mauvais pour Y; c'est-à-dire dans quelle mesure le *conatus* de X, en produisant ses propres conséquences, peut contrecarrer le *conatus* de Y et, à la limite, le briser. Est-ce la propriété A de X qui peut mettre en danger la propriété A de Y? Non, car cela signifierait qu'un être de nature A produit, en tant qu'il est A, des conséquences qui aboutissent à la négation de cette nature A : celle-ci, dans ce cas, serait contradictoire, et ni X ni Y n'auraient jamais pu exister. Mais la propriété A de X ne peut-elle pas faire obstacle à la propriété C de Y? Non plus, car, si les conséquences de A entraînaient la négation de C, il y aurait, à l'intérieur de Y lui-même, incompatibilité entre ces deux propriétés; Y, dans ces conditions, serait logiquement et ontologiquement impossible. Est-ce alors la propriété B de X qui peut contrecarrer la propriété A de Y? Pas davantage, et pour la même raison : c'est X, cette fois, qui se détruirait lui-même pour cause de contradiction interne. Aucune des trois combinaisons où intervient A ne répond donc à la question. Aussi n'est-ce *jamais* par le biais de notre commune nature qu'une chose peut nous être nuisible⁴⁹ : penser autrement (et c'est cela seulement que nous dit ici

⁴⁸ *Eth.* IV, prop. 30, démonstration.

⁴⁹ *Eth.* IV, prop. 30.

Spinoza) reviendrait à admettre l'existence d'un *conatus* d'autodestruction⁵⁰.

Reste alors la quatrième combinaison. Si le *conatus* de X s'oppose à celui de Y, cela ne peut venir que de l'action de B sur C : de ce qu'un être de nature B, en tant qu'il est B, tend à produire des conséquences incompatibles avec celles qu'un être de nature C s'efforce d'actualiser. Mais il ne peut en être ainsi que si les natures B et C sont elles-mêmes logiquement incompatibles : non pas simplement différentes, mais contraires; ce qui veut dire qu'une chose A peut être soit B, soit C, mais jamais les deux à la fois, et qu'elle ne peut recevoir l'une de ces déterminations sans perdre l'autre⁵¹. Alors, effectivement, X nuira à Y : de son *conatus* découleront des événements qui, mettant en question l'existence de C tout en laissant subsister A, empêcheront Y de réaliser l'intégralité de son essence et pourront même, en cas de réussite totale, le détruire par dissociation de ses deux éléments constitutifs. Si, par conséquent, une chose est mauvaise pour nous, c'est dans la seule mesure où, sur quelque point, sa nature nous est contraire⁵².

Mais alors, quelle influence le caractère A de X exerce-t-il sur Y? N'en aurait-il aucune? Serait-il pour lui simplement indifférent? Cela ne se peut pas; car cela voudrait dire que X, en tant qu'il est A, produit des effets qui ne contribuent en rien à la conservation de Y, ni par suite à celle de A, ni par conséquent à la sienne propre : ce qui constituerait une exception absurde à la loi générale du *conatus*⁵³. X, en tant qu'il est A, est donc nécessairement bon pour Y⁵⁴ : les conséquences qu'il tend à actualiser en vertu de sa nature A aboutissent en permanence à la

⁵⁰ *Id.*, démonstration. Dans cette démonstration, à vrai dire, la concision nuit à la précision. L'antécédent (« si une chose pouvait être mauvaise pour nous par ce qu'elle a de commun avec nous ») correspond aux deux premières hypothèses seulement, puisqu'il se réfère à l'action du caractère A de X sur Y. Par contre, le conséquent (« elle pourrait diminuer ou contrarier cela même qu'elle a de commun avec nous ») ne correspond qu'à la première et à la troisième hypothèses, puisqu'il se réfère à l'auto-destruction de X. C'est pourquoi nous avons développé.

⁵¹ *Id.* C'est ce qu'indique, ici, le renvoi à la proposition 5 du livre III.

⁵² *Eth.* IV, prop. 30.

⁵³ *Eth.* IV, prop. 31, démonstration.

⁵⁴ *Id.*

reproduction de cette même nature, et Y, qui est aussi A, ne peut qu'en bénéficier par contre-coup.

Mais X ne pourrait-il pas servir Y par d'autres propriétés encore? Non, sans aucun doute. Par B, nous l'avons vu, il lui nuit. Mais supposons même que B, au lieu d'être contraire à C, en soit simplement différent : c'est-à-dire que B et C puissent, tout aussi bien, coexister ou ne pas coexister dans un même sujet de nature A. Dans ce cas, B ne menacera certes pas C. Mais il ne lui sera non plus d'aucune aide; que B soit présent ou qu'il soit absent, qu'il parvienne ou non à actualiser ses conséquences, Y, en tant qu'il est C, n'en sera nullement affecté; rien de ce qui résultera de B ne rendra jamais Y plus ou moins C. B et C, envisagés seuls, abstraction faite de A, seront l'un par rapport à l'autre dans la situation que décrivait la proposition 29 : la simple différence ne peut engendrer que l'indifférence mutuelle⁵⁵. C'est donc bien par le seul canal de leur caractère commun A que X peut être utile à Y⁵⁶.

Ainsi la question préalable est-elle tranchée : dans la mesure où une chose s'accorde avec notre nature, elle est nécessairement bonne⁵⁷; inversement, si elle est bonne, c'est dans la seule mesure où elle s'accorde avec notre nature⁵⁸. Le profit que nous pouvons tirer des êtres qui nous entourent se mesure donc au nombre de propriétés qu'ils partagent en commun avec nous. N'importe quoi peut toujours nous servir, car rien de ce qui existe dans l'Étendue et la Pensée ne nous est absolument étranger; mais tout ne peut pas nous servir au même degré, car tout ne nous ressemble pas au même titre : plus une chose nous est semblable, plus elle nous est utile⁵⁹.

La question initiale, dès lors, se résout d'elle-même, du moins en première approximation. Il n'est rien, pour l'homme, de plus utile que les autres hommes, car (c'est là un *per se notum*)⁶⁰ aucune chose singulière ne lui ressemble davantage. Aussi est-ce leur société qu'il importe avant tout de cultiver. De là une première déter-

⁵⁵ *Eth.* IV, prop. 31, corollaire.

⁵⁶ *Id.*

⁵⁷ *Eth.* IV, prop. 31.

⁵⁸ *Eth.* IV, prop. 31, corollaire.

⁵⁹ *Id.*

⁶⁰ *Eth.* IV, prop. 35, corollaire 1.

mination, encore très générale et très abstraite, du désir rationnel appliqué aux relations interhumaines. La genèse de ce désir comporte deux moments, qui doivent être envisagés séparément pour les besoins de l'analyse : comme nous l'avions déjà fait à propos de son équivalent passionnel en étudiant le livre III⁶¹, il nous faut distinguer entre le point de vue du donateur X et celui du bénéficiaire Y ; sans oublier, bien entendu, que nous sommes les deux à la fois.

En tant que nous sommes X (individu parvenu, pour son compte personnel, au stade de l'égoïsme biologique), la Raison nous incite à persévérer dans notre être et à faire exister tout ce qui peut nous y aider. Mais, en recherchant ainsi les conditions de vie les meilleures, nous sommes amenés à transformer le monde afin de nous le rendre plus favorable. Or cette modification du milieu environnant, lorsqu'elle affecte d'autres hommes, leur profite nécessairement ; car, dans la mesure où ils ont même nature que nous, leurs fins recoupent les nôtres et les mêmes moyens leur sont utiles. Tel n'est pas notre but conscient, mais tel est bien le résultat de notre effort. Et plus nous sommes vertueux, plus nous nous rendons serviables, puisque notre vertu se mesure à l'intensité et à l'efficacité de cet effort. Similitude de nature signifie convergence des *conatus*. Cette convergence, qui constitue elle-même une sorte de *conatus* global de la communauté humaine tout entière, était déjà l'ultime fondement de nos rapports passionnels avec autrui : c'était elle qui rendait possible l'imitation des sentiments, en quoi se résout toute vie sociale ; mais elle était alors aliénée, déformée au point d'en être rendue méconnaissable par la pression des causes extérieures. Maintenant, au contraire, elle apparaît en pleine lumière : pourvu que nous agissions selon les seules lois de notre nature, nous agissons tous *comme un seul homme* ; nous vivons dans l'*unanimité* et la *concorde*, au sens très précis de ces deux mots⁶². La Raison ne fait qu'énoncer clairement cette universalité spontanée qui, partout et toujours, caractérise notre exigence fondamen-

⁶¹ Cf. chapitre V, pp. 190-1.

⁶² « ...ut omnium Mentes et Corpora unam quasi Mentem unumque Corpus componant, et omnes simul, quantum possunt, suum esse conservare conentur, omnesque simul omnium commune utile sibi quaerant. »
(*Eth.* IV, prop. 18, scolie.)

tales : aidons-nous nous-mêmes, et, par surcroît, nous aidons autrui ; que chacun soit vraiment lui-même, et l'Humanité existera.

Cette implication, toutefois, c'est la Raison de Y qui la découvre, non celle de X. X ne sait pas, ou du moins ne sait pas nécessairement, ce qui résulte pour autrui de son bienfaisant égoïsme ; mais, une fois réfléchi dans la conscience de Y, la séquence causale devient rapport instrumental. En tant que nous sommes Y, en effet, la Raison nous incite également à rechercher tout ce qui peut nous servir à persévérer dans notre être ; et, en cherchant bien, nous découvrons que le plus utile de tous ces moyens est précisément X : l'autre homme, qui, par nature, nous sert d'autant plus qu'il se sert. Plus nous sommes vertueux, par conséquent, plus nous désirons la compagnie de nos semblables : désir explicite, cette fois, et « intéressé » au sens ordinaire du terme. Désir qui, lui aussi, était présent dès la vie passionnelle : c'était lui qui nous attachait à ceux qui, par pitié ou ambition de gloire, nous avaient procuré quelque avantage ; mais il se retournait contre lui-même sous l'influence des causes extérieures, alors qu'il est maintenant désaliéné. La Raison, tel encore, ne fait qu'en donner la formulation claire et distincte : assurons-nous le concours d'autrui ; plus nombreux sont les individus qui unissent leurs forces de façon à constituer ensemble un Individu unique, plus grande est la puissance dont chacun dispose pour réaliser ses aspirations personnelles⁶³. C'est ce point de vue de Y qu'adoptent les propositions 29-31 : lorsqu'elles parlent de « nous », c'est de nous en tant que Y qu'il s'agit, parce que c'est seulement en tant que nous sommes Y que nous prenons consciemment les conséquences interhumaines de notre désir essentiel tel qu'il se manifeste à l'étape de l'égoïsme biologique ; en tant que nous sommes X, nous les ignorons encore. Mais, disons-le tout de suite, le point de vue de X est, en soi, plus fondamental, car il n'est d'utilisation que de ce qui est naturellement utilisable ;

⁶³ « Si enim duo, ex. gr. ejusdem prorsus naturae individua invicem juguntur, individuum componunt singulo duplo potentius. Homini igitur nihil homine utilius ; nihil, inquam, homines praestantius ad suum esse conservandum optare possunt, quam quod omnes in omnibus ita conveniant, ut... »

(Cf. la note précédente, qui donne la suite de cette citation du scolie de la proposition 18.) La même idée est exprimée dans *T.P.*, ch. II, § 13.

aussi prévaudra-t-il de plus en plus à mesure que nous avancerons.

Nous débouchons donc, au terme de cette première étape, sur ce que l'on pourrait appeler un *égo-altruisme biologique* : la Raison, comme elle le faisait à l'égard du correspondant du groupe A₁, nous prescrit toujours de conserver notre être, et rien de plus; mais, de ce côté même, et sans qu'il s'agisse là d'une exigence supplémentaire, elle nous commande de nous réunir à nos semblables. Le désir d'être est en même temps désir d'accéder.

Mais tout n'est pas résolu pour autant. Car ce qui précède n'est valable que si les autres hommes et nous-mêmes agissons vertueusement, selon les seules lois de notre nature. Et la question, aussitôt, rebondit.

Que signifie, en effet, cette similitude entre les hommes? Il est bien entendu qu'autrui nous est utile *en tant que* son élément que sa nature s'accorde avec la nôtre. Mais cela n'est pas en tous points notre semblable : il est aussi, ailleurs, différent de nous, voire opposé à nous. En quoi consiste donc, plus précisément, cet accord de nature dont dépend l'harmonie interhumaine?

Nous nous retrouvons alors (ce dont rend compte la structure en losange qui, sur notre figure 3, fait ressortir le parallélisme des groupes A₁ et B₁) devant l'alternance que les propositions 23-24 avaient déjà examinée à propos de la vie individuelle. Car il y a, en nous, à la fois des connaissances vraies et des passions; et les unes comme les autres contribuent à orienter notre effort pour parvenir à l'être. Le problème se pose donc : la convergence des *conatus* est-elle convergence des sentiments rationnels ou bien des impulsions passives?

Tout d'abord, est-ce *en tant que* ils sont soumis aux passions que les hommes s'accordent par nature? La question, en réalité, est double. Car, dans l'expression « s'accorder par nature », le mot « nature » peut avoir deux sens. Il peut, d'une part, désigner *notre nature humaine considérée en elle-même*. Or, de ce point de vue, la réponse est très évidemment négative⁶⁴. Si l'homme est envisagé simplement, la passion, *en tant que telle*, n'est par rapport

à rien de réel : elle n'est qu'inachèvement et impuissance, donc négation. Il est bien vrai que tous les hommes sont plus ou moins sujets aux passions; mais cette servitude n'est pas une propriété commune, car, si elle est commune, elle ne définit aucune propriété positive : elle signifie simplement que nous sommes tous incapables d'actualiser jusqu'au bout notre essence. Si les natures humaines ne s'accordaient qu'en cela, c'est-à-dire en ce qui leur manque, elles ne s'accorderaient en rien du tout⁶⁵.

Mais, d'autre part, le mot « nature » peut aussi désigner *la nature de nos sentiments*. Car ils en ont une, malgré tout; pour s'en apercevoir, il suffit de replacer l'homme dans son environnement au lieu de le considérer seul : si une passion est en nous mutilation, cette mutilation a hors de nous des causes réelles. La nature d'une passion, prise dans son contenu positif, se définit alors par la conjonction partielle de deux natures : la nôtre et celle de la cause extérieure qui nous affecte. Et deux individus éprouvent la même passion de même nature si, mais seulement si, un même objet provoque en eux une même affection. Est-ce ainsi que les hommes s'accordent?

Cela arrive parfois. Il peut se faire que, dans une situation donnée, plusieurs personnes désirent la même chose; dans ce cas, elles s'accordent par nature au second sens de cette expression et sont utiles les unes aux autres⁶⁶. Elles témoignent les premières formes de l'imitation des sentiments : l'émulation simple (lorsque son objet n'est qu'un « bien » monopolistique), la pitié, l'ambition non comparative de gloire. De telles conjonctures sont précaires, et le rôle de la Politique sera de les stabiliser en les institutionnalisant. Mais ce ne sont là, précisément, que des conjonctures, qui dépendent des causes extérieures. Et les causes extérieures ne sont pas providentiellement déterminées à toujours agir de cette manière. Il arrive aussi, nous le savons, qu'un même objet affecte plusieurs individus de façons très différentes, ou que plusieurs individus soient affectés de la même façon par des objets très différents; les passions de ces individus, alors, puisqu'elles se distinguent par l'un au moins des deux éléments constitutifs de leur essence, ne sont plus de

⁶⁴ Seule cette distinction permet de concilier la proposition 23 et le passage du scolie de la proposition 34 que nous allons examiner dans la note 67.

⁶⁵ *Eth.* IV, prop. 32.

⁶⁶ *Id.*, démonstration.

⁶⁷ « *Nam hi duo non sunt invicem molesti, quatenus natura inveniunt, hoc est quatenus uterque idem amat...* » (*Eth.* IV, prop. 34, scolie.)

nature identique et ne les amènent donc plus à harmoniser leurs efforts⁶⁸. Bien plus : lors même que nous croyons avoir trouvé un homme qui partage vraiment nos sentiments, n'importe quelle modification des circonstances peut, à chaque instant, mettre fin à cette entente : l'homme passionné est divers et inconstant⁶⁹. Les hommes peuvent donc différer les uns des autres par la nature de leurs passions⁷⁰, et l'aliénation dans les choses, sauf conditionnement bien dirigé, leur interdit tout accord durable.

Elle peut même être source de désaccord⁷¹. La simple différence dégénère aisément en contradiction logique, donc en contradiction pratique. Et cela, à nouveau, sous l'influence de l'imitation des sentiments, bien qu'elle prenne ici d'autres formes. Spinoza, implicitement, évoque en premier lieu l'ambition de domination. Pierre, nous dit-il en effet, peut être pour Paul cause de tristesse parce qu'il « a quelque chose » de semblable à une chose que Paul déteste⁷². « *Habet aliquid* », la formule est volontairement vague : elle peut se référer, soit à un trait de caractère de Pierre, soit à un objet qu'il possède. Mais, finalement, cela revient au même ; car un trait de caractère se définit toujours par la prédominance habituelle de tel désir particulier, et l'on ne possède que ce que l'on aime et dont on jouit. Spinoza veut donc dire que Pierre d'une façon ou d'une autre, aime ce qui fait horreur à Paul, et que l'incompatibilité de ces deux systèmes de valeurs amène Paul à haïr Pierre, puis à lutter contre lui pour lui imposer ses propres goûts. En second lieu, à cette fois explicitement, Spinoza évoque l'envie : Pierre peut attrister Paul parce qu'il possède un « bien » monopolistique que Paul convoite⁷³. Sans doute n'est-ce pas *en tant* qu'ils désirent la même chose qu'ils s'opposent ; dans cette mesure, au contraire, leurs sentiments sont de même nature et pourraient engendrer l'accord si l'objet était partageable⁷⁴. Mais, comme il ne l'est pas, Pierre et Paul sont amenés à désirer deux événements incompatibles : l'un veut maintenir la répartition des biens telle qu'elle

existe, l'autre la modifier, parce qu'elle réjouit l'un et afflige l'autre. Aussi est-ce en tant seulement que leurs passions sont de nature contraire qu'ils se dressent l'un contre l'autre⁷⁵. Enfin, en troisième lieu, par le rappel du scolie de la proposition 55 du livre III, Spinoza évoque le retentissement de l'admiration sur les passions⁷⁶ : lorsqu'elles deviennent comparatives, l'ambition et l'envie rendent plus aigus encore les antagonismes sociaux.

Ainsi, lorsque leurs passions les gouvernent, les hommes ne s'accordent pas nécessairement. S'il y a accord, il ne vient pas de leur seule nature humaine ; et il n'y a même pas toujours accord, mais, tout aussi souvent, divergence ou opposition. Mais que se passe-t-il donc lorsque la Raison commande ?

Dans ce cas, la situation est exactement inverse. D'une part, dans la mesure où nous sommes conduits par la Raison, nous nous accordons nécessairement par nature au premier sens de cette expression. Dans cette mesure, en effet, et dans cette mesure seule, nous agissons selon les seules lois de notre nature : de notre nature considérée en elle-même, dans ce qu'elle est positivement et non plus dans ses impuissances⁷⁷. Mais cette nature humaine, dont la conservation méthodique devient alors notre seul but, se retrouve, du moins pour la plus grande part, une et identique chez tous : tous les hommes raisonnables poursuivent donc le même objectif et cherchent à réaliser le même modèle. D'autre part, et tout aussi nécessairement, nous nous accordons par nature au second sens. Car la nature de nos sentiments, cette fois, se déduit uniquement de notre essence, sans que les causes extérieures la contaminent en aucune façon : seule nous guide, à présent, la connaissance vraie de ce qui convient réellement à l'homme. Et, comme il n'est qu'une seule vérité, tous les hommes raisonnables doivent aboutir aux mêmes conclusions quant aux moyens à utiliser. De notre commune nature, par conséquent, découlent nécessairement les mêmes désirs rationnels, et nos efforts se conjuguent dans la production d'événements voulus par tous et utiles à tous⁷⁸. La Raison, partout et toujours, est source

⁶⁸ *Eth.* IV, prop. 33, démonstration.

⁶⁹ *Eth.* IV, prop. 33.

⁷⁰ *Id.*

⁷¹ *Eth.* IV, prop. 34.

⁷² *Id.*, démonstration.

⁷³ *Id.*

⁷⁴ *Eth.* IV, prop. 34, scolie (Cf. *supra*, note 67).

⁷⁵ *Id.*

⁷⁶ *Eth.* IV, prop. 34, démonstration.

⁷⁷ *Eth.* IV, prop. 35, démonstration.

⁷⁸ *Id.*

d'unanimité; elle seule peut réaliser à coup sûr la convergence des *conatus* ⁷⁹.

Les deux points de vue de X et de Y, que développent respectivement les deux corollaires de la proposition 35, s'éclairent alors d'un jour nouveau. En tant que nous sommes X, nous nous retrouvons au stade de l'*utilitarisme rationnel*: nous calculons intelligemment nos intérêts, nous cultivons notre entendement afin de toujours mieux les découvrir et les garantir, et nous soumettons à ce calcul la totalité de notre existence. Mais nous savons maintenant, en toute certitude, que l'Humanité y trouve son compte: planification impliquant prévision des résultats, le bienfaiteur ne peut plus, comme lors de l'étape précédente, ignorer sa propre bienfaisance. Et pourtant, en apparence et à ce niveau, aucune générosité ne se manifeste encore; l'altruisme irréflecti de certains élans passionnels est même impitoyablement refoulé ⁸⁰: plus que jamais, la Raison nous commande de ne songer à rien d'autre qu'à notre avantage personnel. Simplement, nous avons bonne conscience parce que bonne science: c'est lorsque nous sommes le plus utiles à nous-mêmes, pensons-nous à juste titre, que nous servons le mieux nos semblables ⁸¹. Que chacun soit un bon égoïste calculateur, et le bien commun sera ipso-facto assuré: le postulat fondamental de l'Economie Politique classique est déjà là.

En tant que nous sommes Y, dès lors, nous comprenons que X, l'autre homme raisonnable, est pour nous le meilleur de tous les auxiliaires: aucune chose singulière n'est plus utile à l'homme qu'un homme vivant sous la conduite de la Raison ⁸². Utilisons autrui, certes, mais utilisons-le intelligemment; et, pour y parvenir, la seule méthode sûre est de le rendre lui-même intelligent. Notre intérêt bien compris exige que tous nos semblables, si possible, deviennent d'aussi bons utilitaristes que nous: une fois rendus tels, ils feront ce que nous voulons en agissant comme bon leur semble, car ce qui leur semblera bon le sera vraiment et le sera pour tous.

⁷⁹ *Eth.* IV, prop. 35.

⁸⁰ L'homme raisonnable, à ce niveau doit « *sese continere, ne eorum [= des autres hommes] affectus imitetur.* » (*Eth.* IV, Appendice, ch. XIII.)

⁸¹ *Eth.* IV, prop. 35, corollaire 2.

⁸² *Eth.* IV, prop. 35, corollaire 1.

Sans doute est-ce difficile, et, dans l'état actuel des choses, bien rarement réalisable: la plupart des hommes, en fait, sont ignorants et passionnés. Mais, même ainsi, leur société offre déjà plus d'avantages que d'inconvénients ⁸³. Ne nous retirons donc pas dans le désert, parmi les animaux qui nous ressemblent bien moins encore et peuvent bien moins encore nous servir; servons-nous d'autrui tel qu'il est, tout en essayant de l'éclairer sur ses vrais besoins. A ce niveau, par conséquent, toute une stratégie éthique pourrait déjà se concevoir: il nous suffirait d'énoncer dès maintenant la proposition 40, en la démontrant autrement que ne le fait Spinoza lui-même. Le but à atteindre serait la concorde, parce qu'elle seule peut assurer la conservation de notre être; et le moyen principal serait la diffusion des lumières, parce que c'est elle qui y conduit le mieux. D'où la mise en œuvre d'une Philosophie Morale et d'une Pédagogie appliquée ⁸⁴, qui auraient pour rôle de faire accéder autrui à ce règne de la Raison dont doit découler une coopération pacifique parfaitement stable.

Mais cet accès, notons-le bien, ne se présente pas encore comme une fin désirable pour elle-même: de même que, lors de l'étape correspondante du groupe A, la Raison semblait confinée au rôle de moyen privilégié, de même, ici, l'autre homme raisonnable nous apparaît simplement comme l'instrument par excellence; et, jusqu'à nouvel ordre, rien de plus. C'est pourquoi le point de vue de X, bien qu'il ait conquis une dignité plus haute en accédant à la conscience de soi, ne l'emporte pas encore sur celui de Y: l'optique de l'utilisateur conserve toute son importance. Les deux points de vue, maintenant, sont simplement à égalité: tous deux enveloppent, mais ni plus ni moins l'un que l'autre, la connaissance vraie de leurs implications interhumaines. Mais l'on ne saurait s'en tenir là, et un nouveau problème va surgir.

Car, dans ce qui précède, n'y a-t-il pas une certaine équivoque? N'est-on pas passé subrepticement de la notion de convergence à celle d'entente? Certes, il est admis que tous les hommes raisonnables veulent les mêmes choses: celles qui sont utiles à la nature humaine en général. Mais ils les veulent chacun pour soi. Que se

⁸³ *Eth.* IV, prop. 35, scolie.

⁸⁴ Cf. *T.R.E.*, § 15 (G, t. II, p. 9; P, p. 162).

passerait-il donc si ces choses étaient des biens monopolistiques? Si, par conséquent, la réalisation complète de la nature humaine chez les uns excluait sa pleine actualisation chez les autres? Si, par exemple, l'exigence fondamentale de la Raison était de manger le plus possible, et si la nourriture était en quantité insuffisante, quelqu'un devrait être sacrifié. Plus profondément, l'homme de Hobbes est dans une situation analogue : chacun, pour préserver une existence biologique indéfiniment menacée, désire accumuler tous les instruments de puissance imaginables, c'est-à-dire, à la limite, se rendre maître de toutes choses; il appartient donc à la nature humaine de vouloir dominer le monde entier, et, comme tous le veulent également, le conflit est inévitable. S'il en était ainsi, les hommes, par nature, seraient ennemis les uns des autres, quels que soient les compromis qu'ils puissent être contraints de passer⁸⁵. Et d'autant plus ennemis qu'ils seraient plus intelligents.

Mais, précisément, il ne peut jamais en être ainsi : non seulement en fait, mais en droit⁸⁶. Poser une telle question, c'est en rester à une conception purement instrumentale du rôle de la Raison : c'est n'avoir pas compris que l'utilitarisme rationnel, pour dissiper ses propres ambiguïtés, doit se dépasser en *intellectualisme*. Car la Raison, Spinoza le rappelle maintenant, a pour fin la Raison elle-même, et non pas une nature humaine qui se définirait indépendamment d'elle et qu'elle serait destinée à servir : elle est, elle-même, la nature humaine. Sous sa conduite, nous ne désirons rien d'autre que comprendre; et notre Souverain Bien est la connaissance de Dieu, source de toute idée vraie⁸⁷. Or ce Souverain Bien, de toute évidence, n'a rien de monopolistique : il est commun à tous⁸⁸, car chacun possède l'idée vraie de Dieu⁸⁹ et peut, s'il en a la force, en développer les implications et s'en réjouir⁹⁰; en quoi cela gênerait-il qui que ce soit? Que les autres hommes soient privés de cette jouissance n'augmente en rien notre bonheur : tout au contraire, ajouterons-nous bientôt.

⁸⁵ *Eth.* IV, prop. 36, scolie.

⁸⁶ *Id.*

⁸⁷ *Eth.* IV, prop. 36, démonstration.

⁸⁸ *Eth.* IV, prop. 36.

⁸⁹ *Id.*, démonstration. C'est ce qu'indique, ici, la référence à la proposition 47 du livre II et à son scolie.

⁹⁰ *Eth.* IV, prop. 36.

Penser autrement, c'est avouer que l'on demeure sous l'influence de la plus stupide des passions : l'envie comparative⁹¹. Il suffit donc d'aborder la troisième étape pour voir s'évanouir ce faux problème.

Dans ces conditions, sans aucune restriction et jusqu'au bout, nous désirons pour autrui ce que nous désirons pour nous-mêmes⁹². Et les points de vue de X et de Y, qu'exposent tour à tour les deux démonstrations de la proposition 37, s'en trouvent à nouveau modifiés : au profit, cette fois, de celui de X.

En tant que nous sommes Y, en effet, nous désirons maintenant connaître pour connaître, et nous organisons toute notre existence en fonction de ce besoin. Mais, puisque le développement du savoir requiert des conditions empiriques, nous recherchons pour cela, comme précédemment, tout ce qui peut nous aider à nous aménager un milieu extérieur à la fois équilibré et riche; et, comme précédemment, ce qui peut le mieux nous y aider, c'est X, l'autre homme raisonnable. Nous voulons donc que les autres hommes soient raisonnables⁹³. Or nous savons, à présent, qu'ils ne peuvent l'être que s'ils subordonnent, eux aussi, la totalité de leur vie au désir de connaître pour connaître : désir dont la force est proportionnelle au niveau de connaissance déjà atteint. Par conséquent, nous désirons qu'autrui connaisse, et connaisse toujours davantage⁹⁴.

Cependant, si Y veut pour les autres ce qu'il veut pour lui-même, il ne le veut pas pour eux exactement *comme pour lui-même* : c'est l'accroissement de son propre savoir, et lui seul, qu'il s'assigne pour but suprême; s'il souhaite un égal accroissement chez ses semblables, c'est uniquement à cause des conséquences pratiques qui en résulteraient pour lui. Autrement dit, si Y est parvenu à l'étape intellectualiste en ce qui concerne sa vie personnelle, il

⁹¹ « ...vera hominis felicitas et beatitudo in sola sapientia et veri cognitione consistit, at minime in eo, quod sapientior reliquis sit, vel quod reliqui vera cognitione careant; hoc enim ejus sapientiam, hoc est veram ejus felicitatem, nihil prorsus auget. Qui itaque propter hoc gaudet, is malo alterius gaudet, atque invidus est et malus, nec veram novit sapientiam neque verae vitae tranquillitatem. »
(*T.T.P.*, ch. III ; G, t. III, p. 44 ; P, p. 708.)

⁹² *Eth.* IV, prop. 37.

⁹³ *Id.*, première démonstration.

⁹⁴ *Id.*

n'a pas encore aperçu toutes les conséquences qui en découlent pour les relations interhumaines : dans cette dernière sphère, il s'en tient encore à l'utilitarisme rationnel. La situation s'est donc inversée : au cours de l'étape biologique, c'était chez X que la conscience des rapports avec autrui retardait sur celle des aspirations individuelles ; puis X a rattrapé ce retard ; et maintenant, c'est Y qui se trouve en porte-à-faux.

C'est donc X, comme l'indique la seconde démonstration de la proposition 37, qui va achever la révolution intellectualiste. En tant que nous sommes X, nous désirons également connaître pour connaître. Mais nous savons aussi qu'autrui désire la même chose : qu'à travers tous ses efforts pour se maintenir dans l'existence, c'est cela, fondamentalement, qu'il vise. Or cette connaissance du véritable désir d'autrui ne peut manquer de retentir sur nous. Car de la convergence des *conatus*, rappelons-le, naît l'imitation des sentiments ; et il n'y a aucune raison pour qu'elle ne joue pas ici : la déduction qui en a été faite au livre III vaut pour tous les sentiments sans exception, qu'ils soient rationnels ou passionnels. Elle va donc, par son intervention, donner au projet de X une dimension jusqu'ici inaperçue.

On pourrait, il est vrai, se demander pourquoi Spinoza n'en a pas parlé plus tôt. Mais ce silence, en fait, répondait à une nécessité méthodologique. Il fallait d'abord éliminer toute superstructure et, en deçà des formes passionnelles de l'imitation des sentiments, remonter jusqu'au principe même de la vie interhumaine : la convergence des *conatus*. Puis, une fois ce principe mis en lumière, il fallait en déterminer progressivement la signification complète : découvrir, pas à pas, le contenu réel de ces *conatus* qui convergent. Tant que ce travail n'était pas achevé, toute référence à l'imitation des sentiments était prématurée et risquait de nous induire en erreur : faute de renseignements plus précis sur la nature exacte du désir né de la Raison, nous n'avions pas les moyens de distinguer à coup sûr entre imitation rationnelle et imitation passionnelle ; mieux valait donc, provisoirement, les récuser toutes deux et persévérer dans l'ascèse de l'égoïsme⁹⁵. Mais le principe, désormais, est pleinement élucidé ; rien ne nous empêche donc plus d'en développer les conséquences.

⁹⁵ Cf. *supra*, note 80.

Nous retrouvons alors, sous une forme désaliénée, tout ce qu'avaient de positif les affections étudiées dans le groupe B₁ du livre III. Certes, la pitié et l'envie sont irrécupérables en tant que telles, car la Raison n'est jamais triste et son Souverain Bien est partageable. Mais l'ambition subsiste : clairement conçue, elle devient humanité⁹⁶. Seules disparaissent les déformations que lui infligeaient les causes extérieures. L'ambition passionnelle de gloire nous incitait à combler autrui de ce qui le réjouit, mais il nous fallait pour cela lui sacrifier nos goûts antérieurs ; l'ambition de domination, elle, nous poussait à résoudre la contradiction à notre profit en faisant partager à autrui nos propres joies, mais il nous fallait pour cela l'obliger à abandonner son système de valeurs personnel ; au niveau de la Raison, par contre, les deux démarches n'en font plus qu'une : il n'est plus question de renoncer à nos exigences ni de les imposer par la contrainte, puisque le désir de savoir est le patrimoine commun de tous les hommes. Dans ces conditions, la générosité peut se déployer sans obstacle. Sachant qu'autrui aspire à connaître, nous désirons le satisfaire afin de nous réjouir de la joie qu'il en éprouvera et qui renforcera la nôtre. Et, cette fois, c'est vraiment *comme à nous-mêmes* que nous voulons lui procurer ce Souverain Bien ; nous ne distinguons plus notre perspective de la sienne, car il n'y a aucune différence entre connaître la joie d'autrui et l'éprouver : le bonheur que nous procure l'intellection de la vérité est d'autant plus grand que sont plus nombreux les individus qui le partagent⁹⁷. Ni calcul ni abnégation, dans ce désir ; l'*ego* et l'*alter* s'étant assimilés l'un à l'autre, nous sommes maintenant au-delà de l'opposition égoïsme-altruisme : statut symétrique de celui de l'ambition passionnelle qui, elle, se trouvait en deçà. Sans doute sommes-nous aussi Y, de même que l'autre homme raisonnable est aussi X : nous souhaitons, secondairement, bénéficier d'une générosité que nous savons analogue à la nôtre. Mais ce n'est plus là qu'un point de vue dérivé. En tant que nous sommes X, et plus originellement, le désir de connaître et le désir de *faire connaître* sont pour nous une seule et même chose.

Loin de constituer un complément facultatif, la seconde

⁹⁶ Cf. le début du scolie 1 de la proposition 37 ; Cf. aussi *Eth.* V, prop. 4, scolie.

⁹⁷ *Eth.* IV, prop. 37, seconde démonstration. Cf. *infra*, note 100.

démonstration de la proposition 37 est donc le couronnement de tout le groupe B₁. Elle ne fait qu'explicitier l'universalité spontanée dont le projet de X, dès le début, est porteur. X, au stade biologique, ignorait l'aspect altruiste de son exigence fondamentale; il la découvrait au stade utilitariste, mais comme simple résultat d'une conduite répondant à d'autres fins; à présent, au contraire, le résultat s'intègre à la fin au point de se confondre avec elle: l'universalité de l'exigence est devenue exigence d'universalité.

Mais vouloir que tous jouissent du Souverain Bien, c'est vouloir que tous, unanimement, travaillent à réaliser les conditions extérieures du développement de la connaissance. Que tous, par conséquent, soient amenés à coopérer. Aussi rien n'est-il remis en question des acquisitions de l'étape précédente. Philosophie Morale et Pédagogie sont plus que jamais indispensables. Plus que jamais nous avons besoin de concorde, car un climat de haine rend impossible toute communication intellectuelle. La proposition 40 garde donc ses droits; mais elle doit désormais, se démontrer comme Spinoza lui-même le démontre: c'est la concorde qui est en vue de l'éducation non plus l'inverse⁹⁸, même si l'éducation contribue à son tour à la concorde. Si nous voulons une société non conflictuelle, c'est pour mieux promouvoir l'accord des entendements; l'harmonisation des activités pratiques n'est plus que moyen, la fin étant l'instauration du règne universel de la Raison. Répandre les lumières pour faire cesser les inimitiés afin de pouvoir répandre davantage encore les lumières: tel est, cette fois, le cycle complet.

Le modèle idéal de la vie sociale, c'est donc l'union de tous les hommes en une communauté de philosophes et de savants qui se donneraient la recherche du vrai pour but.

⁹⁸ Il est vrai qu'il y a ici une dissymétrie. La démonstration de la proposition 38, en effet, renvoie aux propositions 26 et 27 qui correspondent à l'étape intellectualiste sur le plan individuel. Celle de la proposition 40, au contraire, se réfère à la proposition 35, qui correspond seulement à l'étape utilitariste sur le plan interhumain. Mais, de toute évidence, elle se réfère à cette proposition 35 *pleinement comprise*, c'est-à-dire éclairée rétrospectivement par les suivantes. L'utilitarisme rationnel, nous l'oublions pas, n'est pas pour Spinoza une éthique auto-suffisante, mais un *moment* dans la découverte du vrai principe. Du reste, cette même démonstration de la proposition 40 renvoie aussi aux propositions 26-27: ce qui prouve bien que la proposition 37 y est interprétée dans sa pleine signification intellectualiste.

suprême, se transmettraient sans restriction leurs découvertes, et subordonneraient leur vie entière au perfectionnement collectif de l'intelligence humaine. Alors, vraiment, l'Humanité existerait comme un Individu unique, dont le conatus global s'exercerait sans entrave ni déformation⁹⁹. Idéal grandiose, mais non pas utopique, car il n'est pas imposé de l'extérieur: c'est cela que, sans le savoir, nous recherchions en permanence à travers les fluctuations aberrantes de l'imitation des sentiments. Le désir de faire connaître est la vérité de ce désir d'accord qui nous anime partout et toujours¹⁰⁰.

Mais n'oublions pas les remarques déjà faites à propos du groupe A₁, et qui valent également pour la vie interhumaine. Ce désir rationnel, bien qu'il soit éprouvé par tous les hommes, leur apparaît simplement comme un désir parmi d'autres, et comme un désir la plupart du temps très faible. Ou, plus exactement, comme la juxtaposition de trois désirs hétérogènes: celui de vivre en société, que l'on rattache au seul instinct de conservation, et qui, bien que très important, est déjà combattu par beaucoup de passions haineuses; celui de rationaliser la vie sociale, que l'on rattache, soit à la crainte des dangers mortels auxquels nous exposent les passions d'autrui, soit à un calcul hédonistique, soit à un besoin d'ordre dont l'origine reste ignorée; celui, enfin, de faire connaître, que l'on réinterprète sur le mode finaliste, et qui, coupé de ses racines, n'est pas vécu avec une très grande intensité. Il y a donc un abîme, ici aussi, entre le point de vue du « pour soi » et celui de l'« en soi et pour nous ». Et c'est pourquoi, précisément, Spinoza a suivi la même démarche que dans le groupe A₁. Il eût pu énoncer tout de suite la proposition 37, avec seulement sa seconde démonstration; mais le point de vue de l'« en soi et pour nous » eût alors été sacrifié à celui du « pour soi », et

⁹⁹ Cf. *supra*, note 62.

¹⁰⁰ C'est ce qu'exprime aussi, en d'autres termes, le chapitre IX de l'Appendice du livre IV. Ce chapitre, en effet, après avoir exposé le point de vue de Y (rien n'est plus utile à l'homme que d'autre homme raisonnable), ajoute que rendre autrui raisonnable est, pour l'homme, la meilleure façon d'« ostendere quantum arte et ingenio valeat »: rien n'est plus glorieux que d'enseigner la vérité. Cette seconde justification, en se référant au désir rationnel de gloire, exprime donc bien le point de vue de X tel que l'a défini la seconde démonstration de la proposition 37.

rien n'eût justifié aux yeux du lecteur ce privilège inouï accordé à un désir particulier. Il eût pu, inversement, passer directement de l'étape biologique à l'étape intellectuelle : il lui suffisait de dire, aussitôt après la proposition 31, que la similitude de nature entre les hommes vient de ce que l'essence de toute âme humaine est d'être l'idée vraie de l'essence singulière d'un corps humain; mais cela n'eût pas répondu à l'expérience de son lecteur, pour qui l'universalité de la Raison demeure abstraite, et c'est le point de vue du « pour soi » qui, cette fois, eût été sacrifié à celui de l'« en soi et pour nous ». D'où les mêmes sinuosités et les mêmes lenteurs. D'où, aussi, la même insatisfaction que nous ressentons, et qui nous empêchera, par exemple, d'accepter sans réticence le paradoxe de la bonne foi en cas de danger de mort qu'exposera le groupe B₂¹⁰¹ : malgré la rigueur de la démonstration, nous avons l'impression, malgré tout, que la Raison exige le sacrifice de notre individualité concrète; nous ne savons pas encore que cette exigence aboutira, finalement, à l'interpénétration des âmes *individuelles* au sein de l'Entendement infini. Et nous sommes loin de le savoir, car l'unification des deux points de vue va faire problème.

..

Redescendons sur terre, en effet. Tout ce qui vient d'être dit était abstrait : Spinoza, dans les groupes A₁ et B₁, considérerait les exigences fondamentales de la Raison en elles-mêmes et pour elles-mêmes, comme si elles étaient seules à nous dicter notre conduite, comme si elles pouvaient déployer leurs conséquences indépendamment de tout contexte passionnel. Mais il n'en est pas ainsi dans la réalité concrète. Éprouver ces exigences est une chose, les mettre en pratique en est une autre; et ce qui nous en empêche, ce sont précisément nos passions, dont la puissance est beaucoup plus grande et qui nous entraînent bien souvent dans une direction contraire. Tant que cet obstacle n'est pas vaincu, le passage du fondement de la vie raisonnable à son déploiement demeure tout à fait aléatoire : la Raison souhaite, les passions conduisent. Ainsi retombons-nous sur le problème que posaient implicitement les 18 premières propositions du livre IV : une telle situation est-elle fatale? Nous avons vu, au chapitre précédent, à quelles conditions la Raison pourrait l'em-

porter : il faudrait, soit qu'elle constitue la plus grande partie de notre âme, soit que les causes extérieures nous inspirent des passions qui la soutiennent. Mais ces conditions, à leur tour, sont-elles vraiment réalisables? Maintenant que nous connaissons le contenu des commandements de la Raison, nous pouvons répondre à cette question.

Tout d'abord, qu'en est-il de la *condition maximum*? La force du désir rationnel, nous le savons, dépend de l'étendue de nos connaissances déjà acquises. Mais celles-ci n'ont pas été imprimées en nous de l'extérieur : il nous a fallu les conquérir en les tirant de notre propre fond, et nous n'y sommes parvenus que dans la mesure où nous nous y sommes efforcés. Or nous venons d'apprendre que cet effort pour connaître est, précisément, le désir rationnel lui-même. La réciproque est donc tout aussi vraie : l'étendue de notre savoir dépend de la vivacité du désir rationnel qui nous a permis d'y accéder. Ainsi, par une sorte de rétroaction positive, la Raison se développe-t-elle en se renforçant comme elle se renforce en se développant : d'un niveau donné de connaissance découle un désir d'une intensité donnée, grâce auquel nous nous haussons à un niveau supérieur, dont résulte un désir plus intense encore, etc. Voilà qui, à longue échéance, nous ouvre des perspectives infinies : dès lors que nous possédons un capital initial d'idées claires, si limité soit-il (et nous possédons tous les notions communes), ce capital ne doit-il pas s'accroître de lui-même en un cycle perpétuellement ascendant?

Sans doute; et c'est bien cela qui, en définitive, nous sauvera. Mais encore faut-il que le cycle puisse s'amorcer. Or c'est justement au départ que nous sommes le plus vulnérables. Car l'effort pour comprendre peut être contrecarré par bien des passions néfastes : tristesses¹⁰² ou joies excessives¹⁰³; amours ou haines qui, en nous polarisant sur un objet unique, appauvrissent ou déséquilibrent notre champ perceptif au point, parfois, de paralyser en nous toute activité intellectuelle¹⁰⁴. Pour qu'il l'emporte, il faut donc, ou bien qu'il soit plus fort que ces passions, ou bien que nous réussissions à modifier le milieu extérieur de façon à éprouver d'autres passions qui, elles, ne soient plus monodéistes et ne nous empê-

¹⁰² Cf. *Eth.* IV, prop. 41.

¹⁰³ Cf. *Eth.* IV, prop. 43.

¹⁰⁴ Cf. *Eth.* IV, prop. 44, scolie.

¹⁰¹ Cf. *Eth.* IV, prop. 72, scolie.

chent plus de penser. Mais, d'une part, tant que notre stock d'idées adéquates se limite aux notions communes et à quelques-unes de leurs conséquences, notre aspiration au savoir demeure trop faible pour prévaloir en cas de conflit. Et, d'autre part, sous quelle influence pouvons-nous être amenés à transformer notre environnement afin de nous susciter à nous-mêmes ce champ perceptif équilibré et riche dont nous avons besoin pour former des idées claires? Sous l'influence du désir de connaître, à nouveau. Et la même difficulté resurgit : si ce désir est plus faible que les passions qui nous entraînent en sens contraire, aucun comportement n'en découlera et le monde extérieur ne changera pas. D'une façon ou d'une autre, par conséquent, le cycle ne peut s'amorcer qu'à partir d'un certain seuil : celui au-delà duquel la Raison devient invincible. Or la question que nous nous posions était de savoir si la Raison pouvait s'élever d'elle-même *jusqu'à ce seuil*. La réponse est donc négative. En fait de cycle, nous sommes emprisonnés dans un cercle : le désir de connaissance, pour aboutir nécessairement et sans obstacles à l'acquisition de connaissances nouvelles, doit posséder la force que seule, pourtant, cette acquisition serait à même de lui conférer. Pour devenir raisonnable, il faudrait, semble-t-il, l'être déjà.

Ces remarques valent, à plus forte raison, pour le désir rationnel interhumain. Avec, cette fois, un handicap supplémentaire. Nous ne pouvons, comme précédemment, parvenir à communiquer nos connaissances que si ces connaissances ont atteint un niveau assez élevé pour que le désir de les répandre soit plus fort, en nous, que les passions antagonistes; et celles-ci sont très puissantes : ce sont l'ambition de domination, l'envie, toutes les formes de haine qui, en nous opposant à nos semblables, nous ôtent tout désir de les éclairer et nous empêchent de travailler à l'instauration de cette concorde sans laquelle nulle compréhension mutuelle n'est possible¹⁰⁵. Mais cela ne suffit pas : à supposer même que nous ayons franchi ce seuil pour notre propre compte, nous n'en serons pas plus avancés pour autant si autrui, de son côté, ne l'a pas atteint; car ses passions, alors, ne lui permettront pas de recevoir notre message. Pour que nous arrivions à rendre les autres hommes raisonnables, il faudrait, semble-t-il, qu'eux et nous le fussions déjà.

¹⁰⁵ Cf. *Eth.* IV, prop. 45 et corollaire.

La condition maximum est donc irréalisable : la Raison ne peut pas s'élever d'elle-même jusqu'au point où elle serait capable d'imposer envers et contre tout ses exigences. Reste alors la *condition minimum*. Tant que ce seuil n'est pas atteint, le milieu environnant peut-il, par le seul jeu de ses propres lois, nous fournir d'emblée un champ perceptif harmonieux et diversifié et un climat social pacifique qui n'entravent pas les progrès de la Raison? Ou bien peut-il, par le seul jeu de ses propres lois, nous susciter des passions qui, en nous faisant agir *comme si* nous étions conduits par la Raison, nous incitent à le transformer de façon à nous procurer à nous-mêmes ce champ perceptif et ce climat? Ce sont là deux questions distinctes, qui, bien que liées, devront plus tard être envisagées séparément. Mais, du point de vue qui nous intéresse pour le moment, elles n'en font qu'une : les causes extérieures peuvent-elles s'organiser d'elles-mêmes de façon à fournir à la Raison l'appoint passionnel dont elle a besoin pour se développer et triompher?

Si l'on considère l'individu isolé, face à face avec l'univers, c'est absolument exclu. En l'absence de finalité providentielle, il serait inconcevable que la Nature non-humaine se conformât spontanément à des aspirations qui lui sont tout à fait étrangères. Il est vrai qu'elle n'est pas non plus prédestinée à toujours provoquer l'effet contraire; il y a, parfois, des conjonctures favorables, et, lorsqu'elles se produisent, leurs résultats sont définitivement acquis : notre niveau de connaissance s'élève et nos désirs rationnels se renforcent. Mais, leurs chances d'apparition dépendant de la loi des grands nombres, elles sont, en règle générale, peu fréquentes et peu durables. Il faudrait donc beaucoup de temps pour qu'un net progrès se manifestât : dans le meilleur des cas, si notre essence individuelle était exceptionnellement forte, c'est seulement à un âge très avancé que nous pourrions peut-être atteindre le seuil fatidique¹⁰⁶. Or, dans la solitude, notre faiblesse nous condamnerait à une mort rapide.

¹⁰⁶ « ... omnes ignari omnium rerum nascuntur, et, antequam veram vivendi rationem noscere possunt et virtutis habitum acquirere, magna aetatis pars, etsi bene educati fuerint, transit. » (*T.T.P.*, ch. XVI ; G, t. III, p. 190 ; P, p. 882.)

Encore, s'agit-il ici d'hommes vivant *déjà* dans une société politique de fait, et bénéficiant de la culture qu'elle leur apporte. Que serait-ce à l'état de nature? Et, à plus forte raison, dans la solitude?

Pratiquement, par conséquent, nous ne parviendrions jamais à développer en nous la Raison¹⁰⁷ : l'individu ne peut se sauver seul.

Mais il n'en est plus de même si l'on considère les individus vivants en groupe. En réalité, nous ne sommes jamais seuls, y compris dans l'état de nature : notre rapport au monde est médiatisé par notre rapport à autrui. Et la nature de ce milieu humain qui s'interpose entre le monde et nous est beaucoup moins hétérogène à la nôtre que ne l'était la nature physique ; aussi doit-elle, sans finalité aucune, du seul fait de son propre déterminisme, nous être beaucoup plus souvent favorable. Il n'y a rien d'absurde à ce que la dynamique des relations interhumaines passionnelles aboutisse d'elle-même à un état d'équilibre qui, dans une certaine mesure tout au moins, permette à la Raison de se développer.

Or, eu fait, c'est ce qui se produit plus ou moins approximativement, tous les jours et sous nos yeux. Les contradictions internes de la vie interhumaine amènent nécessairement les hommes à former une société politique qu'ils reproduisent en permanence. Celle-ci ne peut absolument pas naître de la Raison : l'affirmer serait retomber dans le cercle auquel nous cherchons à échapper. Mais elle naît du processus même qu'ont décrit les groupes B₁ et B₂ du livre III. Et, une fois née, elle détermine les hommes à vivre *extérieurement*, bien que non raisonnables, en accord de fait avec les commandements de la Raison. Accord bien imparfait, certes, et plus ou moins imparfait selon les régimes ; mais accord, malgré tout, pour l'essentiel. D'une part, en effet, le jeu des institutions qu'ils se sont données oblige les hommes à coopérer de façon relativement pacifique : d'où une certaine concorde, qui les rend capables, ou en tout cas moins incapables qu'à l'état de nature, de se communiquer mutuellement leurs connaissances. Et, d'autre part, cette même coopération pacifique procure à chacun d'eux des conditions de vie moins harcelantes : d'où un milieu extérieur qui, moins déséquilibré et moins pauvre, facilite en partie l'accès individuel au règne de la Raison. Quant à déter-

¹⁰⁷ « ...homines absque mutuo auxilio miserrime et absque Rationis cultu necessario vivere. »

(T.T.P., ch. xvi ; G, t. III, p. 191 ; P, p. 883.)

« ...homines vix absque mutuo auxilio vitam sustentare et mentem colere possint. »

(T.P., ch. II, § 15 ; G, t. III, p. 281 ; P, p. 985.)

miner sous quels régimes ce double résultat se manifeste le plus nettement, c'est là le rôle de la Science Politique : cinquième science qui, s'ajoutant à l'ensemble Philosophie Morale-Pédagogie-Médecine-Mécanique, complète ainsi le programme tracé par le *Traité de la Réforme de l'Entendement*¹⁰⁸.

Telle est donc la voie du salut. C'est la médiation politique, et elle seule, qui rend possible le passage du fondement de la vie raisonnable à son déploiement effectif, des exigences de la Raison à leur incarnation dans la vie quotidienne. Aussi la place de la Politique dans le système de Spinoza se trouve-t-elle très exactement ici : entre les groupes A₁ B₁ et A₂ B₂. Cette place est indiquée explicitement par le scolie 2 de la proposition 37, et implicitement par les propositions 41-64.

Le scolie 2 de la proposition 37, en effet, retrace en quelques lignes le passage de l'état de nature à la société civile. Sans doute apparaît-il, au premier abord, comme une simple digression, et non pas du tout comme une réponse à la problématique que nous avons dégagée des propositions précédentes. Mais cette apparence se justifie. Car ce n'est pas *en vue* de résoudre une telle problématique que les hommes se donnent des institutions et des lois : c'est pour de tout autres causes, exclusivement passionnelles. Il faut donc éviter toute confusion sur ce point, et ne donner l'air de faire un détour dont on découvrira seulement plus tard qu'il se trouve répondre à la question. La création des conditions extérieures de la vie raisonnable n'est que le *résultat ultime* de la société politique, non sa fin. Aussi le scolie 2 n'a-t-il pas à la mentionner, puisqu'il est consacré à la seule genèse de la Cité et que cette genèse vient d'ailleurs.

Ce résultat, ce sont les propositions 41-64 qui en font état (on, si l'on préfère, les propositions 41-58, car les six dernières assurent plutôt la transition avec les groupes A₂ B₂). Leur objet, en effet, est de déterminer quelles passions, c'est-à-dire quelles sortes de causes extérieures, favorisent ou entravent l'exercice de la Raison. Ce qui permet, cette fois, d'apprécier les effets des divers régimes politiques, selon que ces régimes cultivent en nous des passions utiles ou nuisibles. Il est vrai que la situation, ici, est inverse de celle du scolie 2 : si la problématique du développement de la Raison est expressément formu-

¹⁰⁸ Cf. T.R.E., § 15 (G, t. II, p. 9 ; P, p. 162).

lée, nulle référence explicite, par contre, n'est faite à la Politique. Et cela se comprend fort bien : Spinoza envisage la question d'un point de vue tout à fait général, et il est bien certain que les causes extérieures d'ordre politique ne sont pas *les seules* à agir sur nous. Mais ce sont les plus importantes : si Spinoza ne le dit pas dans l'*Ethique*, il le dit dans ses deux *Traités* : hors de la société, tout progrès de la Raison est impossible¹⁰⁹. Ce groupe de propositions peut donc être considéré comme la conclusion finale de la Politique, alors que le scolie 2 en résumait l'introduction; entre les deux, il y a place pour l'étude des différents types d'institutions. Quant aux propositions 38-40, nous le verrons, elles peuvent être considérées, soit comme appartenant à la médiation politique, soit comme assurant une transition plus directe entre les groupes A_1 B_1 et A_2 B_2 ; d'où la place très spéciale que nous leur avons assignée sur notre figure 3.

C'est donc l'examen de la Politique de Spinoza que l'ordre de l'*Ethique* nous invite maintenant à entreprendre. Du seul point de vue que nous venons de définir, bien entendu.

troisième partie
l'unification externe: société politique
et aliénation dirigée

¹⁰⁹ Cf. note 107.

lée, nulle référence explicite, par contre, n'est faite à la Politique. Et cela se comprend fort bien : Spinoza envisage la question d'un point de vue tout à fait général, et il est bien certain que les causes extérieures d'ordre politique ne sont pas *les seules* à agir sur nous. Mais ce sont les plus importantes : si Spinoza ne le dit pas dans l'*Ethique*, il le dit dans ses deux *Traités* : hors de la société, tout progrès de la Raison est impossible¹⁰⁹. Ce groupe de propositions peut donc être considéré comme la conclusion finale de la Politique, alors que le scolie 2 en résumait l'introduction; entre les deux, il y a place pour l'étude des différents types d'institutions. Quant aux propositions 38-40, nous le verrons, elles peuvent être considérées, soit comme appartenant à la médiation politique, soit comme assurant une transition plus directe entre les groupes A_1 B_1 et A_2 B_2 ; d'où la place très spéciale que nous leur avons assignée sur notre figure 3.

C'est donc l'examen de la Politique de Spinoza que l'ordre de l'*Ethique* nous invite maintenant à entreprendre. Du seul point de vue que nous venons de définir, bien entendu.

troisième partie
l'unification externe: société politique
et aliénation dirigée

¹⁰⁹ Cf. note 107.

chapitre 8

de l'état de nature à la société politique

Pour étudier la doctrine politique de Spinoza, il nous faut reprendre les choses au point où nous les avons laissées au chapitre V. Puisque les exigences de la Raison, à l'état de nature, n'ont aucun poids, tout se passe comme si elles étaient inexistantes. On aurait donc tort d'attribuer à Spinoza l'idée selon laquelle la société politique est l'œuvre de la Raison : si la Raison pouvait mettre ses désirs à exécution, les hommes s'accorderaient spontanément, et l'Etat serait inutile¹. Le seul fait que l'Etat existe suffit à prouver que la Raison est impuissante; et si elle ne peut rien, comment serait-elle capable d'édifier l'Etat lui-même? Sans doute celui-ci, une fois né, rendra-t-il possible le développement de l'entendement; mais ce résultat n'était ni ne pouvait être posé comme fin au préalable. Si, par conséquent, la société politique doit surgir (et il le faut bien, puisque elle est un fait), ce ne peut être que du jeu spontané et aveugle de la vie interhumaine passionnelle.

Il est vrai que le *Traité Théologico-Politique* semble, au premier abord, dire le contraire. Mais, d'une part, nous verrons que le rôle assigné par lui à la Raison est, en réalité, très réduit. Et, d'autre part, le *Traité Politique* dissipe l'équivoque, comme si, entre temps, Spinoza en était devenu conscient : il insiste brutalement, lourdement même, sur le fait que la Cité est la résultante mécanique d'un pur rapport de forces.

¹ « Jam si homines a Natura ita essent constituti, ut nihil nisi id, quod vera Ratio indicat, cuperent, nullis sane legibus indigeret societas, sed absolute sufficeret, homines vera documenta moralia docere, ut sponte integro et liberali animo id, quod vere utile est, agerent. »

(T.T-P, ch. v ; G, t. III, p. 73 ; P, p. 740.)

Il nous faut donc repartir du livre III en faisant *comme si* nous ne savions pas ce qui a été dit par la suite : voir la société politique naître, se développer, entrer en contradiction avec elle-même, et (dans le meilleur des cas) résoudre enfin ses propres contradictions en s'organisant d'une façon qui, *en fait*, permettra à la vie raisonnable de se déployer librement; ce que nous sommes censés ignorer au départ.

Cela dit, la doctrine politique de Spinoza, plaque tour-nante de sa doctrine de l'individualité, a exactement même structure que celle-ci; c'est-à-dire, si notre interprétation est exacte, même structure que l'*Ethique* dans son ensemble. En combinant les deux Traités, nous obtenons, en effet, le plan suivant :

1. Passage de l'état de nature à la société politique, celle-ci décollant de celui-là comme l'individualité humaine découle de la Substance. A quoi correspond, dans le *Traité Politique*, le chapitre II, les §§ 1-5 et 10-17 du chapitre III, et les §§ 1-3 du chapitre IV; dans le *Théologico-Politique*, le chapitre XVI complété par un passage du chapitre V; et, dans l'*Ethique* elle-même, le scolie 2 de la proposition 37. Tel sera l'objet du présent chapitre.
2. Etude du devenir catastrophique des sociétés politiques de fait, qui, mal organisées, sont victimes d'une aliénation assez analogue à celle de l'individu passionné dont le livre III de l'*Ethique* décrivait les avatars. A quoi correspondent, dans le *Traité Politique*, les §§ 7-9 du chapitre III et les §§ 4 — 6 du chapitre IV²; et, dans le *Théolo-*

² Ces deux ensembles, bien que traitant un sujet quelque peu différent (Le chapitre III montre jusqu'où s'étend le pouvoir du Souverain, le chapitre IV montre en quel sens le Souverain peut être dit soumis aux lois), disent, en fait, à peu près la même chose: ils examinent, l'un comme l'autre, les déséquilibres sociaux qui résultent d'un mauvais gouvernement. Aussi peut-on penser qu'ils auraient fusionné dans une rédaction définitive. Le § 10 du chapitre III, alors, aurait succédé immédiatement au § 5 ou au § 6; les §§ 1-3 du chapitre IV seraient sans doute passés dans le chapitre III, dont ils auraient constitué la conclusion; et nous aurions eu un chapitre IV homogène, consacré aux limites que le mécontentement populaire impose à la puissance du Souverain. Quant au § 6 du chapitre III, il représente une intrusion du point de vue de l'« en-soi et pour nous »: Spinoza y montre pourquoi l'homme raisonnable, lui aussi, obéit aux lois.

gico-Politique, la partie historique du chapitre XVII. De cette étude se dégageront les principes fondamentaux qui doivent régir toute société politique saine, et qui sont l'équivalent, au niveau de l'Etat, de ce qu'étaient pour l'individu les exigences de la Raison énoncées dans la première moitié du livre IV de l'*Ethique*; leur sont consacrés le chapitre V du *Traité Politique* et le chapitre XVIII du *Théologico-Politique*. Tel sera l'objet de notre chapitre IX.

3. Sur la base de ces principes, deux solutions sont concevables. La première est la Théocratie idéale: Théocratie, non pas telle qu'elle a existé historiquement chez les Hébreux, mais rectifiée, débarrassée des quelques imperfections qui, en fait, l'ont conduite à sa perte. Dans le *Théologico-Politique*, l'étude de ce régime devrait, logiquement, venir après le chapitre XVIII; mais comme la Théocratie idéale, en réalité, se distingue assez peu de la Théocratie historique, c'est dans le chapitre XVII qu'elle figure: procéder autrement eût condamné Spinoza à se répéter. A ce même régime, le § 4 du chapitre V du *Traité Politique* fait très brièvement allusion. C'est une mécanique merveilleusement agencée, dont résulte, pour les individus, une aliénation impeccablement dirigée qui les adapte pleinement à leurs fonctions; mais qui les y adapte si bien qu'ils en deviennent incapables, en définitive, de s'élever jusqu'à la vie de la Raison. Unification purement externe, par conséquent, qui rend impossible tout dépassement du plan politique. Tel sera l'objet de notre chapitre X.
4. La seconde solution est l'Etat « libre », équivalent social de ce qu'est l'« homme libre » de l'*Ethique*: Monarchie, Aristocratie ou Démocratie idéales. Mécanisme tout aussi bien agencé, mais qui, elle, crée un milieu favorable au développement de la Raison. A quoi correspondent les chapitres VI-XI du *Traité Politique*, complétés par les chapitres XIX et XX du *Théologico-Politique*. Tel sera l'objet de notre chapitre XI.

Commençons donc par étudier la genèse de l'état civil. Les concepts-clés, ici, sont ceux de *droit naturel*, d'*état*

de nature et de contrat social. Concepts qui ont, chez Spinoza, un sens quelque peu différent de celui que leur donnait Hobbes.

..

La théorie du *Droit Naturel*, en un sens, constituait l'unique sujet de toute notre première partie. Son fondement philosophique, ce sont les deux premiers livres de l'*Ethique* et les huit premières propositions du livre III qui l'ont élaboré en détail; et les sept premiers paragraphes du chapitre II du *Traité Politique*, de même que le début du chapitre XVI du *Traité Théologico-Politique*, ne font que le résumer brièvement en un langage plus accessible. Seule est requise, pour passer du plan métaphysique au plan juridique, l'adjonction d'un axiome universellement admis : Dieu, maître absolu de la Nature, a le droit de faire tout ce qu'il peut faire, c'est-à-dire tout; en lui, droit souverain et puissance infinie coïncident³. Le reste se déduit *more geometrico*, par un simple rappel de ce qu'est vraiment Dieu et de ce que sont vraiment ses rapports avec les choses.

Cette déduction, il est vrai, peut se comprendre à deux niveaux : celui de l'opinion commune, qui laisse subsister une équivoque, et celui de la connaissance vraie. Que la puissance qui fait exister et agir toute réalité naturelle soit la puissance même de Dieu⁴, il n'est nul besoin d'être spinoziste pour le reconnaître; et les deux Traités, pris dans leur teneur littérale, ne prouvent rien de plus : Spinoza, sans renvoi aucun à l'*Ethique*, paraît ne demander à son lecteur que d'être théiste jusqu'au bout. Une telle affirmation, pourtant, lorsqu'elle est séparée de son contexte doctrinal, peut recevoir une multitude d'interprétations qui ne conduisent pas toutes à la conclusion voulue : Dieu ayant tous les droits, ce qui n'est pas Dieu n'en a aucun, et, tant qu'une distinction semble maintenue entre créateur et créature, c'est l'abaissement de celle-

³ « ...*Deus jus ad omnia habet, et jus Dei nihil aliud est, quam ipsa Dei potentia, quatenus haec absolute libera consideratur.* »

(T.P., ch. II, § 3 ; G, t. III, p. 276 ; P, p. 979.)

Le T.T.P. dit la même chose : Dieu « *summum jus ad omnia habet* ». (Ch. XVI ; G, t. III, p. 189 ; P, p. 881.)

⁴ « *Ex quo sequitur, rerum naturalium potentiam, qua existunt, et consequenter qua operantur, nullam aliam esse posse, quam ipsam Dei aeternam potentiam.* »

(T.P., ch. II, § 2 ; G, t. III, p. 276 ; P, p. 978.)

ci qui doit plutôt en résulter⁵. Mais l'*Ethique* est là pour lever l'ambiguïté : Dieu étant cause immanente de toutes choses, chaque individu est lui-même un *Deus quatenus* ; la force divine grâce à laquelle nous existons et agissons est donc *notre propre force*, aidée et orientée par celle de tous les autres modes finis qui nous déterminent de proche en proche. Et cette force, nous le savons, se confond avec notre *conatus*. Celui-ci, par conséquent est une partie de la puissance infinie de Dieu : il est cette puissance en tant qu'elle se donne à elle-même la structure qui définit notre essence individuelle, et en tant qu'elle agit selon les lois de cette structure⁶. La conclusion, dès lors, devient tout à fait rigoureuse : puisque le droit de Dieu s'identifie à son pouvoir, chaque *Deus quatenus* a autant de droit qu'il a de force; de la métaphysique spinoziste découle, en toute rigueur, la justification intégrale et sans réserve du désir individuel⁷.

L'individualisme démystificateur de la théorie du Droit, toutefois, n'est pas le même que celui de la théorie de la Vertu. Ou, si l'on veut, le second est un cas particulier du premier. Car la vertu ne se définit pas par la puissance en général, mais par la puissance de faire ce qui se déduit des seules lois de notre nature humaine : *ex solis legibus*, et non pas simplement *ex legibus*. Aussi ne coïncide-t-elle

⁵ C'est ce que le non-spinoziste pourrait objecter au § 2 du chapitre II du T.P. considéré isolément. Ce texte, très classiquement, oppose la force qui fait exister les choses singulières à leur *essentia idealis* : pour passer de l'essence idéale à l'existence et à la continuation de l'existence, il faut la puissance de Dieu; ce sur quoi tout le monde est d'accord. Mais Spinoza, ici, omet de démontrer que cette puissance n'est pas autre chose que l'*essentia actualis* de ces mêmes choses singulières. Il se contente de le présupposer, comme le montre la formule citée dans la note précédente. Car l'assimilation de la puissance par laquelle les choses naturelles existent et agissent à la puissance des choses naturelles ne va pas de soi : l'occasionalisme, par exemple, les dissocie radicalement. Pour les identifier l'une à l'autre il faut admettre toute la métaphysique de l'*Ethique*.

⁶ « *Potentia itaque hominis, quatenus per ipsius actualement essentiam explicatur, pars est infinitae Dei seu Naturae potentiae.* »

(*Eth.* IV, prop. 4, démonstration.)

⁷ « *... quicquid unusquisque homo ex legibus suae naturae agit, id summo Naturae Jure agit, tantumque in Naturam habet juris, quantum potentia valet.* »

(T.P., ch. II, § 4.)

avec le Droit que chez les hommes raisonnables⁸. Ceux-ci, effectivement, ne veulent (ni, par conséquent, ne peuvent) rien faire d'autre que ce qui découle de leur essence considérée en elle-même, et le Droit naturel qui les régit peut alors se formuler en un système de règles universelles : les « commandements de la Raison », qui leur sont communs à tous. Mais nul ne naît raisonnable, et bien peu le deviennent. Or ce que font les ignorants découle aussi de leur *conatus*, même s'il est modifié par l'action des causes externes⁹; et ces causes externes, qui déterminent l'orientation particulière de leurs désirs, manifestent, elles aussi, la puissance infinie du Dieu-Nature. Les valeurs de l'insensé, par conséquent, sont juridiquement tout aussi légitimes que celles du sage¹⁰; penser le contraire reviendrait à prétendre que quelque chose, dans la Nature, est contraire à la Nature, c'est-à-dire que Dieu n'est pas tout. Aucune règle générale, dès lors, ou à peu près aucune, ne peut valoir pour l'humanité entière : n'est interdit à tous que ce que personne ne désire et dont personne n'est capable¹¹. Fais ce que voudras et tu pourras : telle est l'unique formulation possible de cette non-universalité universelle.

Le principe est donc d'une simplicité brutale : c'est l'identification absolue du droit au fait. Hobbes lui-même n'était pas allé jusque-là; non par timidité, mais parce que son anthropologie le lui interdisait. Le philosophe anglais, en effet, nous l'avons vu à plusieurs reprises

maintenait en l'homme une dualité moyen-fin : les mouvements animaux, dont nos désirs étaient l'ébauche, avaient pour rôle d'assurer la conservation d'un mouvement vital défini indépendamment d'eux. C'était donc le mouvement vital, et lui seul, qui donnait à l'action humaine son principe justificateur : le Droit Naturel consistait en la liberté qu'a tout homme d'agir comme il le veut, certes, mais *pour préserver sa propre vie*¹². D'où une distinction possible, en théorie tout au moins, entre les moyens légitimes qui répondent vraiment à cette fin et les moyens illégitimes qui n'y conduisent pas réellement¹³. Il est vrai que cette distinction était pratiquement inopérante : dans l'état de nature, où chacun est seul responsable de son destin et où tous sont en guerre contre tous, aucun moyen de défense ne peut être *a priori* exclu¹⁴. Mais si le Droit Naturel se mesurait ainsi à la force, ce n'était que secondairement et, en quelque sorte, par accident; cela ne tenait pas à l'essence même du Droit, mais aux conséquences d'une situation particulière. Rien de semblable chez Spinoza : son monisme anthropologique ne permet pas de dissocier la vie à conserver des moyens qui la conservent; c'est le *conatus*, un et indivisible, qui est l'instance légitimante, et le *conatus* englobe tous nos désirs particuliers avec tous les comportements qui en découlent; tout acte se justifie donc par le seul fait que nous l'accomplissons, sans aucune référence à quelque norme que ce soit.

⁸ « ... sapiens jus summum habet ad omnia, quae Ratio dicit sive ex legibus Rationis vivendi. »

(T.T.P., ch. xvi ; G, t. III, p. 190 ; P, p. 881.)

⁹ « ... tam hae quam illae [= les désirs rationnels et les désirs passionnels] effectus Naturae sunt, vimque naturalem explicant, quia homo in suo esse perseverare conatur. »

(T.P., ch. II, § 5 ; G, t. III, p. 277 ; P, p. 980.)

¹⁰ « ... ac proinde hominum naturalis potentia, sive Jus, non Ratione, sed quocunque appetitu, quo ad agendum determinatur, quoque se conservare conantur, definiri debet. »

(T.P., ch. II, § 5.)

¹¹ « Jus itaque Naturale uniuscujusque hominis non san- Ratione, sed cupiditate et potentia determinatur. »

(T.T.P., ch. xvi ; G, t. III, p. 190 ; P, p. 881.)

¹² « Ex quibus sequitur, Jus et Institutum Naturae, sub quo omnes nascuntur, et maxima ex parte vivunt, nihil, nisi quod nemo cupit et quod nemo potest prohibere. »

(T.T.P., ch. xvi ; G, t. III, p. 190 ; P, p. 882.)

Le T.P. reproduit littéralement cette phrase (ch. II, § 8 ; G, t. III, p. 279 ; P, p. 982.)

¹² « The Right of Nature... is the Liberty each man hath, to use his own power, as he will himselfe, for the preservation of his own Nature ; that is to say, of his own life » (Leviathan, I, chapitre XIV, p. 66.)

¹³ Ces moyens vraiment adaptés à leur fin déterminent le contenu de ce que Hobbes appelle les « lois naturelles » (Id.). Celles-ci, dès l'état de nature, nous obligent *in foro interno*, en attendant que la réciprocité garantie par l'état civil les rendent obligatoires *in foro externo* (Id., p. 82).

¹⁴ « And because the condition of Man... is a condition of Warre of every one against every one ; in which case every one is governed by his own Reason ; and there is nothing he can make use of, that may not be a help unto him, in preserving his life against his enemies ; It followeth, that in such a condition, every man has a Right to every thing ; even to one anothers body. » (Id., p. 67.)

A cause de cette situation, mais à cause d'elle seulement, les « lois naturelles » sont condamnées à rester à l'état de pure intention.

C'est pourquoi le Droit Naturel est, pour Spinoza, indépassable. Chez Hobbes, il ne régnait que dans l'état de nature ; une fois constituée la société politique, il cessait de valoir. Mais cette doctrine se fondait, précisément, sur le dualisme du mouvement vital et du mouvement animal. L'unique principe du droit, en toutes circonstances, était la conservation de l'existence biologique brute. A partir de là, deux méthodes étaient concevables. Dans l'état de nature, l'individu livré à lui-même restait seul juge des mouvements animaux (comportement moteur et verbal) à exécuter pour se défendre : tel était son Droit Naturel. Dans le *Commonwealth*, par contre, les sujets abandonnaient au Souverain le choix des moyens, validant en bloc et à l'avance tout ce qu'il déciderait en leur nom afin d'assurer leur protection¹⁵ ; ils renonçaient donc, en sa faveur, à la direction de leurs propres mouvements animaux, et le Droit Naturel disparaissait. Or il ne peut en être ainsi chez Spinoza, pour qui moyens et fin ne se distinguent pas. Comment échapperions-nous à la sphère du Droit Naturel ? Il nous faudrait, pour cela, nous affranchir des lois de la Nature. Tout ce que nous jugeons bon, si nous en avons la force, nous le faisons nécessairement¹⁶, et le Droit Naturel ne signifie rien de plus. Sans doute pourra-t-il être transposé en droit politique, lorsque l'Etat sera devenu lui-même un Individu plus puissant que nous ; mais ce droit politique ne sera jamais que la résultante globale des droits naturels individuels. Chacun, dans n'importe quelle situation, a toujours le droit de faire ce qu'il veut et ce qu'il peut. Le rôle de l'Etat ne consistera qu'à orienter dans un certain sens tous ces désirs et tous ces pouvoirs ; si nous lui obéissons, c'est que nous le voulons bien¹⁷, ne serait-ce que parce que nous le craignons ; et si nous voulons et pouvons lui désobéir,

¹⁵ Cf. la définition du *Commonwealth* : « *One Person, of whose Acts a great Multitude, by mutuall Covenants one with another, have made themselves every one the Author, to the end he may use the strength and means of them all, as he shall think expedient, for their Peace an Common Defense.* » (*Leviathan*, II, ch. XVII, p. 90.)

¹⁶ Pour Hobbes aussi ; mais, chez lui, ce n'est pas ainsi que le Droit Naturel se définit.

¹⁷ « *... Jus Naturae unusquisque (si recte rem perpendamus) in statu civili non cessat. Homo namque, tam in statu naturali quam civili, ex legibus suae naturae agit, suaeque utilitati consulit.* » (*T.P.*, ch. III, § 3 ; G, t. III, p. 285 ; P, p. 991.)

nous en avons le droit, à nos risques et périls¹⁸. Droit Naturel et Droit tout court sont synonymes¹⁹.

Pourquoi, dans ces conditions, Spinoza parle-t-il d'un « abandon » du Droit Naturel, ou de son « transfert » d'un individu à l'autre ? N'y a-t-il pas là quelque réminiscence de hobbisme ? Ces expressions, ce sont surtout le *Théologico-Politique*²⁰ et l'*Ethique*²¹ qui les emploient ; le *Traité Politique*, où Spinoza semble avoir pris une conscience plus aiguë des implications de sa propre thèse, y renonce presque entièrement. Mais, d'une part, l'évolution n'est pas complète : dans ce dernier ouvrage, le verbe *transfere* apparaît encore à l'occasion²². Et, d'autre part, cette évolution concerne plutôt la formulation (très importante, il est vrai) que le fond même de la doctrine. Dès le *Théologico-Politique*, en effet, Spinoza s'était expliqué sur la portée réelle de l'aliénation juridique : en fait, et seuls comptent les faits, l'abandon de nos droits naturels ne peut jamais être total ; sinon, nous cesserions d'être hommes, c'est-à-dire d'être²³. Seule disparaîtra, dans le *Traité Politique*, la distinction peu spinosiste de la théorie et de la pratique. Le « transfert », si

¹⁸ Cf. *T.P.*, ch. III, § 8. Le *T.T.P.* dit la même chose : l'Etat conservera son droit souverain sur les sujets « *tandiu tantum... quamdiu hanc potentiam, quicquid velit exequendi, conservabit ; alias precario imperabit, et nemo fortior, nisi velit, ei obtemperare tenebitur* » (ch. XVI ; G, t. III, p. 193 ; P, p. 886).

Le Souverain perd son droit, remarquons-le bien, lorsqu'il perd le pouvoir de contraindre ses sujets, et non pas, comme chez Hobbes, celui de les protéger.

¹⁹ Cf. le début, souvent cité, de la *Lettre 59* (G, t. IV, pp. 238-9 ; P, p. 1286), où Spinoza déclare que là est toute la différence entre sa doctrine politique et celle de Hobbes.

²⁰ « *... si nimirum unusquisque omnem, quam habet, potentiam in societatem transferat.* »

(Ch. XVI ; G, t. III, p. 193 ; P, p. 886.)

²¹ « *... necesse est ut jure suo naturali cedant.* »

(*Eth.* IV, prop. 37, scolie 2.)

²² Cf. *T.P.*, ch. VI, § 4 ; ch. VII, § 5 ; ch. VIII, § 3. Mais le mot est absent du chapitre II.

²³ « *Contemplatio praecedentis Capitis... quamvis cum praxi non parum conveniat... numquam tamen fiet, quin in multis mere theoretica maneat. Nam nemo unquam suam potentiam, et consequenter neque suum jus, ita in alium transferre poterit, ut homo esse desinat ; nec talis ulla summa potestas unquam dabitur, quae omnia, ita ut vult, exequi possit.* »

(*T.T.P.*, ch. XVII ; G, t. III, p. 201 ; P, p. 898.)

Le modèle théorique du transfert, défini par le passage cité dans la note 20 (*omnem... potentiam*), n'est donc pas exactement conforme à la pratique, bien qu'il le soit *non parum*.

transfert il y a, devient alors quelque chose de fort simple et de fort banal : nous l'effectuons quotidiennement. Ce qui demeure immuable, c'est le Droit de la Nature entière : le *conatus* global de la *Facies Totius Universi*. Mais, à l'intérieur du Tout, le jeu des lois naturelles modifie constamment les rapports de force entre individus singuliers. Chacun de ceux-ci, considéré isolément, voit donc la sphère de son Droit Naturel s'élargir et se rétrécir selon le hasard des rencontres : ce qu'il perd, d'autres le gagnent ; et l'on peut dire, en un sens tout réaliste, qu'il le leur a « abandonné ».

Pour le mieux comprendre, envisageons d'abord les rapports de l'individu humain avec la Nature non-humaine, abstraction faite de sa relation à autrui. Tout lui est permis, certes, mais en ce sens seulement qu'aucune norme transcendante ne lui interdit quoi que ce soit ; son droit naturel n'en est pas moins limité par l'orientation de son désir et par l'étendue de sa puissance²⁴. D'où plusieurs situations possibles. En premier lieu, nous exerçons un *droit réel* sur tout ce dont nous disposons effectivement : nous en sommes le maître et possesseur, le *dominus*²⁵. Mais ce droit peut être plus ou moins précaire, selon que la possession de l'objet s'avère plus ou moins bien garantie : tout ici, est une question de degré. En tout cas, lorsque nous ne voulons plus d'une chose, ou lorsque nous perdons tout moyen de la conserver, le droit réel que nous avions sur elle disparaît. En second lieu, pourtant, même si l'objet que nous convoitons est objectivement inaccessible, nous pouvons fort bien ne pas le savoir : l'orgueil, bien souvent, nous amène à surestimer nos propres forces, et les conjonctures incertaines laissent toujours place à quelque espoir. Dans ce cas, si nous le voulons, et si rien ne nous en empêche, nous essayons nécessairement de nous emparer de cet objet, et nous y sommes autorisés : nous n'avons plus *droit* à la chose aimée, mais il nous reste le *droit* de nous efforcer de la conquérir, encore que nos chances de succès soient dérisoires. Ce droit de tenter notre chance et d'entreprendre, appelons-le *droit formel* par opposition au droit réel ; il repose sur une opinion bien illusoire²⁶, mais, du moment

que cette illusion existe, le dynamisme qu'elle engendre est naturel et légitime. Mais, en troisième lieu, ce droit formel lui-même peut, à son tour, cesser d'exister : c'est ce qui arrive lorsque nous perdons jusqu'à la possibilité physique de nous lancer dans notre entreprise ; ou lorsque nous y renonçons, craignant les dangers auxquels elle nous exposerait et désirant les éviter. Cet abandon de tel droit naturel particulier, toutefois, loin d'anéantir le Droit Naturel en général, s'effectue dans son cadre et n'en est jamais qu'une manifestation parmi d'autres : le paralysé conserve au moins le droit de vivre, puisqu'il vit ; et si nous renonçons à un désir, c'est qu'un désir contraire l'a emporté dans notre esprit, donc que nous l'avons bien voulu. Que ce soit dû à la pression des causes externes ne change rien à la question : de toute façon, tant que nous sommes passionnés, ce sont toujours elles qui nous régissent, et cela n'empêche nullement les désirs qu'elles nous inspirent d'être les nôtres.

Rien n'empêcherait donc de dire, en un sens très large, que nous transférons certains de nos droits naturels aux causes extérieures qui nous contraignent. Tant qu'il s'agit de causes non-humaines, cependant, Spinoza ne le dit pas. Mais, dans notre environnement, il y a aussi les autres hommes. Et nous savons que l'ambition de domination est une passion universellement répandue : tout homme, autant qu'il le peut, s'efforce de faire que ses semblables adoptent son système de valeurs et règlent sur lui leur conduite ; l'entreprise échoue souvent, mais, parfois, elle réussit. Le même processus va donc jouer dans nos rapports avec autrui. Si un homme X a le désir et le pouvoir d'obliger un homme Y à exécuter sa volonté, il en a le droit. Y, dans ce cas, tombe sous la dépendance juridique de X : il devient *alterius juris*²⁷. Dépendance qui, comme précédemment, peut elle-même être de deux sortes : réelle, si X a vraiment les moyens de contraindre Y jusqu'au bout ; formelle, si, croyant seulement les avoir, il ne peut aller que jusqu'à un commencement d'exécution qui cause à Y beaucoup d'ennuis (nécessité de dissimuler ou de fuir, par exemple) sans aboutir à une obéissance effective²⁸.

²⁴ *Cupiditate et potentia* (cf. note 10).

²⁵ *Eth.* IV, prop. 37, scolie 2.

²⁶ C'est un droit qui consiste « *magis opinione quam re* » (*T.P.*, ch. II, § 15 ; *G.*, t. III, p. 281 ; *P.*, p. 985.)

²⁷ *T.P.*, ch. II, § 9 (*G.*, t. III, p. 280 ; *P.*, p. 983.)

²⁸ Tel est le cas, par exemple, du Souverain qui prétend interdire les opinions religieuses qui lui déplaisent. Il en a le droit formel, en ce sens qu'il peut toujours emprisonner ou mettre à mort ceux qu'on lui dénonce comme hérétiques ; ce qui sera

Et l'éventail de ces moyens est très large. X peut enchaîner Y, ou le désarmer et l'enfermer²⁹, encore que ce soit peu rentable. Mais il peut aussi utiliser la séduction ou la terreur : menacer Y de représailles, ou se l'attacher par des bienfaits³⁰ qu'il lui promet, sincèrement ou non³¹, de renouveler en permanence. Dans ces deux derniers cas, l'espoir ou la crainte peuvent amener Y à se soumettre de son plein gré, renonçant ainsi à satisfaire un désir antérieur; parfois même, Y est si bien reconditionné qu'il n'a plus conscience d'obéir. Il obéit néanmoins, et là est l'essentiel : puisque sa conduite découle d'une volonté étrangère, il est, qu'il le sache ou non, sous l'autorité d'autrui³². L'aliénation juridique parachève l'aliénation passionnelle interhumaine.

Par contre, Y demeure juridiquement indépendant (*sui juris*) aussi longtemps que nul n'a le pouvoir de le contraindre : aussi longtemps que, libre de tout lien, il n'implore l'aide de personne pour se défendre et ne craint pas assez ses ennemis pour hésiter à s'en venger³³. Aussi longtemps, en un mot, qu'il peut vivre *ex suo ingenio*³⁴ : soit selon sa seule nature, auquel cas son indépendance est portée au maximum et coïncide avec la liberté véritable³⁵; soit, tout au moins, selon sa nature modifiée par

catastrophique pour l'Etat. Mais il n'en a pas le droit réel, car ses sujets n'en penseront pas moins. Cf. tout le chapitre xx du T.T.P.

²⁹ T.P., ch. II, § 10 (*Ibid.*).

³⁰ *Id.*

³¹ Car « *Judicandi facultas eatenus etiam alterius juris esse potest, quatenus Mens potest ab altero decipi* ».

(T.P., ch. II, § 11; *Ibid.*)

³² « *... ille maxime sub alterius imperio est, qui alteri integro animo ad omnia ejus mandata obtemperare deliberat.* »

(T.T.P., ch. XVII; G, t. III, p. 202; P, p. 900.)

³³ T.P., ch. II, § 9.

³⁴ *Id.*

³⁵ T.P., ch. II, § 11. A vrai dire, le cas de l'homme raisonnable isolé dans une société d'ignorants est plus complexe. En un sens, il est le plus indépendant de tous les hommes, puisqu'il n'obéit qu'à sa Raison. Mais sa Raison lui dicte d'obéir aux lois, si déraisonnables soient-elles (cf. T.P., ch. III, § 6); en ce sens, il se rend lui-même dépendant. Contrairement à l'homme passionné, il est *sui juris* dans sa décision globale d'obéir en toutes circonstances, car l'espoir ni la crainte n'y sont pour rien; mais il est *alterius juris* quant au contenu particulier de chacun

un conditionnement dû à des causes extérieures *non-humaines*. Indépendance qui, elle aussi, est tantôt réelle et tantôt formelle; car, bien souvent, l'on s'imaginerait à tort pouvoir agir sans tenir compte de la volonté d'autrui.

Mais la dépendance, pas plus que l'indépendance, ne nous fait jamais sortir de la sphère du Droit Naturel. Le prisonnier dans ses chaînes agit comme il veut et comme il peut; simplement, il ne peut pas grand-chose. Quant à celui qui cède à l'espoir ou à la crainte, l'exigence étrangère à laquelle il obéit n'est efficace que dans la mesure où il l'assume : le rapport des forces, intériorisé, devient servitude volontaire. Sans doute, lorsque l'« action psychologique » exercée sur nous n'est pas parfaite (et c'est presque toujours le cas), avons-nous l'impression de nous incliner devant une norme qui nous dépasse; d'où, précisément, l'illusion d'un Droit qui ne se réduirait pas au fait : nous désirons une chose, nous avons les moyens matériels de nous en emparer, et nous nous sentons pourtant « obligés » de ne pas le faire. Mais si nous nous abstenons, c'est que le désir d'obtenir les biens que l'on nous promet ou d'échapper aux maux dont on nous menace a prévalu, en définitive, sur notre désir initial. Le désir le plus fort demeure donc à tout moment l'instance suprême. Aussi bien le transfert de droit ne vaut-il que pour la période de temps pendant laquelle se maintient la situation dont il résulte : dès que nous cessons d'espérer ou de craindre, nous redevenons juridiquement indépendants³⁶. Et peu importe que nous ayons juré une obéissance éternelle : nous avons le droit, en toutes circonstances, et même dans la société politique, de manquer à nos promesses si nous le jugeons bon et si nous nous croyons assez forts pour nous le permettre³⁷. Au partenaire de prendre

des actes irrationnels par lesquels son obéissance se manifeste. Cependant, lorsqu'il reçoit un ordre qui, en lui-même, est conforme à la Raison, il n'est plus *alterius juris* en aucun sens, car il aurait fait la même chose si personne ne lui avait rien commandé. De toute façon, même lorsqu'il n'en est pas ainsi, cela vient simplement de ce que son savoir et son pouvoir ne lui ont pas permis de délivrer ses semblables de leurs passions; c'est donc bien encore l'aliénation passionnelle (celle des autres, cette fois) qui rend possible l'aliénation juridique : si *tous les hommes* étaient raisonnables, tous seraient pleinement indépendants.

³⁶ T.P., ch. II, § 10.

³⁷ T.P., ch. II, § 12 (G, t. III, p. 280; P, p. 984).

ses précautions pour qu'il n'en soit pas ainsi : s'il se fie à notre seule parole, il est stupide³⁸.

Cette distinction entre indépendance et dépendance est logiquement antérieure à celle de l'état de nature et de la société politique, et ne la recouvre que très partiellement. Dans l'état de nature, nous allons le voir, nous ne sommes que très rarement indépendants. Et dans la société politique, nous le demeurons pour une bonne part : pour tout ce que le Souverain ne veut ni ne peut nous imposer. Chronologiquement, pourtant, ces deux concepts-clés n'apparaissent qu'avec le *Traité Politique* : le *Théologico-Politique* et le scolie 2 de la proposition 37 de l'*Ethique* les ignorent ; ce qu'ils utilisent à la place, et nous en apercevons bientôt les conséquences, c'est une conception encore trop massive du « transfert ». Mais s'il est vrai que le naturalisme juridique de Spinoza n'a pas varié pour l'essentiel (et comment l'eût-il pu, puisque il découle nécessairement de la métaphysique de l'*Ethique*?), nous pouvons admettre que ces deux notions correspondent simplement à sa pleine maturation. Ce sont elles, en tout cas, qui nous font le mieux comprendre la signification réelle de l'état de nature, de l'état civil et du passage de l'un à l'autre.

..

L'état de nature constituait le sujet même de toute notre seconde partie. Spinoza, contrairement à Hobbes, ne lui consacre que quelques phrases dans ses ouvrages proprement politiques. Mais, en réalité, une étude systématique en est faite dans le livre III et dans les 37 premières propositions du livre IV de l'*Ethique*. Ce livre et ce demi-livre, en effet, décrivent les hommes *tels qu'ils sont effectivement* : avec les passions qui les dominent, et avec les exigences de la Raison qu'ils éprouvent tous à des degrés divers, quoique très faiblement pour la plupart. Mais les hommes y sont considérés abstraction faite de tout conditionnement politique ; Spinoza n'y présuppose aucune orientation particulière des causes externes, dont le jeu, provisoirement, est ainsi laissé au hasard. Or l'état de nature n'est rien d'autre : il est l'état où nous nous trouvons, *compte non tenu* des institutions qui nous régissent.

³⁸ « ... stulte alterius fidem in aeternum sibi aliquem expostulare, si simul non conatur efficere, ut ex rptione pacti ineundi plus damni quam utilitatis ruptorem sequatur. »
(T.T.P., ch. xvi ; G, t. III, p. 192 ; P, p. 885.)

L'apparition de ces institutions ne change rien à nos mobiles : nous agissons, toujours et partout, selon les mêmes lois naturelles. Mais elle les dirige dans un sens déterminé, que l'étude de l'état de nature n'avait pas à envisager : direction qui, en définitive, apparaîtra comme une conséquence du jeu même de l'état de nature lorsque nous en aurons développé toutes les implications véritables ; qui, par conséquent, devra se concevoir par lui, et non l'inverse. Le rapport de l'état de nature à l'état civil est donc analogue à celui qu'entretiennent, dans la Physique spinoziste, l'Univers considéré uniquement comme composé de *corpora simplicissima* et l'Univers réel où les individus complexes s'englobent les uns les autres à l'infini. Il est bien vrai, en un sens, qu'il n'y a rien d'autre au monde que des corps simples, et l'étude des lois universelles de la Nature ne requiert aucune hypothèse supplémentaire ; mais il est vrai aussi que les mouvements de ces corps simples aboutissent à la constitution d'individualités organisées dont les lois particulières se déduisent, précisément, des lois universelles de la Nature. De même, l'état de nature est une abstraction ; mais une abstraction nécessaire à l'intelligence de la société politique, et qui, à l'intérieur de celle-ci, existe concrètement à titre de moment dépassé et conservé.

Quant à son contenu, nous savons déjà en quoi il consiste. Puisque les exigences de la Raison définies dans les propositions 19-37 du livre IV de l'*Ethique* se sont révélées inopérantes, nous pouvons admettre que le livre III suffit, à lui seul, à donner de l'état de nature une description pratiquement exacte. Bornons-nous donc, ici, à renvoyer à la conclusion de notre chapitre V. Si elle est fondée, l'état de nature doit ressembler à une société féodale an-archique, où les rapports humains, reposant avant tout sur le prestige, seraient exclusivement des rapports directs et immédiats d'allégeance personnelle ou de guerre privée ; non pas, certes, à la société médiévale européenne telle qu'elle fut, mais à un modèle théorique qui ne retiendrait de celle-ci que ses aspects les plus individualistes, en éliminant les structures communautaires et les institutions de toutes sortes qui, en fait, régularisaient ses fluctuations. Or un tel état, proprement insupportable, se trouve affecté d'une contradiction interne qui l'oblige à se dépasser lui-même.

D'une part, en effet, même à l'état de nature, l'homme doit nécessairement vivre en société. Spinoza le montre

en un passage du chapitre V du *Théologico-Politique*, que les autres textes ne font que résumer brièvement. Réduits à nos seules ressources, nous serions dans une impuissance quasi-totale. Car notre corps, très complexe, a besoin de beaucoup de choses pour se conserver et s'entretenir³⁹; et ces choses, qui ne sont pas providentiellement adaptées à notre usage, doivent être transformées pour nous convenir. Or, dans la solitude, nous serions bien incapables d'accomplir tous les travaux que cela exige : quantitativement, ils demandent trop de temps; qualitativement, ils sont trop variés pour que nous possédions toutes les aptitudes nécessaires. Un homme seul devrait donc, soit sacrifier certains de ses besoins vitaux, soit tout faire hâtivement et mal; dans l'un et l'autre cas, il serait condamné à mort à bref délai; quant à développer sa Raison, la question ne se poserait même pas⁴⁰. Pour survivre, par conséquent, nous cherchons de l'aide. Or l'expérience nous apprend bien vite que les autres hommes, dans la mesure où ils imitent nos sentiments, sont pour nous les meilleurs des collaborateurs possibles. Si un individu X favorisé par le hasard voit un individu Y dans le besoin, il désire, par pitié ou ambition de gloire, lui procurer ce qui lui manque; et si rien ne l'en empêche, il le fait, selon ses capacités. Y, alors, aime X, désire s'assurer son concours en permanence, et, à cette fin, lui donne en retour ce à quoi ses propres capacités le prédisposent; il peut se le permettre, puisque X l'a soulagé d'une partie de son travail. X, dans ces conditions, se met à aimer Y dont la société lui profite, ce qui l'amène à renouveler les bienfaits qu'il lui avait dispensés une première fois; et Y fait de même. Un cycle de réciprocité positive s'amorce donc, le commerce et la division du travail s'instaurent de façon embryonnaire, et le lien social ainsi créé se consolide par l'habitude. Chacun y trouve son intérêt, car le rendement devient meilleur : si l'un cultive et si l'autre tisse, tous deux vont plus vite que si chacun tissait et cultivait à la

³⁹ *Eth.* IV, Appendice, ch. xxvii.

⁴⁰ « ...nam, nisi homines invicem operam mutuam dare velint, ipsis et ars et tempus deficeret ad se, quoad ejus fieri potest, sustentandum et conservandum. Non enim omnes ad omnia aequae apti sunt, nec unusquisque potis esset ad ea comparandum, quibus solus maxime indiget. Vires et tempus, inquam, unicuique deficerent, si solus deberet arare, seminare, metere, molere, coquere, texere, suere et alia per plurima ad vitam sustentandum efficere; ut jam taceam artes et scientiae... »
(*T.T.P.*, ch. v; G, t. III, p. 73; P, p. 740.)

fois pour soi tout seul; de plus, l'exercice continu d'une seule tâche facilite l'acquisition du savoir-faire; enfin, l'union des forces permet de mieux résister aux agressions venues du dehors. Pour toutes ces raisons, deux hommes qui s'accordent forment ensemble un individu, sinon exactement deux fois plus fort⁴¹, du moins beaucoup plus puissant que chacun d'eux⁴². Or nous sommes tous à la fois X et Y : en tant que nous sommes X, nous voulons tous, à moins de contre-indication, venir en aide à nos semblables; aussi, en tant que nous sommes Y, du point de vue duquel se placent les ouvrages politiques de Spinoza, voulons-nous tous vivre en société. Pour concevoir un tel désir, aucun raisonnement n'est nécessaire : le processus, tout spontané, résulte des seules lois psychologiques énoncées dans le livre III de l'*Ethique*. Sans doute les exigences de la Raison peuvent-elles également intervenir de temps à autre, car tout homme les ressent quelque peu; mais elles resteraient inefficaces si elles n'étaient soutenues par la plus vive de toutes les passions : la crainte du danger de mort auquel nous exposerait la solitude⁴³.

Mais, d'autre part, à l'état de nature, toute société stable est impossible. Tout d'abord, l'imitation des sentiments engendre tout aussi bien l'ambition de domination et l'envie que la pitié et l'ambition de gloire. X, nécessairement, doit profiter du prestige qu'il s'est acquis pour tenter d'imposer à Y ses propres vues; si ses promesses ou ses menaces réussissent, Y devient son vassal, et tout va bien pour quelque temps; mais si elles échouent, c'est la guerre. De toute façon, et tout aussi nécessairement, X s'attire la haine de Y par les biens monopolistiques qu'il possède : la terre, en particulier. En second lieu, même lorsqu'un cycle de réciprocité positive s'est amorcé, le livre III de l'*Ethique* a montré qu'il s'inversait bientôt en un cycle de réciprocité négative : quelqu'un, tôt ou tard, cesse de faire ce à quoi s'attendait son partenaire, et l'échange de biens dégénère en échange de coups. Enfin, le retentissement de l'admiration sur les passions rend les conflits plus aigus encore. Le lien social, dès lors, perturbé par d'incessantes inimitiés, se dissout aussitôt formé. D'où un climat d'angoisse permanente : chacun, à tout instant,

⁴¹ *Eth.* IV, prop. 18, scolie.

⁴² *T.P.*, ch. II, § 13 (G, t. III, p. 281; P, p. 984).

⁴³ Cf. *T.P.*, ch. VI, § 1 (G, t. III, p. 297; P, p. 1008).

peut redouter d'être attaqué. Aspirant tous à nous délivrer de la crainte, nous nous efforçons donc de mettre fin à ce lamentable état de choses⁴⁴. Et pourtant, nous ne pouvons pas vraiment désirer fuir la compagnie des autres hommes : nous retrouverions alors les misères de la solitude. Il ne nous reste donc qu'à tenter de nouer de nouveaux liens, qui, à leur tour, nous entraîneront dans de nouvelles guerres, etc. Dans l'état de nature, nous sommes condamnés à choisir entre mort naturelle et mort violente.

A cela, le *Traité Politique* (mais lui seul) ajoute une précision importante, qui rendra beaucoup plus simple la solution du problème ainsi posé. Il montre comment cette situation contradictoire aboutit à un statut juridique paradoxal. Dans nos rapports avec autrui, contrairement à ce que pouvait laisser croire le *Théologico-Politique* lorsqu'il parlait de la « liberté que la Nature accorde à chacun »⁴⁵, nous ne sommes pas, à l'état de nature, réellement indépendants. Comment pourrions-nous l'être, puisque l'indépendance exclut la crainte? Est *sui juris* celui qui peut se défendre seul, sans redouter ni agression ni représailles. Or nous sommes incapables de nous défendre seuls contre tous⁴⁶ : il nous faut des alliés, qui nous dictent leurs conditions; nos ennemis étant physiquement à peu près aussi forts que nous, rien ne nous garantit la victoire; quant aux neutres, nous sommes constamment obligés de nous interroger sur leurs intentions et d'en tenir compte, veillant à ne pas mécontenter les uns, à ne pas aller trop loin avec les autres, etc. Or il est bien certain que nous sommes d'autant plus dépendants que nos motifs de crainte sont plus forts⁴⁷. Dans l'état de nature, où nous avons peur de tous les hommes sans exception, nous sommes donc *alterius juris* au maximum : jamais, ou presque, nous ne pouvons nous permettre de

⁴⁴ « ...nam nullus est, qui inter inimicitias, odia, iram, et dolos non anxie vivat, quaque adeo, quantum in se est, non conetur vitare. »

(T.T.P., ch. xvi ; G, t. III, p. 191 ; P, p. 883.)

⁴⁵ « ...libertatem, quam Natura unicuique concedit. »

(T.T.P., ch. xvi ; G, t. III, p. 195 ; P, p. 889.)

⁴⁶ « Cum autem in statu naturali tamdiu unusquisque sui juris sit, quamdiu sibi cavere potest, ne ab alio opprimatur, et unus solus frustra ab omnibus sibi cavere conetur... »

(T.P., ch. II, § 15 ; G, t. III, p. 281 ; P, p. 985.)

⁴⁷ « Et certum est, unumquemque tanto minus posse, et consequenter tanto minus juris habere, quanto majorem timendi causam habet » (Id.).

négliger la volonté de nos semblables. Il est vrai, et l'état de nature se distingue en cela de l'état civil, que nous ne dépendons jamais longtemps des mêmes personnes : les rapports de force se modifient sans cesse selon les oscillations de la réciprocité aberrante, les seigneurs d'un moment tombent sous le joug, les serviteurs deviennent maîtres ou changent de maîtres; mais c'est pour cette raison même que, statistiquement et à long terme, chaque individu dépend de tous. Il est vrai aussi que chacun de nous, contrairement à ce qui se passera dans la société politique, se trouve favorisé de temps à autre par le hasard au point de s'estimer assez fort pour se conduire comme bon lui semble; mais ce n'est là qu'un bref épisode entre deux esclavages successifs; et, même alors, le privilège de la fortune n'est *sui juris* que formellement : il croit n'avoir rien à craindre, mais ses échecs lui infligent bien vite un démenti⁴⁸. L'état de nature peut donc se définir comme un état d'*interdépendance fluctuante* où chacun, tour à tour, passe par de courtes phases d'indépendance purement formelle. En nous donnant des institutions, nous ne ferons que passer d'une forme d'interdépendance à une autre.

Ce statut paradoxal affecte également nos rapports avec les choses. Dans l'état de nature, tout est à tous; mais cela signifie simplement que nul n'est reconnu par tous comme maître et possesseur de tel objet particulier, c'est-à-dire que rien n'est à personne⁴⁹. Tout est à tous, mais formellement seulement : la conjoncture est si mobile, les rapports de forces sont si peu stabilisés, les supériorités individuelles sont si peu nettes, que chacun, à certains moments, à l'impression de pouvoir s'emparer de ce qu'il désire; chacun, alors, tente sa chance et en a le droit. Réellement, par contre, rien n'est à personne, car cette même mobilité de la conjoncture voue à l'échec tous nos efforts : ce que nous avons pris, d'autres nous l'enlèvent bientôt. Et nous sommes d'autant plus vulnérables que, tant que les hostilités endémiques empêchent le commerce de se développer et de s'étendre, notre richesse ne peut guère consister qu'en biens fonciers : si nous avons de

⁴⁸ « ...hinc sequitur, quamdiu jus humanum naturale uniuscujusque potentia determinatur, et uniuscujusque est, tamdiu nullum esse, sed magis opinione quam re constare ; quando quidem nulla ejus obtinendi est securitas » (Id.).

⁴⁹ T.P., ch. II, § 23 (G, t. III, p. 284 ; P, p. 989).

Cf. aussi la fin du scolie 2 de la prop. 37 du livre IV de l'Éthique.

l'argent, nous pourrions, à la rigueur, l'emmener avec nous lorsque nos ennemis nous chassent; mais, l'argent n'existant pas et la terre ne s'emportant pas, nous perdons tout lorsqu'il nous faut fuir⁵⁰. Notre droit naturel, dans ce domaine aussi, est donc plus illusoire que réel, puisque aucune possession effective n'est garantie⁵¹. En le « transférant », nous ne perdons rien.

L'état de nature, ainsi défini, a-t-il existé historiquement? La question, pour Spinoza, n'a pas plus d'importance que pour Hobbes : même si les hommes ne s'étaient jamais trouvés dans une telle situation, le concept d'état de nature n'en resterait pas moins indispensable à la compréhension et (ce qui revient au même) à la justification de l'état civil. Cette question, pourtant, n'a rien d'absurde. Sans doute est-elle insoluble en toute rigueur : Spinoza ne sait pas comment ont vécu les premiers hommes; ne le sachant pas, il n'en dit rien. Mais des éléments de réponse se laissent entrevoir ça et là. Au niveau de la théorie, tout dépend du rôle que le livre III de l'*Ethique* assigne au retentissement de l'admiration sur les passions. Si ce rôle est décisif, si l'ambition et l'envie comparatives sont aussi importantes que l'ambition et l'envie simples, l'état de nature de Spinoza ressemble à peu près à celui de Hobbes; cela ne résout d'ailleurs rien, car, en ce qui concerne Hobbes lui-même, la question de l'historicité de cet état est délicate; disons simplement que l'on voit mal comment les hommes pourraient vivre ainsi. Par contre, si les passions comparatives ne jouent pas un rôle primordial, l'état de nature devient beaucoup moins épouvantable : il consiste, non plus en une guerre permanente de tous contre tous, mais en une alternance de guerres périodiques et de commerce embryonnaire; la vie, alors, quoique très misérable et très brève, n'est pas absolument impossible. Si la relégation des passions comparatives à la fin du livre III a un sens, c'est plutôt la seconde solution qui semble devoir prévaloir, encore que rien ne soit bien certain. Mais si nous quittons le domaine de la théorie pour aborder celui des faits, les choses deviennent plus nettes. Spinoza, en effet, cite au moins un exemple de peuple ayant vécu à l'état de nature : celui des Hébreux entre la sortie d'Égypte et le Sinaï, lorsqu'ils n'étaient

plus sous l'autorité de leurs anciens maîtres et ne s'étaient pas encore donné d'institutions théocratiques⁵². Proposons donc la réponse suivante : nul ne sait si l'humanité, à l'origine, a vécu à l'état de nature; mais bien des peuples doivent s'y trouver pendant le bref intervalle de temps qui sépare la dissolution d'une société politique particulière et l'instauration, pas toujours immédiate, d'un régime de remplacement; état de transition, par conséquent, qui ne se réalise pas dans tous les cas, mais qui, lorsqu'il se réalise, est originel par rapport à la structure institutionnelle qui lui succède.

Quoi qu'il en soit, une chose est bien certaine : pour comprendre le mécanisme interne de la société politique, il faut partir de l'état de nature. Le plus simple est logiquement antérieur au plus complexe; et le plus simple, ici, ce sont les individus juxtaposés. Si l'état de nature existait, sa contradiction interne l'amènerait nécessairement à se dépasser lui-même; de son fonctionnement naîtrait au bout d'un certain temps l'état civil. Ce dernier se déduit donc génétiquement de l'état de nature comme de sa cause prochaine. Genèse essentielle, à laquelle, parfois, une genèse historique peut correspondre.

♦♦

Comment cette genèse s'opère-t-elle? En quoi, autrement dit, le *Contrat Social* consiste-t-il exactement? Sur son contenu, sinon sur sa structure, Spinoza a quelque peu évolué. Il convient donc d'examiner l'un après l'autre les trois textes qu'il lui consacre.

Dans le chapitre XVI du *Théologico-Politique*, l'étude de pacte social comporte trois temps. Le premier, au cours duquel se définit le but à atteindre, est précédé d'un exposé détaillé des motifs. Ceux-ci sont de deux sortes. Il y a, d'une part, les motifs passionnels que nous avons déjà mentionnés : les hommes, aspirant à se délivrer de la crainte et à vivre en sécurité, veulent nécessairement mettre fin aux inimitiés qui caractérisent les relations inter-humaines à l'état de nature⁵³; mais, pour la même raison,

⁵² « Nam, postquam ab intoleranda Ægyptiorum oppressione liberati, et nulli mortalium ullo pacto addicti erant, jus suum naturale ad omnia, quae possent, iterum adepti sunt, et unusquisque de integro deliberare poterat, num id retinere, an vero eodem cedere, idque in alium transferre volebat. » (T.T-P, ch. XVII ; G, t. III, p. 205 ; P. p. 904.)

⁵³ Cf. note 44.

⁵⁰ T.P., ch. VII, § 19 (G, t. III, p. 315 ; P, p. 1035).

⁵¹ Cf. note 48. Ce passage s'applique à la fois à nos rapports avec autrui et à nos rapports avec les choses.

ils ne veulent pas se réfugier dans l'isolement, car l'entr'aide leur est indispensable pour survivre⁵⁴; ils désirent donc résoudre la contradiction de l'état de nature. Il y a, d'autre part, des motifs rationnels : les hommes ont intérêt à vivre selon les exigences de la Raison⁵⁵; mais encore faut-il pour cela que leur Raison elle-même se développe, ce qui, dans l'état de nature, est impossible⁵⁶; d'où, à nouveau, la volonté de mettre fin à cet état. Nous pourrions, à vrai dire, nous interroger sur le rôle exact de cette seconde motivation : contribue-t-elle réellement à la conclusion du pacte? Sans doute pouvons-nous aspirer à devenir sages et, prenant conscience de l'impuissance de notre Raison, souhaiter créer une situation extérieure qui lui permettrait de se développer jusqu'au point où l'invincibilité lui serait acquise; mais, tant qu'une telle situation n'est pas réalisée par d'autres voies, le désir rationnel de la créer doit rester inopérant : nous n'échappons pas au cercle signalé à la fin du chapitre précédent. Spinoza, pourtant, est très net : il déclare un peu plus loin que les deux motivations interviennent effectivement⁵⁷. Et cette affirmation, bien comprise, n'a rien d'absurde : les exigences de la Raison, qui caractérisent l'homme en tant que tel, se font sentir dès l'état de nature, ne serait-ce que par moments et sans vigueur; si faibles soient-elles, dès lors, elles n'en renforcent pas moins le désir passionnel d'échapper au danger de mort. Ce désir passionnel suffit, à lui seul, à nous faire dépasser l'état de nature; et s'il n'existait pas, jamais la société politique ne s'instaurerait. Le désir rationnel, par contre, n'est ni suffisant ni nécessaire; mais, puisqu'il existe, il fournit malgré tout à la passion un léger appoint, pratiquement négligeable mais non pas nul; il doit donc figurer dans un dénombrement complet. En tout cas, le résultat est clair : sous l'influence de ces deux motifs, et quelle que soit leur

part respective, les hommes vivant à l'état de nature ont dû s'entendre afin de coordonner leurs désirs et leurs pouvoirs; afin, par conséquent, d'exercer leur droit naturel, non plus individuellement et chacun pour soi, mais collectivement, dans l'unanimité et la concorde⁵⁸. Telle est la fin du contrat social.

Le second temps, précédé d'un bref exposé des motifs, est consacré au choix du moyen. Les hommes, c'est un fait, qu'il s'agisse des valeurs à définir ou des objets à répartir, sont entraînés par leurs passions dans des directions contraires. Comment, dans ces conditions, pourraient-ils suivre longtemps une ligne de conduite commune⁵⁹? Et s'ils ne le peuvent, celui qui, sans aucune certitude quant aux intentions de ses partenaires, déciderait unilatéralement de les aider ou de ne pas leur nuire, ne se placerait-il pas lui-même en position d'infériorité? La solution s'impose : elle ne peut consister qu'en une promesse inébranlable par laquelle tous, à la face de tous, engagent l'avenir. Chacun, alors, connaissant à l'avance le comportement futur de ses semblables, pourra sans crainte faire les premiers pas, et le cycle de l'entr'aide s'amorcera sans plus risquer de s'inverser.

Cet engagement comporte deux clauses, qui, l'une et l'autre, ont une face positive et une face négative⁶⁰ : la première, qui seule fait problème, concerne le principe même de l'orientation unanime à adopter; la seconde concerne la réciprocité qui en découle. La clause d'unanimité est la suivante : tous se promettent, positivement, d'agir en toutes choses selon les seuls commandements de la Raison, et, négativement, de réfréner leurs passions en tant qu'elles les poussent à se faire du tort les uns aux autres; les exigences de la Raison, qui nous sont commu-

⁵⁴ « ...homines absque mutuo auxilio miserrime et absque Rationis cultu necessario vivere. »

(T.T-P, ch. xvi ; G, t. III, p. 191 ; P, p. 883.)

Bien entendu, *absque Rationis cultu* se rapporte à la seconde motivation.

⁵⁵ « Verum enim vero, quanto sit hominibus utilius, secundum leges et certa nostrae Rationis dictamina vivere... nemo potest dubitare. » (Id.)

⁵⁶ Cf. note 54.

⁵⁷ « ...et necessitate cogente, et ipsa Ratione suadente. » (Id. ; G, t. III, pp. 193-4 ; P, p. 887.)

⁵⁸ « ...homines ad secure et optime vivendum necessario in unum conspirare debuissent, ac proinde effecissent, ut jus, quod unusquisque ex Natura ad omnia habebat, collective haberent... » (Id. ; G, t. III, p. 191 ; P, p. 883.)

⁵⁹ « Quod tamen frustra tentassent, si, nisi quod appetitus suadet, sequi vellent (ex legibus enim appetitus unusquisque diverse trahitur). » (Id.)

⁶⁰ « ...adeoque firmissime statuere et pacisci debuerunt, ex solo Rationis dictamine (cui nemo aperte repugnare audet, ne mente carere videatur) omnia dirigere, et appetitum, quatenus in damnum alterius aliquid suadet, fraenare, neminique facere, quod sibi fieri non vult, jusque denique alterius tanquam suum defendere. » (Id. ; G, t. III, p. 191 ; P, pp. 883-4.)

nes à tous alors que nos passions peuvent toujours nous diviser, constituent l'unique base possible pour une coopération à long terme. La même question, ici, se pose à nouveau sous une autre forme : comment des hommes individuellement déraisonnables peuvent-ils, collectivement, décider d'obéir à la Raison ? Mais ce qui les y oblige, comme l'indique la phrase entre parenthèses dans le texte que nous citons, c'est précisément le fait qu'ils se trouvent réunis pour délibérer ensemble. Chacun, pour son propre compte, agit selon le système de valeurs que lui dicent ses passions, et ces systèmes se contredisent ; mais lorsque tous s'assemblent en vue d'accorder leurs attitudes, aucun orateur, en cours de discussion, n'oserait se prononcer contre les exigences fondamentales de la Raison (celles du groupe B, du livre IV de l'*Ethique*), car il passerait alors pour fou et s'attirerait la réprobation universelle. Ces exigences, que nul n'applique mais que tous admettent, s'ajoutent autant de fois à elles-mêmes qu'il y a d'individus en présence, définissant ainsi une opinion publique dont le poids est tel que nul ne saurait la défier ouvertement ; qu'un seul les mette aux voix, et tous s'y rallieront sans la moindre opposition. Ce n'est donc pas la force de leurs désirs rationnels qui incite les hommes à se soumettre à la Raison ; c'est, bien plutôt, l'ambition passionnelle de gloire, ou son envers négatif : la crainte de la honte. Mais le résultat, en fait, est conforme à la Raison ; non parce qu'elle est Raison, mais parce qu'elle est commune. Une idée analogue, dans un tout autre contexte et pour prouver tout autre chose, réapparaît dans le *Traité Politique* sous une forme plus nuancée : elle servira, alors, à démontrer l'excellence du gouvernement collectif⁶¹ ; ce n'est pas encore de cela qu'il s'agit ici, mais le principe est bien le même. Quant à la clause de réciprocité, simple application de la précédente (elle correspond, nous le verrons, au groupe B, du livre IV de l'*Ethique*), elle ne soulève aucune difficulté : chacun s'engage, négativement, à ne pas faire à autrui ce qu'il ne voudrait pas qu'on lui fit, et, positivement, à défendre le droit d'autrui comme le sien propre.

Le troisième temps, précédé d'un exposé des motifs beaucoup plus long, est consacré au moyen de ce moyen. Car les paroles ne suffisent pas : si les contractants ont dû proclamer publiquement leur adhésion à la Raison,

ils retombent, aussitôt séparés, sous l'empire des passions qui n'ont jamais cessé de les gouverner dans la pratique. Or ces passions peuvent fort bien les inciter à manquer à leur promesse. La loi générale de la mécanique affective ne souffre aucune exception : nous rompons nos serments aussitôt que nous croyons y trouver notre avantage ; seule peut nous en empêcher la crainte d'un plus grand mal, si ce n'est l'espoir d'un plus grand bien⁶² ; et si nous en avons le désir et le pouvoir, le Droit Naturel nous le permet. Le pacte, à tout moment, peut donc cesser d'être valide. Comment, dans ces conditions, faire confiance à nos partenaires ? Et si nous doutons de leurs intentions futures, comment coopérer sans garantie de réciprocité⁶³ ? A cette incertitude, un seul remède : il nous faut, au moment même où nous prenons notre engagement, créer une situation telle que tous les contractants, à l'avenir, aient toujours envie de le respecter. Situation qui ne peut consister qu'en un nouveau rapport de forces, puisque seule la force est capable d'inspirer crainte et espoir. Mais l'on ne crée rien de rien : ce que l'un gagne en droit et en puissance, d'autres le perdent. Il convient donc de transférer nos droits naturels à une Autorité souveraine qui, disposant à volonté de tous nos pouvoirs réunis, aura la possibilité de contraindre chacun de nous à obéir⁶⁴ ; alors, mais alors seulement, chacun pourra être certain que tous les autres tiendront parole, car nul ne pourra plus faire autrement. Ainsi les hommes, en un éclair de lucidité, forgent-ils les chaînes bienfaisantes qui, désormais, les retiendront bon gré mal gré sur le chemin de la Raison.

⁶² « At ex ea [de la loi générale de la mécanique des sentiments] necessario sequitur, neminem absque dolo promissurum, se jure, quod in omnia habet, cessurum, et absolute neminem promissis staturum, nisi ex metu majoris mali vel spe majoris boni. »

(T.T.P., ch. xvi ; G, t. III, p. 192 ; P, p. 884.)

⁶³ « ... quapropter, quamvis homines certis signis simplicis animi promittant et paciscantur, se fidem servaturos, nemo tamen, nisi promisso aliud accedat, de fide alterius potest esse certus. »

(Id. ; G, t. III, p. 193 ; P, pp. 885-6.)

⁶⁴ Le problème sera résolu « si nimirum unusquisque omnem, quam habet, potentiam in societatem transferat, quae adeo summum Naturae jus in omnia, hoc est summum imperium, sola retinebit, cui unusquisque, vel ex libero animo vel metu summi supplicii, parere tenebitur. »

(Id. ; G, t. III, p. 193 ; P, p. 886.)

⁶¹ T.P., ch. VIII, § 6.

Désir de coopérer, promesse, transfert : tels sont donc les trois temps du pacte. Cette théorie, cohérente en elle-même, ne contredit en rien l'anthropologie spinoziste. La seule difficulté pourrait venir du rôle assigné à la Raison, qui, chez la plupart des hommes, est impuissante. Mais cette difficulté disparaît si l'on admet que, même dans la décision d'obéir à la Raison, le poids des passions, en réalité, est décisif. Et pourtant, un problème subsiste. Car cette construction n'a de sens que si le *Contrat Social* correspond à un événement historique. Les hommes passionnés, en effet, ne s'accordent sur un programme raisonnable qu'à la condition de se réunir en une assemblée délibérante. Il faut donc (si les premiers Etats sont très petits, ce n'est pas absurde) que les individus, après avoir réellement vécu à l'état de nature, se soient, à une certaine date, rassemblés en un certain lieu pour se donner des institutions : tout repose sur une décision qui, à un moment du temps, a modifié irréversiblement le cours des choses. C'est bien ce que dit Spinoza : *statuere et pacisci debuerunt*⁶⁵, les choses ont dû se passer ainsi⁶⁶. Or, d'une part, c'est un peu gênant : au nom de quoi pouvons-nous l'affirmer ? Comment savoir si l'état de nature a existé ? Ce n'est pas impossible, nous l'avons vu, mais rien ne prouve qu'il soit vraiment originel. Et, s'il ne l'est pas, les hommes n'ont pas pu décider consciemment d'en sortir. D'autre part, à supposer même qu'il ait existé, pourquoi les hommes, un beau jour,

⁶⁵ Cf. note 60.

⁶⁶ Il est vrai que Spinoza dit un peu plus loin : « *Hoc enim tacite vel expresse pacisci debuerunt omnes.* » (Id.) Le Contrat social, pourrait-on en conclure, ne consiste pas nécessairement en un engagement exprès ; et, si cet engagement est simplement tacite, point n'est besoin d'une réunion collective originelle. Mais cette conclusion (en ce qui concerne le seul *Théologico-Politique*, bien entendu) serait erronée. Car, dans ce passage, il ne s'agit pas du Contrat Social en tant que tel, mais de l'une de ses conséquences. *Hoc* renvoie à ce qui précède, c'est-à-dire à « *omnes ad omnia ei parere debere* » (ei désignant le Souverain). Spinoza veut dire que le transfert de nos droits naturels à un Souverain implique logiquement l'engagement de lui obéir en toutes choses, que cet engagement ait été ou non formulé expressément ; d'où il résulte que nous ne saurions prétendre récupérer dans le détail ce que nous avons concédé en bloc : si nous avions voulu nous réserver quelques libertés ou privilèges, c'est au moment du pacte qu'il aurait fallu le préciser ; après, il est trop tard. Mais le pacte lui-même (engagement d'obéir à la Raison et transfert) est explicite ; sinon, le rôle qu'y joue la Raison serait incompréhensible.

ont-ils éprouvé le besoin de se réunir afin d'examiner les moyens d'y mettre un terme ? Parce que la Raison le leur a suggéré ? Mais les exigences de la Raison, précisément, ne peuvent triompher que là où un grand nombre d'individus se trouvent réunis au préalable. Cette réunion, alors, serait le résultat d'un pur hasard ? Ce n'est pas exclu, bien entendu, mais cela nous laisse sur notre faim.

Sans doute l'hypothèse conserverait-elle sa fonction d'intelligibilité si, indépendamment de toute question d'origine chronologique, elle rendait compte de ce qui se passe actuellement dans les sociétés politiques de fait ; si elle permettait de comprendre, non seulement pourquoi nos ancêtres ont jadis instauré l'état civil, mais pourquoi, *aujourd'hui*, nous l'acceptons et le réinstaurons en permanence. Mais elle ne le permet pas, et là n'est pas sa destination : si nous obéissons aux lois, ce n'est pas, sauf exception, parce que nous refusons un état de nature que nous n'imaginons guère, mais parce que nous espérons des récompenses et craignons des châtements. Et le Contrat Social, tel que Spinoza le conçoit dans le *Théologico-Politique*, a précisément pour but de faire qu'il en soit ainsi : cette décision crée, une fois pour toutes, un mécanisme qui nous dispense de la renouveler par la suite ; si elle a lieu, c'est donc à l'origine ou jamais. D'où le dilemme : s'il s'agit d'une genèse historique, elle repose sur un postulat invérifiable ; s'il s'agit d'une genèse essentielle, elle n'est pas homogène à l'objet qu'elle a pour fonction d'expliquer. Ne vaudrait-il pas mieux, dans ces conditions, renoncer au mythe d'origine et, dans la reconstruction de la société politique à partir de l'état de nature, ne faire intervenir que les motivations passionnelles de la vie interhumaine telle qu'elle se déroule tous les jours et sous nos yeux ? Si c'est possible, évidemment.

Or c'est possible. Et, dès le *Théologico-Politique*, dans le texte même que nous sommes en train de commenter, une autre théorie s'esquisse. Nous aliénons notre droit naturel, dit Spinoza, lorsque, *de gré ou de force*, nous transférons à autrui la puissance dont nous disposons⁶⁷. De gré ou de force : cette explication ne contredit pas la précédente, mais elle la dépasse en l'englobant à titre de cas particulier. Il peut se faire que tel peuple, sortant de l'état de nature, se donne un Souverain à la suite d'une

⁶⁷ « ... quantum unusquisque potentiae, quam habet, in alterum vel vi vel sponte transfert, tantum etiam de suo jure alteri necessario cedit. » (Id.)

délibération collective. Il peut se faire que, dans nos sociétés actuelles, tel individu se soumette aux lois parce qu'il perçoit l'utilité de la vie sociale. De ces faits, lorsqu'ils se produisent, la théorie du Contrat Social telle qu'elle vient d'être exposée peut rendre compte. Mais elle cesse de valoir lorsque le transfert est la résultante mécanique d'un simple rapport de force. Car, alors, ce rapport de force est la *cause*, et non plus l'effet, de notre aliénation juridique : nous abandonnons nos droits naturels parce que nous sommes contraints d'obéir à une puissance déjà constituée, tandis que, selon l'explication précédente, nous étions contraints d'obéir à cette puissance parce que nous l'avions, au préalable, créée de toutes pièces en lui abandonnant nos droits. Mais l'on ne saurait s'en tenir à ce dualisme : le Contrat Social du *Théologico-Politique*, à y regarder de plus près, ne déconle-t-il pas lui-même d'un rapport de force antérieur ? Si nous le concluons, c'est bien par espoir et par crainte : espoir de bénéficier de la puissance de nos semblables, crainte de cette même puissance lorsque leurs intentions sont malveillantes ; la puissance, toujours et partout, commande tout, que ce soit celle du Souverain ou celle d'individus vivant encore à l'état de nature. L'explication par les rapports de force est donc universelle et unifiante. Pourquoi, dès lors, ne pas y recourir, sans plus tenir compte de cet éclair de lucidité auquel le *Théologico-Politique* attachait tant d'importance, mais qui, même s'il se produit parfois, ne saurait caractériser l'essence d'une société politique qui peut être conçue sans lui ? C'est dans cette direction, en tout cas, que les ouvrages ultérieurs vont s'engager.

Le scolie 2 de la proposition 37 de l'*Ethique*, à cet égard, fait figure de transition entre l'ancienne conception et la nouvelle. Nous y retrouvons les trois temps du *Théologico-Politique*, démontrés cette fois en toute rigueur. Le premier temps comporte d'abord un exposé des motifs qui, comme dans le précédent ouvrage, rappelle la contradiction interne de l'état de nature ; puis vient l'énoncé du projet de coopération dont découle le Contrat Social : « pour que les hommes puissent vivre dans la concorde et s'aider... »⁶⁸. Le second temps montre

⁶⁸ *Ut igitur homines concorditer vivere et sibi auxilio esse possint...* »
(*Eth.* IV, prop. 37, scolie 2.)

à quelle condition ce projet peut s'accomplir : il est nécessaire que les hommes renoncent à leur droit naturel (c'est-à-dire, compte tenu de la terminologie plus précise du *Traité Politique*, à l'indépendance purement formelle dont ils jouissaient à l'état de nature ; mais l'*Ethique* ne le dit pas, et tout est là) et se donnent mutuellement l'assurance qu'ils ne se feront pas de mal les uns aux autres⁶⁹. Ce sont bien là les deux clauses d'unanimité et de réciprocité, encore que leur aspect négatif soit seul retenu : répression de certains désirs individuels, garantie de non-hostilité pour l'avenir. Enfin, le troisième temps, après invocation de la loi générale de la mécanique affective, énonce la condition de cette condition : les hommes passionnés étant inconstants et divers, nous ne pouvons avoir de certitude quant aux intentions futures de nos semblables que s'il existe une force qui, en permanence, les contraint par la crainte ou par l'espoir. La Société n'est donc solide que si elle est capable d'exercer elle-même le droit, dont chacun, dans l'état de nature, disposait pour son propre compte, de venger les offenses et de juger du bien et du mal ; si, par conséquent, elle possède le pouvoir législatif et répressif nécessaire pour imposer une ligne de conduite commune⁷⁰ ; ainsi consolidée, elle devient Etat, ou *Civitas*⁷¹. Formellement, donc, cette théorie du Contrat Social a même structure que celle du *Théologico-Politique*. Et pourtant, trois différences importantes l'en distinguent.

Première différence : la Raison ne joue plus aucun rôle. Dans le premier temps, elle disparaît de l'exposé des motifs : il y est question de la contradiction entre conflits passionnels et besoin d'entraide, mais non plus de l'intérêt que nous avons à vivre sous le commandement de la Raison ni de l'impossibilité où nous serions de la développer à l'état de nature. De même, dans le second temps, si la clause de réciprocité subsiste telle

⁶⁹ « ...necesse est, ut jure suo naturali cedant, et se invicem securos reddant, se nihil acturos, quod possit in alterius damnum cedere. » (Id.)

⁷⁰ « Hac igitur lege [la loi générale de la mécanique des sentiments] Societas firmari poterit, si modo ipsa sibi vindicet jus, quod unusquisque habet, sese vindicandi et de bono et malo judicandi ; quaeque adeo potestatem habeat communem vivendi rationem praescribendi, legesque ferendi, easque non Ratione, quae affectus coëcere nequit, sed minis firmandi. » (Id.)

⁷¹ « Haec autem Societas, legibus et potestate sese conservandi firmata, civitas appellatur. » (Id.)

quelle, la clause d'unanimité est profondément altérée dans son contenu : nous ne promettons plus, à supposer qu'il y ait encore promesse, de réfréner nos passions pour obéir à la Raison; simplement, nous renonçons à notre droit naturel⁷². Autrement dit, nous renonçons à suivre nos désirs socialement néfastes pour laisser prévaloir ceux-là seuls que la collectivité n'interdit pas ou encourage. Mais rien n'indique que ces derniers tirent leur origine de la Raison : ce n'est pas impossible, mais ce n'est pas non plus nécessaire. Le contrat social, par conséquent, doit maintenant pouvoir se comprendre à partir du seul jeu de nos passions.

Mais s'agit-il encore d'un contrat au sens ordinaire du terme? Y a-t-il vraiment promesse et engagement? La seconde différence, liée à la première, peut nous permettre d'en douter. Dans le scolie 2, en effet, Spinoza ne fait plus aucune allusion à une quelconque décision historique : l'élimination de la Raison le dispense de recourir, même à titre d'hypothèse, au mythe du serment collectif originel. Ce qui se traduit de deux façons. D'une part, l'expression *se invicem securos reddant*⁷³ est beaucoup plus vague que celle du *Théologico-Politique* : *firmissime statuere et pacisci*⁷⁴. Il faut que, d'une façon ou d'une autre, les hommes se rendent mutuellement certains de leur bienveillance future; mais il n'est pas dit qu'ils se la promettent explicitement : seul compte le résultat, c'est-à-dire la sécurité quant à l'avenir. D'autre part, *debuerunt*⁷⁵ est remplacé par *necesse est ut*⁷⁶ : Spinoza n'affirme plus que les hommes, voulant coopérer, ont dû un jour s'engager à pratiquer la réciprocité et, pour cette raison, se soumettre à un Souverain; il déclare simplement que, pour que la coopération soit possible, il est nécessaire que la réciprocité soit garantie, et que, pour qu'elle soit garantie, l'existence d'un Etat fort est requise; toute référence à un événement passé disparaît. Le scolie 2, par conséquent, peut recevoir deux interprétations opposées. Il est, certes, toujours possible de lui donner le même sens qu'au texte du *Théologico-Politique* : tel but ayant été fixé, tel moyen a été choisi. Mais un autre sens est admis-

sible : tel effet ne peut découler que de telle cause. Même si l'effet n'a pas été projeté à l'avance, même si la cause n'a pas été utilisée délibérément comme instrument, la relation nécessaire demeure. Lorsque l'Etat existe, les hommes peuvent se fier les uns aux autres, et, lorsqu'ils peuvent se fier les uns aux autres, ils coopèrent et vivent longtemps; dans le cas contraire, ils se battent et périssent vite; si bien que seuls survivent les groupes humains qui, par hasard, ont réussi à se constituer en société politique : ils ont seuls le « pouvoir de se conserver »⁷⁷. Non plus finalité consciente, donc, mais rapport de force sanctionné par la sélection naturelle.

Or la troisième différence tend à faire prévaloir cette dernière interprétation. L'abandon du Droit Naturel, en effet, appartient maintenant au second temps, et non plus au troisième comme dans le *Théologico-Politique*⁷⁸. La conception finaliste du Contrat Social, dès lors, devrait se formuler ainsi : les hommes décident de coopérer; puis, pour rendre cette coopération possible, ils décident d'instaurer un climat de confiance en abandonnant leurs droits naturels individuels; puis, pour rendre possible cet abandon, ils créent l'Etat. Mais comment pouvons-nous créer l'Etat, sinon, précisément, en lui abandonnant nos droits naturels individuels? Dès lors, de deux choses l'une. Ou bien, selon la théorie qu'exposait le premier *Traité*, le transfert du droit donne naissance à la société politique; mais alors, ce n'est pas l'existence de celle-ci qui le rend possible, et il ne doit pas figurer dans le deuxième temps. Ou bien la puissance de l'Etat peut, seule, nous imposer un tel transfert; mais alors, la construction du *Théologico-Politique* s'effondre : l'Etat, loin d'être produit intentionnellement par notre décision de lui obéir, est la force déjà donnée d'où résulte cette décision, et le troisième temps perd tout sens. De toute façon, interpréter le scolie 2 comme une progression génétique fin-moyens revient à attribuer à Spinoza une regrettable in-conséquence. Par contre, l'interprétation causale-régressive est cohérente : les hommes, en fait, loin de s'entre-déchirer comme l'analyse de l'état de nature donnerait à le croire, coopèrent plus ou moins pacifiquement ; s'il en est ainsi, cela ne peut venir que de ce qu'ils renoncent à leur droit naturel et de ce que, pour cette raison, la

⁷² Cf. note 69.

⁷³ Cf. note 69.

⁷⁴ Cf. note 60.

⁷⁵ Cf. note 60.

⁷⁶ Cf. note 69.

⁷⁷ Cf. note 71.

⁷⁸ Cf. note 69.

confiance règne; et s'ils y renoncent, cela ne peut venir que de ce que l'Etat existe. Il semble donc que tout soit clair.

Pas tout-à-fait cependant. Car le fond du problème, à présent, semble relégué à l'arrière-plan : quelle est la genèse de l'Etat? Nous savons pourquoi il se maintient lorsqu'il existe, mais comment se constitue-t-il? Sans doute une solution très générale s'impose-t-elle : dans l'état de nature, sous l'action infiniment variée des causes externes, tous les rapports de force que l'Entendement Infini peut concevoir doivent s'instaurer tour à tour entre les hommes; et, parmi eux, ceux qui caractérisent les différents types de société politique doivent aussi se réaliser un jour ou l'autre; après quoi, pour les raisons indiquées dans le scolie 2, la sélection naturelle entre en jeu et les conserve. Mais l'explication, sans être fausse, brille par son vide : comment, plus précisément, ces configurations stables peuvent-elles surgir du chaos de l'état de nature? Si comprendre une chose signifie la reconstruire génétiquement à partir de sa cause prochaine, l'essence de l'Etat ne sera rendue intelligible que lorsque nous aurons répondu à cette question.

C'est le *Traité Politique* qui, grâce aux nouveaux concepts de dépendance et d'indépendance, nous donne les moyens d'y répondre. Toute la difficulté, en effet, venait de la conception globale et massive du « transfert » qui restait sous-jacente aux deux exposés précédents : passer de l'état de nature à l'état civil, le scolie 2 l'affirmait encore, c'était abandonner un droit naturel dont nous disposions auparavant. D'où la nécessité, soit de tout faire dépendre d'un événement historique incertain, soit de renoncer à toute genèse. Or, dans son dernier ouvrage, Spinoza répudie nettement cette conception. Rien ne le montre mieux que le § 3 du chapitre III. D'une part, le Droit Naturel subsiste dans la société politique : en toutes circonstances, nous agissons toujours selon nos désirs individuels⁷⁹. D'autre part, le transfert, si l'on peut encore appeler ainsi le fait que certains de nos désirs sont déterminés par ceux d'autrui, ne caractérise nullement l'instauration de la société politique en tant que telle; dès l'état de nature, il est accompli depuis longtemps (depuis toujours, pourrait-on dire), puisque, dans cet état, nous dépendons des autres hommes par la

⁷⁹ Cf. note 17.

crainte-espoir qu'ils nous inspirent⁸⁰. L'état de nature et l'état civil ne se distinguent plus, fondamentalement, que sur un point : dans le premier, les causes d'espoir et de crainte varient d'un individu à l'autre et, pour chacun, changent au cours du temps; dans le second, au contraire, tous redoutent les mêmes châtiments et ont le même motif d'assurance⁸¹. Le problème, dès lors, devient beaucoup plus simple : il s'agit de savoir comment nous pouvons passer, non plus de l'indépendance à la dépendance, mais d'une forme de dépendance à une autre. Simple variation à l'intérieur d'un domaine déjà constitué au préalable.

Les §§ 13-17 du chapitre II donnent la solution dans ses grandes lignes. Formellement, nous y retrouvons les trois temps du *Théologico-Politique* et du scolie 2. Le premier (§§ 13-15) est consacré à la nécessité de coopérer, c'est-à-dire d'exercer nos droits naturels collectivement, et non plus individuellement. Vient d'abord l'exposé des motifs, qui décrit de la même façon que le premier *Traité* la contradiction interne de l'état de nature : bienfaits de l'entraide (§ 13)⁸², guerres endémiques (§ 14)⁸³, impossibilité pourtant de nous réfugier dans la solitude en renonçant aux secours d'autrui⁸⁴; le besoin de cultiver la Raison réapparaît même, sans plus d'efficacité qu'auparavant⁸⁵. Mais une précision essentielle est ajoutée, qui bouleverse la question de fond en comble : dans l'état de nature, notre dépendance se trouve portée au maximum et nos droits sont purement formels⁸⁶. D'où l'énoncé du remède : il n'est, pour les hommes, d'indépendance effective et de droits réels que par la conjonction de leurs forces⁸⁷. Puis le second temps (§ 16) est consacré à la

⁸⁰ « *Homo, inquam, in utroque statu spe aut metu ducitur ad hoc aut illud agendum vel omittendum.* » (T.P., ch. III, § 3; G, t. III, p. 285; P, p. 991.)

⁸¹ « *...sed praecipua inter utrumque statum differentia est, quod in statu civili omnes eadem metuant, et omnibus una eademque securitatis sit causa et vivendi ratio.* » (Id.)

⁸² G, t. III, p. 281; P, p. 984.

⁸³ G, t. III, p. 281; P, p. 985.

⁸⁴ « *His accedit, quod homines vix absque mutuo auxilio vitam sustentare et mentem colere possint.* » (T.P., ch. II, § 15; *ibid.*)

⁸⁵ « *Et mentem colere* » (cf. note précédente).

⁸⁶ *Id.* (cf. notes 46, 47 et 48).

⁸⁷ *Id.*

discipline collective qui, effet et cause à la fois de cette conjonction des forces, élimine toute incertitude quant à l'avenir en mettant fin à l'illusion d'indépendance qui caractérisait l'état de nature⁸⁸. L'autorité souveraine, enfin, à la fois effet et cause de cette discipline collective, fait l'objet du troisième temps (§ 17)⁸⁹.

Sans doute ces textes, pris en eux-mêmes, sont-ils quelque peu décevants, car ils ne montrent guère comment les transitions s'effectuent. Mais pour en combler les lacunes, il suffit de recourir au groupe B₂ du livre III de l'*Ethique*. Spinoza ne le fait pas lui-même; mais ce recours s'impose pour trois raisons. D'abord, nous avons manifestement affaire à une genèse, à une progression cause-effets, et non pas simplement (encore qu'il y ait aussi cela, nous le verrons) à une régression effet-causes: le second temps entre en jeu « lorsque », ou « là où » (*ubi*)⁹⁰, l'exigence qui découle du premier temps a abouti; le troisième temps définit l'Etat comme « ce droit » (*hoc jus*)⁹¹ qu'a fait apparaître la dynamique du second temps. Ensuite, il est bien précisé que la société politique n'est pas l'œuvre de la Raison, mais des passions⁹². Enfin, seuls des rapports de force interviennent; non seulement dans le troisième temps, ce qui va de soi, mais aussi dans les deux précédents: rapports de force, dans le premier, qui rendent les hommes dépendants les uns des autres et font apparaître les conditions d'une indépendance (ou d'une moindre dépendance) véritable; rapports de force, dans le second, et non plus promesse ni engagement. Or, quel doit être le point de départ d'une genèse de l'Etat où n'interviennent que des rapports de force entre individus passionnés? Ce ne peut être que la théorie des relations interhumaines passionnelles. Mais puisque cette théorie était elle-même une déduction génétique, c'est de son point d'aboutissement qu'il faut partir; et si l'on néglige le retentissement de l'admiration sur les passions, qui ne fait qu'aggraver les choses sans rien créer de vraiment nouveau, elle s'achève, précisément, avec le groupe B₂ du livre III.

⁸⁸ G, t. III, pp. 281-2; P, p. 986.

⁸⁹ G, t. III, p. 282; P, p. 986.

⁹⁰ C'est le premier mot du § 16.

⁹¹ C'est le premier mot du § 17.

⁹² Cf. T.P., ch. vi, § 1 (G, t. III, p. 297; P, p. 1008).

Reprenons donc l'analyse de la réciprocité aberrante, à laquelle se livraient les propositions 39-43 de ce dernier livre. Dans le commentaire que nous en donnions au chapitre V, nous mettions en rapport deux individus seulement: X, le bienfaiteur ou le malfaiteur initial, et Y, le bénéficiaire ou la victime. La société politique, alors, était évidemment inengendable: seule pouvait se concevoir, entre X et Y, une alternance indéfinie de réciprocité positive et de réciprocité négative, sans que la situation parvienne jamais à se stabiliser; une dyade solitaire ne dépassera pas l'état de nature. Mais ce n'était là qu'une abstraction. Dans la réalité concrète, Y (du point de vue duquel nous nous plaçons toujours) ne se trouve pas en présence d'un seul individu, mais de plusieurs: X₁, X₂, X₃, etc..., qui, ne serait-ce que parce qu'ils habitent dans son voisinage immédiat, doivent le rencontrer assez souvent. Et, à moins d'un hasard exceptionnel, il n'entretient pas au même moment les mêmes relations avec tous. A l'instant t₁, par exemple, il amorce avec X₁ un cycle de réciprocité négative, se trouve avec X₂ à l'apogée de la réciprocité positive, amorce avec X₃ un cycle de réciprocité positive et se trouve avec X₄ à l'apogée de la réciprocité négative. Puis chacun de ces états subit l'évolution retracée par le groupe B₂: à l'instant t₂, X₂ prend la place de X₁, X₃ celle de X₂, X₄ celle de X₃, et X₁ celle de X₄. Et tout cela tourne, indéfiniment: ces différents cycles, déphasés les uns par rapport aux autres, se changent sans cesse en leur contraire, et chaque partenaire joue successivement tous les rôles. A tout moment, Y a autant d'ennemis que d'amis, ceux-ci l'aidant à lutter contre ceux-là en reconnaissance de ses services passés et dans l'attente de ses services futurs; mais ce ne sont jamais les mêmes: tout X, pour Y, est tour à tour ennemi, presque ami, ami et presque ennemi. Tel est, dans toute sa pureté, cet état de nature où chacun, à longue échéance, dépend de tous⁹³.

Mais il est facile de voir que cette situation tend d'elle-même à se dépasser. Au bout d'un certain nombre de rotations, en effet, Y en arrive, spontanément et par simple « expérience vague », à voir en tous les X à la fois des amis et des ennemis. Se souvenant du mal qu'ils lui ont tous fait dans le passé, imaginant un avenir analogue, il éprouve devant eux une crainte immense et, désespérant de ses propres forces, se cherche des collaborateurs pour

⁹³ Cf. notes 46, 47 et 48.

se protéger contre l'hostilité générale. Et ces collaborateurs, il croit aussi pouvoir les trouver dans tous les X; car il se souvient également du bien qu'ils lui ont tous fait un jour ou l'autre, et qu'il projette également dans le futur; aussi espère-t-il, en cas d'agression, bénéficier de l'assistance universelle. Mais l'expérience des cycles antérieurs lui a enseigné que tout s'achète : n'est aidé que celui qui aide. Y manifeste donc l'intention de défendre tout X contre quiconque lui fera du mal. Or il n'est pas seul à agir ainsi : Y n'est pas un individu concret, mais un point de vue; en réalité, tous sont à la fois X et Y. Chacun, par conséquent, en arrive au même état d'esprit. Ainsi se trouve réalisée, par une simple prise de conscience de l'interdépendance fluctuante qui règne à l'état de nature, l'unification des mobiles qui nous fait sortir de ce même état⁹⁴; une seule et même chose, désormais, inspire à tous crainte et espoir : la puissance de tous. Et tous, pour se délivrer de la crainte et transformer l'espoir en sécurité définitive, c'est-à-dire pour devenir moins dépendants, désirent conjuguer leurs efforts : exercer collectivement leur droit naturel de défense et de représailles, venger les torts subis par chacun, vivre d'un commun accord⁹⁵. Tel est, interprété en termes de rapports de force, le premier temps du Contrat Social.

De là, et tout aussi spontanément, naît une dynamique nouvelle dont rend compte le second temps. Car l'intention générale de défendre autrui pour obtenir son assistance pose, dans chaque cas particulier, un problème d'application pratique. En cas de conflit entre X₁ et X₂, par exemple, de quel côté Y se rangera-t-il? Au départ, il se prononçait selon ses sentiments personnels, donnant raison à celui qu'il aimait et tort à celui qu'il haïssait, ou restant neutre lorsque les deux adversaires lui inspiraient une égale indifférence. Mais, maintenant, ce n'est

⁹⁴ Cf. note 81.

⁹⁵ « ...atque adeo concludimus, Jus Naturae, quod humani generi proprium est, vix posse concipi, nisi ubi homines jura habent communia, qui simul terras, quas habitare et colere possunt, sibi vindicare, seseque munire, vimque omnem repellere, et ex communi omnium sententia vivere possunt. »

(T.P., ch. II, § 15 ; G, t. III, p. 281 ; P, p. 985.)

Le sujet de *concludimus*, ici, c'est Spinoza lui-même. Mais les hommes vivant à l'état de nature, au terme du processus que nous venons de décrire, doivent en arriver empiriquement à une conclusion analogue.

plus possible : il aime et hait tous les X à la fois; ce sont leurs faveurs à tous qu'il désire se concilier pour se protéger contre tous. La solution, après quelques tâtonnements, finira par s'imposer : Y règlera son choix sur ce qu'il croit être le sentiment le plus répandu. S'il s'est déjà trouvé plusieurs fois de suite en rapport avec chacun des X, si ces derniers restent les mêmes, si les circonstances extérieures ont peu changé, il doit imaginer plus ou moins vaguement ce que la majorité approuve et blâme. C'est donc de cette *vox populi* supposée qu'il s'inspirera : s'il estime que le public doit prendre parti pour X₁, il fera de même. Et s'il a bien deviné, il aura disposé en sa faveur, non seulement X₁, mais aussi un très grand nombre d'autres gens. Or chacun en fait autant, puisque chacun est à la fois X et Y. X₁, par conséquent, bénéficie d'une aide massive; et X₂, incapable de résister, est légitimement écrasé. Tous, unanimement, comme s'ils formaient ensemble un individu unique⁹⁶, punissent ceux qui défilent l'opinion commune et protègent ceux qui la suivent.

Dans ces conditions, et pour peu que le processus se répète, chacun, projetant le passé dans l'avenir, finit par s'attendre à ce qu'il en soit toujours ainsi et par déterminer sa conduite en fonction de cette attente. Une discipline collective s'instaure, dont le code implicite a pour contenu la résultante de tous les désirs individuels. Les sphères du permis, du défendu et de l'obligatoire se délimitent. D'une part, en effet, chacun sait à l'avance que, s'il fait à autrui ce que le groupe considère comme du « mal », il s'attirera la vengeance, non plus d'un seul individu, mais de tous; ne l'osant plus, il n'en a donc plus le droit. Chacun sait, inversement, que, s'il vient en aide à ceux qui suivent la loi du groupe, il s'attirera la reconnaissance universelle avec tous les bienfaits qui en découlent; l'espoir l'y oblige donc. Et plus le groupe est vaste, moins l'individu a licence de désobéir⁹⁷. Ce qui disparaît donc à tout jamais, c'est l'indépendance formelle dont, à l'état de nature, nous avions parfois l'illusion :

⁹⁶ « ...una veluti mente ducuntur » (cf. note 97).

⁹⁷ « Ubi homines jura communia habent, omnesque una veluti mente docuntur, certum est, ...eorum unumquemque tanto minus habere juris, quanto reliqui simul ipso potentiores sunt. »

(T.P., ch. II, § 16 ; G, t. III, p. 281 ; P, p. 986.)

nul ne peut plus se croire *judex sui*⁹⁸, car le rapport des forces est par trop clair. Nul n'a plus aucun droit en dehors de ceux que la communauté lui accorde⁹⁹. Mais, d'autre part, contrairement à ce qui se passait à l'état de nature, ces derniers droits deviennent à présent des droits réels dont l'exercice est garanti : chacun, en toute sécurité, peut disposer à son gré du fragment d'univers que la société lui concède, car il sait que personne ne pourra le lui ravir; il en est alors le *dominus*, le propriétaire légitime parce qu'effectif. Ainsi retrouvons-nous les résultats qu'aurait eu l'engagement explicite du *Théologico-Politique*. Cet engagement, d'ailleurs, peut, parfois, être formulé expressément : c'est ce qui a lieu lorsque tous, à la fin du premier temps, prévoient ce qui arrivera au cours du second; dans ce cas, les tâtonnements empiriques sont évités; mais tel n'est pas le cas général, et c'est pourquoi le *Traité Politique* n'en parle pas.

Cette discipline collective, une fois instaurée, donne un stimulant nouveau au désir de coopération qui avait présidé à sa naissance. Ce qui s'opposait à la conjonction des forces, c'était l'incertitude quant à l'avenir. Mais l'obstacle est maintenant levé. La réciprocité négative se trouvant réduite à l'état de velléité réprimée, le cycle de la vendetta ne risque plus de s'amorcer. Certes les haines ne disparaissent pas : si nous imaginons que l'un de nos semblables nous déteste, nous le détestons à notre tour; mais, sachant qu'il ne pourra pas passer aux actes, nous n'avons aucun motif de l'attaquer préventivement; nous ne le pourrions d'ailleurs pas, et, de son côté, il le sait. La réciprocité positive, par contre, stabilisée à un niveau voisin de son niveau optimum, peut se déployer en un cycle permanent. Sans doute serait-il utopique de nous attendre à ce que tous nos bienfaits sans exception nous soient rendus; mais ils le seront à coup sûr en cas de transaction non-équivoque, car la puissance de la société obligera nos partenaires à respecter la propriété qu'elle

⁹⁸ « *hoc Jus naturale, quod scilicet unusquisque sui judex est, in statu civili necessario cessat.* »
(T.P., ch. III, § 3 ; G, t. III, p. 285 ; P, p. 991.)

Le *jus naturale* ne disparaît pas, mais seulement *hoc jus naturale, quod...* : cette forme particulière de droit naturel qui consiste en ce que... La suite le précise (cf. notes 17 et 80).

⁹⁹ « *...hoc est, illum revera jus nullum in Naturam habere praeter id, quod ipsi commune concedit jus.* »
(T.P., ch. II, § 16 ; G, t. III, pp. 281-2 ; P, p. 986.)

garantit¹⁰⁰. Nous n'hésitons donc plus à échanger biens et services, et le commerce s'épanouit. D'où un renforcement de la concorde, qui, à son tour, rend plus improbable encore la désobéissance aux lois du groupe; ce qui, à nouveau, renforce la concorde, etc... Causalité circulaire, où coopération et discipline s'engendrent l'une l'autre à l'infini.

En soi, l'Etat est déjà né. Pour qu'il existe « pour soi », un dernier pas reste à faire, auquel correspond le troisième temps. Car la situation, au point où nous en sommes, demeure précaire. Si elle s'est réalisée, c'est parce que chacun, connaissant par expérience vague la psychologie de ses partenaires, pouvait, sans grande erreur, prévoir les réactions de la majorité d'entre eux et en tenir compte par anticipation dans sa conduite. Mais l'on peut toujours se tromper; et des problèmes inédits peuvent surgir; et le groupe, s'il prospère, se gonfle d'éléments étrangers, au point de rendre impossible une connaissance individuelle de tous par tous. L'équilibre va-t-il donc se rompre? Non, car le remède est aisé. Chacun, pour savoir ce qu'il peut ou non se permettre, veut être renseigné sur ce que les autres pensent; pourquoi, dans ces conditions, ne pas le leur demander tout simplement? D'où, à propos de chaque question nouvelle, des palabres que l'habitude finit par rendre périodiques : les points de vue s'affrontent, un dénominateur commun parvient tant bien que mal à se dégager, et, si une décision nettement majoritaire peut être prise sans trop de lenteur (tout est là, bien entendu, et nous y reviendrons), toute équivoque disparaît quant à ce que l'opinion publique approuve et blâme; chacun, alors, même minoritaire, doit s'y conformer parce qu'il redoute la puissance du plus grand nombre, et parce qu'il est hautement vraisemblable que le plus grand nombre obéira. Telle est la solution la plus simple. Mais d'autres sont également concevables. Il peut se faire que, dans le groupe, un ou plusieurs individus se soient acquis un prestige qui surpasse de beaucoup celui des autres; chacun, dans ce cas, présumant que la majorité se conformera à leurs désirs, se tourne vers eux pour leur demander de définir le bien et le mal : ce sont eux, pense-t-on, qui détiennent les clefs de l'opinion publique future, et, tant qu'on le pense (mais pas plus longtemps, nous y

¹⁰⁰ « *Caeterum, quicquid ex communi consensu ipsi imperatur, teneri exequi, vel... jure ad id cogi.* » (Id.)

reviendrons aussi), ils les détiennent effectivement. De toute façon, et quel que soit le procédé adopté, le pouvoir étatique (*imperium*) apparaît maintenant au grand jour : droit ou puissance de la multitude, qui, comme auparavant, n'est rien de plus que la résultante globale des forces individuelles conjuguées (il est « ce droit », *hoc jus*, que le second temps a déjà fait apparaître), mais dont l'exercice, désormais, est institutionnalisé¹⁰¹. Exerce ce pouvoir le Souverain (*Summa potestas*, ou *summæ potestates*)¹⁰² auquel tous, d'un consentement commun, laissent le soin des affaires publiques¹⁰³ : personne physique ou morale dont la volonté, orientant à son gré les désirs individuels, donne au corps social une impulsion unique parce que chacun l'exécute en croyant que tous l'exécuteront. Si ce Souverain est l'Assemblée du peuple entier, l'Etat est démocratique; s'il s'agit d'une élite dont on admet qu'elle se recrute par cooptation, l'Etat est aristocratique; s'il s'agit d'un individu, l'Etat est monarchique¹⁰⁴.

Ce pouvoir étatique, une fois constitué, réagit sur ses propres conditions en renforçant la discipline collective qui l'avait rendu possible. Chacun, au départ, désirait obéir à une opinion publique dont il pût connaître à tout instant les exigences; ces désirs, en se conjuguant, ont abouti à la création d'un organe spécialisé de commandement; et l'existence de cet organe, à son tour, stimule le désir d'obéir. Car, à partir de maintenant, aucun doute ne subsiste sur le contenu de nos obligations et de nos droits : l'Etat les énonce publiquement. Nous connaissons, très exactement, les actes qui peuvent nous attirer la reconnaissance ou la vengeance universelle. Non seulement nous espérons bénéficier des joies qui récompensent le conformisme, mais nous savons sans ambiguïté à quelles conditions les obtenir. Quant à la crainte, elle demeure, mais nous n'ignorons plus les moyens de nous

en délivrer. Le couple espoir-crainte tend vers la sécurité chez les fidèles et vers le désespoir chez les rebelles : loi du tout ou rien, grâce à quoi notre soumission devient désormais irréversible. D'où, à nouveau, raffermissement de l'Etat, etc... Cette causalité circulaire exprime la vérité du cercle où l'interprétation génétique du scolie 2 pouvait paraître s'enfermer; il est vrai que l'Etat est fort parce que nous lui obéissons, et il est vrai aussi que nous lui obéissons parce qu'il est fort. Mais il n'y a plus là de paradoxe : il ne s'agit plus de l'« abandon » d'une indépendance à laquelle nous renoncerions sous l'action d'une force que seul, pourtant, ce renoncement serait capable de créer; il s'agit de la réorientation d'une force collective qui, dès le début, existait à l'état diffus; réorientation qui est le résultat spontané du jeu anarchique de cette force collective originelle, et qui, une fois réalisée, a pour effet de se reproduire elle-même en permanence.

Peut-on encore appeler cela un « contrat social »? Oui, puisque Spinoza prononce le mot *contractus*, en un passage, il est vrai, assez peu clair¹⁰⁵. Sans doute n'est-ce pas là, sauf dans certains cas-limites, un contrat au sens ordinaire du terme. Mais les conséquences sont bien les mêmes que celles de n'importe quel contrat : l'avenir est garanti; chacun, rassuré sur les intentions futures de ses semblables, peut s'engager sans hésitations dans un cycle de réciprocité positive qui ne risque plus de s'inverser.

Telle est donc la genèse de l'Etat : passage, non plus de l'indépendance à la dépendance, mais de l'interdépendance fluctuante de l'état de nature à l'interdépendance consolidée par quoi la société politique peut se définir. Passage non recherché au départ, qui ne répond à aucune intention, mais qui découle quasi-mécaniquement de l'interaction aveugle des désirs et des pouvoirs individuels. Passage dont les moments successifs se résument dans l'enchaînement suivant : *ébauche de coopération due au déploiement de la vie passionnelle interhumaine à l'état de nature — ébauche de discipline collective — naissance de l'Etat — renforcement de la discipline collective — renforcement de la coopération, etc...*, en un cycle indéfini.

¹⁰¹ « *Hoc jus, quod multitudinis potentia definitur, Imperium appellari solet.* »

(T.P., ch. II, § 17.)

¹⁰² T.P., ch. IV, § 1 (G, t. III, p. 291 ; P, p. 1000.)

¹⁰³ « *Atque hoc is absolute tenet, qui curam Reipublicae ex communi consensu habet.* »

(T.P., ch. II, § 17.) La *Respublica* est définie par ailleurs comme étant l'ensemble des *communia imperii negotia*.

(T.P., ch. III, § 1 ; G, t. III, p. 284 ; P, p. 990.)

¹⁰⁴ T.P., ch. II, § 17 ; ch. III, § 1.

¹⁰⁵ « *Contractus, seu leges, quibus multitudo jus suum in unum concilium vel hominem transferunt.* »

(T.P., ch. IV, § 6 ; G, t. III, p. 294 ; P, p. 1004.)

Mais le mot est absent du chapitre II.

A partir de là, pouvons-nous réinterpréter les deux exposés antérieurs? Les trois derniers moments de cet enchaînement correspondent à notre seconde interprétation du scolie 2 : celle qui, renonçant à y voir une explication génétique, le réduisait à une séquence régressive effet-causes. Les trois premiers moments correspondent, formellement, au texte du *Théologico-Politique* et à notre première interprétation du scolie 2 : celle qui en faisait une séquence génétique fin-moyens. Mais, en ce qui concerne le *Théologico-Politique*, cette assimilation n'est valable que moyennant quatre rectifications. Il nous faut, tout d'abord, priver la Raison de la fonction qu'elle y remplit; non pas dans le premier temps, où son rôle est sans portée, mais dans le second. Il nous faut, ensuite, éliminer toute intention consciente et transformer la séquence génétique fin-moyens en une séquence génétique cause-effets : la promesse explicite d'obéir à une loi commune n'est qu'une forme exceptionnellement simple parmi toutes celles que peut revêtir la dynamique du second temps; de même, pour le troisième, l'intronisation délibérée du Souverain. Il nous faut, en outre, supprimer toute référence à un événement historique originel; non qu'un tel événement soit impossible, mais il n'est ni suffisant ni nécessaire pour rendre la société politique intelligible. Il nous faut, enfin, renoncer à la conception du « transfert » comme abandon du Droit Naturel en tant que tel; ce qui peut sembler légitime, puisque, nous l'avons vu, d'autres passages du *Théologico-Politique* nous y autorisent. Ces rectifications sont très importantes; mais, pour l'essentiel, elles ne contredisent pas expressément la doctrine du premier *Traité*. La quatrième ne porte, semble-t-il, que sur une maladresse de langage (grave, bien entendu) liée à une certaine immaturité dans les concepts; elle s'accorde, en tout cas, avec l'identification du droit à la puissance. La seconde et la troisième nous font simplement passer d'un cas particulier au cas général qui l'englobe. Et sans doute en est-il de même pour la première : la décision commune d'obéir à la Raison peut être considérée comme un cas particulier de ce cas particulier qu'est le serment collectif originel; lorsque celui-ci a lieu, si les participants sont nombreux et s'ils ont le temps de délibérer à loisir, le contenu de la discipline qu'ils instaurent doit, *en fait*, se trouver à peu près conforme aux commandements de la Raison. Les différences entre le *Théologico-Politique* et le *Traité Politique*

signifient donc, croyons-nous, non pas reniement, mais approfondissement et universalisation.

Quant à la première interprétation du scolie 2, les rectifications qu'elle exige sont beaucoup moins considérables : la Raison en est absente, aucune allusion n'est faite à un événement passé, et rien ne nous interdit (encore que rien ne nous y oblige) de voir dans la succession des trois temps une séquence génétique cause-effets plutôt qu'une séquence génétique fin-moyens; seule doit être supprimée l'expression « *jure suo naturali cedant* »¹⁰⁶. Les deux interprétations de ce scolie nous donnent alors deux séquences causales d'ordre inverse : de l'une à l'autre, les effets deviennent causes et les causes deviennent effets; mais, en les combinant, n'obtenons-nous pas, précisément, cette double causalité circulaire que nous avons décrite en commentant le *Traité Politique*? Les deux textes, à quatre mots près, s'accordent donc.

Quoi qu'il en soit, les §§ 13-17 du chapitre II du *Traité Politique*, éclairés par les propositions 39-43 du livre III de l'*Ethique*, donnent de l'Etat une définition génétique qui satisfait pleinement aux trois conditions énumérées par le *Traité de la Réforme de l'Entendement*¹⁰⁷. En premier lieu, elle reconstruit la société politique à partir de sa cause prochaine, c'est-à-dire de l'état de nature; c'est ce qu'expriment les trois premiers moments de notre enchaînement : on y voit comment l'interdépendance fluctuante se consolide, et comment cette consolidation fait apparaître un organe différencié de coercition. Ce processus peut, le cas échéant, être historique : si les premiers hommes ont vécu à l'état de nature, c'est ainsi qu'ils ont dû en sortir; si jamais un peuple y retourne, c'est ainsi qu'il doit à nouveau le dépasser. Mais là n'est pas le point important : il s'agit, avant tout, d'une genèse conceptuelle. Et, cette fois, elle est homogène à son objet. En second lieu, en effet, elle nous fait connaître l'essence intime de la société politique. Les mécanismes qu'elle invoque sont ceux-là mêmes qui, à tout moment et non pas seulement à l'origine, sont à l'œuvre dans tout Etat et le font exister en tant que tel; c'est ce qu'exprime le cycle formé par les cinq moments de notre enchaînement : tous les jours et sous nos yeux, chacun accepte de coopérer parce qu'il sait que tous obéissent et chacun obéit

¹⁰⁶ Cf. note 69.

¹⁰⁷ Cf. T.R.E., §§ 95 et 96 (G, t. II, pp. 345 ; P, pp. 191-2).

parce qu'il sait que tous coopèrent; tous les jours et sous nos yeux, chacun obéit parce que l'Etat lui inspire crainte et espoir, et l'Etat peut inspirer ces sentiments parce que tous lui obéissent; tous les jours et sous nos yeux, si nous combinons ces deux causalités circulaires, chacun accepte de coopérer parce que l'Etat est secourable et redoutable, et l'Etat ne peut l'être que parce que tous coopèrent. Or qu'est-ce que cette auto-reproduction permanente, sinon le *conatus* global de la société politique? C'est-à-dire, précisément, son *essentia actualis*? Sans doute la connaissance que nous en avons demeure-t-elle, pour le moment, très abstraite; mais elle nous donne tout ce qu'il nous faut pour pénétrer plus avant dans les détails.

Car, en troisième lieu, du concept ainsi formé peuvent se déduire toutes les propriétés de l'Etat. C'est ce qu'il nous faut maintenant montrer.

..

Le principe de cette déduction est fort simple. Est Souverain de droit celui qui, parce que tous l'acceptent, a le pouvoir de faire exécuter sa volonté par le corps social tout entier. Tant qu'il y parvient, il reste Souverain; aussitôt qu'il perd ce pouvoir, il perd son droit. Est donc de son ressort tout ce qui est indispensable à l'exercice effectif de sa puissance: tout ce sans quoi elle ne saurait ni être ni être conçue. Or cet exercice comporte des modalités multiples. L'acte de commander, considéré en lui-même, abstraction faite de ce qui est commandé, est déjà relativement complexe: il implique plusieurs démarches qui dépendent les unes des autres. Le contenu de ce qui est commandé n'est pas plus simple: la discipline collective à laquelle obéit la société couvre plusieurs sphères bien distinctes qui se conditionnent réciproquement. Et puisque cette discipline collective et cet acte de commander se produisent mutuellement en un rapport de causalité circulaire, leur interaction, elle aussi, requiert plusieurs types d'activité. De même pour la coopération, principe et conséquence à la fois de la discipline; et de même pour leur interaction. L'Etat est donc différencié et articulé intérieurement. Sur la nature de ces articulations internes, nous disposons de deux sources de renseignements: d'une part, la déduction qu'en donne Spinoza lui-même dans les chapitre II-IV du *Traité Politique* (§§ 18 sqq. du chapitre II, §§ 1-5 et 10 du cha-

pitre III, §§ 1-3 du chapitre IV)¹⁰⁸, mais qui n'est ni complète ni très systématique¹⁰⁹; d'autre part, la description des constitutions idéales (Monarchie et Aristocratie dans le *Traité Politique*, Théocratie au chapitre XVII du *Théologico-Politique*), à partir desquelles nous pouvons reconstituer inductivement les caractères communs à tout Etat. Les deux exposés s'accordent évidemment, mais le second complète et éclaire le premier.

Plaçons-nous, en premier lieu, au niveau du troisième temps de la genèse de l'Etat: l'acte de commander considéré en lui-même. Le souverain, s'il est vraiment Souverain, décide de tout: il fait les lois¹¹⁰, et ces lois définissent le bien et le mal¹¹¹; alors que, dans l'état de nature, les systèmes de valeurs individuels divergeaient, l'espoir et la crainte obligent maintenant tous les sujets à se conformer aux désirs de l'Autorité qu'ils reconnaissent; ce qu'elle déclare bon ou mauvais l'est pour tous. Mais cela n'épuise nullement la question. Car toute décision a des causes et doit être suivie d'effets. Pour qu'il y ait commandement, trois conditions supplémentaires sont donc requises.

Tout d'abord, le Souverain est obligé de s'informer. Ce n'est pas là un « devoir », mais une nécessité: il le fait de toute façon, qu'il le veuille ou non. Ses désirs lui sont inspirés par la façon dont il perçoit le monde, et cette perception, en partie au moins, dépend de l'opinion d'autrui: en lui prodiguant leurs conseils, en lui présentant les problèmes sous un jour plus ou moins tendancieux, en lui disant la vérité ou en le trompant, ceux d'entre ses sujets qu'il écoute contribuent à déterminer le contenu de la loi future. Quiconque a l'oreille du prince dispose donc d'un pouvoir très réel: le *pouvoir consultatif*. Sans doute celui-ci peut-il être exercé directement par le Sou-

¹⁰⁸ Sur les §§ 6-9 du chapitre III, cf. note 2. Quant aux §§ 11-17 de ce même chapitre III, ils appartiennent, eux aussi, à la déduction des droits du Souverain; mais ils concernent ses rapports avec les Etats étrangers, ce qui déborde les limites de notre étude: nous ne considérons, ici, que la dynamique interne de l'Etat.

¹⁰⁹ Sur les neuf institutions qui, nous allons le voir, composent l'*Imperium*, sept seulement sont mentionnées explicitement.

¹¹⁰ T.P., ch. IV, § 1 (G, t. III, p. 291; P, p. 1000).

¹¹¹ Id. cf. aussi T.P., ch. II, § 19; et ch. III, § 5.

verain lui-même; une assemblée nombreuse, par exemple, n'a pas besoin de conseillers extérieurs : elle s'informe par l'intermédiaire de chacun de ses membres, et la consultation coïncide alors avec la délibération¹¹². Mais ce n'est pas toujours possible : dans une Monarchie, le roi subit nécessairement l'influence d'autres personnes, car il ne peut pas tout savoir à lui tout seul¹¹³. Qu'il soit ou non institutionnalisé, qu'il se confonde avec la souveraineté ou s'en distingue, le pouvoir consultatif existe donc dans tout Etat : c'est lui qui, de bas en haut, fait connaître à l'Autorité suprême les désirs de ses sujets, ou du moins de certains d'entre eux.

Ensuite, le Souverain doit faire exécuter ses ordres. La loi, une fois énoncée, exige à chaque instant toutes sortes de mesures d'application pratique. Or le Souverain n'est pas toujours capable de s'en charger personnellement : s'il s'agit d'un monarque, il ne peut pas tout faire par lui-même¹¹⁴; s'il s'agit d'une assemblée très nombreuse, elle ne peut pas siéger en permanence¹¹⁵. Cette tâche est donc confiée à des assemblées plus restreintes ou à des individus spécialisés. Et ceux-ci, jusqu'à un certain point, peuvent déformer les ordres qui leur sont donnés : ils peuvent les mal comprendre, négliger ceux qui leur déplaisent ou exagérer la portée de ceux qu'ils approuvent, se laisser corrompre, etc... Ils disposent donc, eux aussi, d'un pouvoir réel : le *pouvoir exécutif*, dont il dépend que la loi se traduise ou ne se traduise pas dans les faits. Que ce pouvoir soit exercé ou non par le Souverain, qu'il se confonde avec le Consultatif¹¹⁶ ou s'en distingue¹¹⁷, aucune société politique ne saurait jamais s'en passer : c'est lui qui, de haut en bas, transmet aux sujets les désirs de l'Autorité suprême ainsi que les moyens de les mettre en œuvre.

¹¹² « *Rex igitur Consiliariis omnino indiget, Concilium autem huiusmodi minime.* » (T.P., ch. VIII, § 3; G, t. III, p. 325; P, p. 1048.)

¹¹³ T.P., ch. VII, § 3 (G, t. III, p. 308; P, p. 1025).

¹¹⁴ T.P., ch. VI, § 5 (G, t. III, p. 298; P, p. 1040).

¹¹⁵ « *...magna Concilia publicis negotiis quotidie vacare nequeunt.* » (T.P., ch. VIII, § 35; G, t. III, p. 339; P, p. 1069.)

¹¹⁶ Comme dans la Monarchie idéale, où ces deux pouvoirs sont exercés par le Conseil du roi (cf. T.P., ch. VI, §§ 17 et 18).

¹¹⁷ Comme dans l'Aristocratie idéale, où il est exercé par le Sénat (cf. T.P., ch. VIII, § 29).

Enfin, l'exercice du commandement est toujours soumis à un contrôle. Celui-ci, bien souvent, demeure spontané et diffus. Sa forme la plus courante est le mécontentement populaire, qui se déchaîne lorsque le Souverain, mal informé, a pris des décisions manifestement contraires aux vœux unanimes de ses sujets; ou lorsque, bien informé, il a passé outre; ou lorsqu'il a donné des ordres contradictoires, donc inapplicables; ou lorsque ses ordres, approuvés par l'opinion publique, n'ont pas été exécutés. Dans ce cas, la situation se détériore progressivement, jusqu'au moment où le Souverain, malgré tout, finit par être renseigné sur l'ampleur de son discrédit et où, craignant une révolution, il doit faire machine arrière¹¹⁸; nous reviendrons, au chapitre suivant, sur ce mécanisme régulateur du corps social. Mais cette régulation spontanée est toujours catastrophique : bien souvent, elle conduit la nation aux limites de la guerre civile. Aussi, pour la prévenir, peut-on institutionnaliser le contrôle en le confiant à un organisme spécialisé, dont la tâche est de veiller à ce que l'information soit correctement transmise, la législation cohérente et les décrets suivis d'effets : tel, par exemple, le Conseil des Syndics dans l'Aristocratie spinoziste¹¹⁹. Alors, le cycle consultation-décision-exécution se reforme harmonieusement : bien informé, le Souverain fait de bonnes lois, qui, bien appliquées, reçoivent un accueil favorable; et, bien informé à nouveau de cet accueil, il persévère dans sa bienfaisante orientation. Sans doute n'est-ce là qu'un idéal. Mais, de toute façon, diffus ou organisé, le *pouvoir de contrôle* fonctionne dans n'importe quel Etat : l'arbitraire gouvernemental, sous peine de destruction du régime, ne peut jamais franchir certaines bornes. Et ce pouvoir, contrairement aux deux précédents, est bilatéral : il est dirigé à la fois vers le haut et vers le bas, puisqu'il régularise aussi bien la transmission des renseignements que celle des ordres.

Consultatif, Souveraineté, Exécutif, Contrôle : telles sont, dans leur enchaînement circulaire, les *institutions gouvernementales* de l'Etat : celles qui ont pour rôle de créer, d'organiser et de conserver les autres institutions. Or il est bien évident qu'elles ne peuvent pas, sous peine

¹¹⁸ Cf. T.P., ch. III, §§ 7-9; ch. IV, §§ 4-6.

¹¹⁹ Cf. T.P., ch. VIII, §§ 19-20. Dans la Monarchie idéale, c'est le Conseil du roi qui exerce cette fonction de contrôle, en même temps que le Consultatif et l'Exécutif.

de destruction de l'Etat, devenir absolument indépendantes les unes des autres. Le Souverain, pour rester Souverain, doit avoir les moyens de maîtriser le fonctionnement des trois pouvoirs subordonnés. Qu'il soit aveuglé par les erreurs ou les mensonges de conseillers irresponsables, qu'il soit paralysé par l'indocilité de ses fonctionnaires, que la perte du contrôle déséquilibre son action, et son autorité cesse bientôt de se faire sentir; la souveraineté réelle passe alors en d'autres mains. La direction de ces trois organes appartient donc à l'essence de la souveraineté, puisque celle-ci, sans celle-là, ne peut ni être ni être conçue, et inversement ¹²⁰.

Après le commandement, l'obéissance. Plaçons-nous donc, en second lieu, au niveau du deuxième temps de la genèse de l'Etat : la discipline collective considérée en elle-même. Celle-ci, nous l'avons vu, s'instaurait et se perpétuait grâce à l'existence d'une force invincible qui, née de la réunion de tous les pouvoirs individuels, vengeait toute infraction aux lois du groupe. A partir de là, deux domaines se délimitaient : ce qui est obligatoire ou défendu, ce qui est permis et garanti. D'où trois sphères bien distinctes, quoique articulées les unes sur les autres, et qui doivent, elles aussi, s'institutionnaliser.

Tout d'abord, la force collective s'organise. Deux problèmes, ici, qu'on se les pose consciemment ou non, se résolvent de toute façon dans la pratique. Le premier est celui de la répartition des armes : le peuple les conserve-t-il, ou les remet-il à un corps spécialisé? Point capital, car ceux qui possèdent les armes jouissent d'une telle supériorité qu'ils sont, en fait, les véritables maîtres ¹²¹ : ce sont eux qui ont le pouvoir d'imposer leur volonté au reste de la population; ce sont donc eux qui exercent le droit réel de défense et de représailles. Et leur volonté, même si elle se confond à l'origine avec celle de l'Autorité souveraine, peut finir par s'en distinguer un jour ou

l'autre. D'où le second problème : qui dirige l'armée? Formellement, c'est le Souverain en titre; mais réellement? Si un général prestigieux a réussi à s'attacher inconditionnellement ses soldats, il détient, de ce fait même, une part importante de la souveraineté effective ¹²² : le prince nominal doit se soumettre ou se démettre, et, puisque tel est le rapport des forces, c'est légitime. Entre toutes les voix qui lui parviennent, le Souverain est condamné à écouter de préférence celles de ses sujets armés ¹²³; et si ces voix sont inspirées par quelqu'un d'autre, il n'est plus Souverain. Régner, c'est avoir la troupe bien en mains. L'armée est donc, en toute rigueur, l'ultime fondement de la société politique : c'est d'elle que l'Etat tire son pouvoir, et c'est par elle que ce pouvoir se fait sentir. Au terme de la redescende, au point de départ du mouvement ascensionnel, il dépend d'elle que soient appliquées les consignes transmises par l'Exécutif et que les vœux du Consultatif aient quelque poids ¹²⁴.

Mais encore faut-il que l'action de cette force collective soit efficace. Et elle ne peut l'être que si tous ses membres sont d'accord. Allons plus loin : elle ne peut l'être que si les sujets dépourvus d'armes sont eux-mêmes d'accord pour l'essentiel; une armée qui devrait constamment intervenir ne suffirait pas à la tâche. Or, nous l'avons vu, les attitudes ne convergent que parce que chacun, par anticipation, règle sa conduite sur ce qu'il croit être l'opinion de la majorité. Mais que se passerait-il s'il n'y avait pas de majorité nette? Ou, chose plus grave encore, si les désirs individuels s'avéraient inconciliables? S'il était impossible d'en dégager un dénominateur commun? Ce n'est pas le cas au départ, sinon la société politique ne se serait jamais formée; mais cela peut le devenir. Et s'il en est ainsi, tous finiront par s'en apercevoir un jour ou l'autre. L'armée, alors, ne sera plus qu'une juxtaposition d'individus en armes dont chacun mènera à son gré ses guerres privées; à supposer même qu'elle parvienne à réaliser son unité sur la base d'un intérêt de caste, elle devra livrer à la population une guerre de tous les

¹²⁰ Les pouvoirs Consultatif et de contrôle ne sont pas mentionnés dans les chapitres II-IV. Au pouvoir exécutif correspond la formule : « *ac etiam media, quae ad eadem exequenda requiruntur.* » (T.P., ch. IV, § 2 ; G, t. III, p. 292 ; P, p. 1000.)

¹²¹ « *Etenim homo armatus magis quam inermis sui juris... et ii cives suum jus in alterum absolute transferunt, ejusdemque fidei omnino committunt, cui arma dederunt.* » (T.P., ch. VII, § 17 ; G, t. III, p. 314 ; P, p. 1034.)

¹²² *Id., in fine.*

¹²³ T.P., ch. VII, § 12 (G, t. III, p. 312 ; P, pp. 1030-1).

¹²⁴ Au droit de commander à l'armée correspond la formule « *militis conducendi* » (T.P., ch. IV, § 2).

instants : chacun, s'attendant à ce que beaucoup désobéissent, croira pouvoir le faire lui-même avec quelques chances de succès, et l'on se rapprochera dangereusement de l'état de nature¹²⁵. Dans de telles conditions, il ne servira plus à rien de se référer à l'avis du Souverain : s'il est prévu par tous que nul n'en tiendra compte, nul, effectivement, n'en tiendra compte. La réciprocité positive ne sera vraiment stabilisée, la réciprocité négative ne sera vraiment neutralisée, qu'après disparition des principales causes de désaccord. Et celles-ci, en deçà du groupe B₂ du livre III de l'*Ethique*, dépendent des passions du groupe B₁.

Ces causes, en effet, sont de deux sortes. Il y a, d'une part, l'ambition de domination. Chacun veut imposer à autrui son propre système de valeurs, et, lorsque ces systèmes se contredisent, des conflits risquent d'éclater à tout instant. A cela, un seul remède : le conditionnement psychologique. L'Etat ne s'affermira que si, par delà les divergences de détail, il réussit à faire adopter à tous ses membres les mêmes valeurs fondamentales. Mais, dira-t-on, seuls l'espoir et la crainte peuvent opérer ce réajustement : c'est en associant ce que le Souverain déclare bon à des images de récompenses et ce qu'il déclare mauvais à des images de châtements que nous en arrivons à tous aimer et à tous haïr les mêmes choses ; or l'espoir et la crainte n'agissent que si la force qui les inspire est colossale, c'est-à-dire si le Souverain est déjà suivi par la majorité de ses sujets ; ce qui, précisément, requiert une unité préalable, qui, elle-même, ne peut naître que de la crainte et de l'espoir, etc. La circularité de ce fragile équilibre est-elle donc indépassable ? Non, pourtant ; car l'homme passionné est sensible à autre chose qu'aux récompenses et aux châtements purement humains : ses valeurs « mondaines » sont liées à une *idéologie*, et c'est par ce biais que peut se réaliser l'unanimité requise. L'étude de la vie passionnelle a montré comment, à partir de nos désirs, nous forçons un arrière-monde de *rectores* anthropomorphes qui, croyons-nous, se manifestent par certains signes et réclament de nous certains actes. Sans doute, à l'origine, ces êtres phantasma-

tiques reflètent-ils le tempérament de leurs inventeurs : ce qu'ils nous commandent, c'est, comme par hasard, ce qui nous plaît. Mais, dans notre imagination, les rapports réels s'inversent : nos valeurs individuelles nous semblent dictées par la divinité qu'elles ont fait naître. D'où, déjà, un certain décalage : nous ne changeons pas aussi souvent de dieux que d'humeur ; nos croyances acquièrent une efficacité propre, et nous n'y renonçons que lorsqu'elles s'opposent trop brutalement à nos aspirations les plus vitales. Puis ce décalage s'accroît lorsque le contenu de nos illusions nous est suggéré, non plus par une « révélation » personnelle, mais par ouï-dire ; ce qui se produit chaque fois que, désarmés devant un monde qui nous résiste, nous faisons confiance au premier venu. Les *rectores*, alors, au même titre que n'importe quel objet du monde sensible, deviennent pour nous une donnée de fait dont nous tenons compte dans la détermination de notre conduite : craignant leur puissance, espérant nous la concilier, nous renonçons à certains de nos désirs pour exécuter leur volonté ; nous tombons sous leur dépendance, comme s'ils existaient réellement. Cette dépendance, dans l'état de nature, demeure fluctuante ; mais, au moment où l'état civil se constitue (et, par la suite, en bien d'autres occasions qu'il faut saisir) elle se consolide pour quelque temps : tous, alors, souhaitant obéir au Souverain, s'imaginent que Dieu le leur commande. Il suffit donc à l'Autorité politique de perpétuer cette opinion en la soutenant par une propagande appropriée. Démarche qui n'a rien d'une « imposture » au sens vulgaire : l'Etat, à lui seul, serait bien incapable de faire naître la religion ; mais, puisqu'elle existe, il la manipule à son profit en sélectionnant celles de ses formes qui lui conviennent et en empêchant de se manifester celles qu'il réprouve. Point n'est besoin pour cela, contrairement à ce que croyait Hobbes, de rendre obligatoire une religion unique ; ce n'est là qu'une solution parmi d'autres. Mais pour que l'Etat subsiste, il faut au moins que toutes les Eglises, si différentes soient-elles par leurs dogmes et par leur culte, prêchent, entre autre choses, un seul et même système de valeurs : celui que définit la loi. Si toutes s'accordent pour déclarer l'obéissance civile méritoire et pour appeler « péché » la rébellion¹²⁶, le pouvoir du Souverain se main-

¹²⁵ « *Status enim civilis, qui seditionum causas non abstulit, et ubi bellum continuo timendum, et ubi denique leges frequenter violantur, non multum ab ipso naturali statu differt.* » (T.P., ch. v, § 2 ; G, t. III, p. 295 ; P, p. 1006.)

¹²⁶ Cf. T.P., ch. II, § 19 (G, t. III, p. 282 ; P, p. 987). A comparer avec *Eth.* IV, prop. 37, scolie 2.

tiendra; sinon, il ne sera bientôt plus que nominal, et le peuple, devenu ingouvernable, risquera fort de retourner à l'état de nature; à moins qu'un autre Souverain ne soit mis en place. Le droit de propager la religion est donc du ressort de l'Autorité civile, puisqu'il en conditionne l'exercice¹²⁷; qui détient le premier détient virtuellement la seconde. De l'Eglise (ou des Eglises), rouage essentiel de l'Etat, il dépend que, de haut en bas, les consignes transmises par l'Exécutif soient acceptées par une armée qui, idéologiquement unie, pourra les imposer dans le détail à une population qui les respectera dans leur principe.

Mais, d'autre part, il y a l'envie. L'unification des valeurs, loin de résoudre tous les problèmes, peut fort bien, si aucune précaution n'est prise, exacerber la lutte pour la possession des objets valorisés. Il ne sert à rien d'aimer unanimement les mêmes choses si l'on n'est pas d'accord sur la façon de les répartir. L'Etat ne peut donc fonctionner que là où un régime de la propriété admis par tous est défini sans équivoque¹²⁸. En toute rigueur, pour que l'envie économique non-comparative disparût, il faudrait que tous possédassent exactement les mêmes objets: c'est lorsqu'il n'est pas monopolistique que le bonheur d'autrui a le moins de chances de nous affliger. Mais cette condition maximum n'est pas absolument nécessaire: il suffit que la plupart des sujets ne s'estiment pas assez dépourvus pour n'avoir plus rien à perdre; la crainte des dangers auxquels nous exposerait une remise en question du *statu quo* est fonction de l'étendue de nos biens actuels, et, à partir d'un certain seuil, elle l'emporte sur la tristesse de ne pas figurer parmi les privilégiés. Lorsqu'un tel équilibre existe, les plus défavorisés eux-mêmes sont obligés de respecter le bien d'autrui parce qu'ils s'attendent à ce que la majorité en fasse autant. La Cité, alors, est gouvernable. Chacun dispose en paix d'un domaine privé dans les limites duquel il peut rechercher comme il l'entend son intérêt. Et puisque chacun se résigne à ne pas dépasser ces limites, tous les intérêts particuliers

s'accordent dans leurs grandes lignes. Leur sommation, dans ces conditions, ne soulève pas de difficulté majeure: il y a, objectivement, un « intérêt général »¹²⁹. Si le Souverain est bien renseigné à son sujet, rien ne l'empêche donc de faire des lois que la population approuvera¹³⁰. Par contre, si la propriété est trop mal distribuée, les antagonismes éclateront, l'information transmise au sommet sera contradictoire, aucun dénominateur commun ne pourra s'en dégager, et les décisions prises, nécessairement unilatérales, provoqueront un mécontentement dont l'anarchie naîtra bientôt. Au Souverain, par conséquent, de faire en sorte que cet équilibre se réalise: à lui seul revient le droit de déterminer ce qui appartient à chacun, car, s'il perd ce droit, ou bien quelqu'un d'autre s'en empare et devient le Souverain effectif, ou bien l'on retourne à l'état de nature où il n'y a plus ni Souverain ni propriété durable¹³¹. Il dépend du régime de la propriété que, de bas en haut, les vœux du Consultatif puissent ou ne puissent pas fournir les matériaux indispensables à la législation par laquelle l'Etat se conserve.

On ne peut pas se contenter, pourtant, de juxtaposer n'importe quel régime des biens à n'importe quelle religion. Les rapports de propriété, pour être vraiment préservés, doivent se refléter dans le contenu même de l'idéologie dominante. Celle-ci, d'une façon générale, prêche l'obéissance aux lois. Or, parmi les lois, il y a aussi, et même avant tout, celles qui régissent la propriété. La religion, pour s'accorder avec le système politique où elle s'intègre, doit donc enseigner, non seulement quelles choses sont bonnes, mais aussi à qui elles reviennent. Il lui faut, sous peine de manquer à sa fonction, condamner comme injuste toute atteinte au bien d'autrui et élever la justice, c'est-à-dire le respect de la propriété telle que

¹²⁷ « *Caeterum cura Religionis propagandae Deo, vel summis potestatibus, quibus solis incumbit Reipublicae habere curam, committenda est.* »

(T.P., ch. III, § 10; G, t. III, p. 289; P, p. 996.)

¹²⁸ « *...in Imperio, ...communi Jure decernitur, quid hujus quidque illius sit.* »

(T.P., ch. II, § 23; G, t. III, p. 284; P, p. 989.)

¹²⁹ Ce lien entre le régime de la propriété et l'existence ou l'inexistence d'une opinion publique unanime est particulièrement mis en lumière dans le § 8 du chapitre VII (G, t. III, p. 311; P, pp. 1028-9), sur lequel nous reviendrons longuement.

¹³⁰ « *Quod officium ejus, qui imperium tenet, sit, Imperii statum et conditionem semper noscere, et communi omnium salutis vigilare, et id omne, quod majori subditorum parti utile est, apud omnes in confesso est.* »

(T.P., ch. VII, § 3; G, t. III, p. 308; P, p. 1025.)

¹³¹ « *...et consequenter unusquisque civis nihil jure... habet praeter id, quod communi Civitatis decreto defendere potest.* »

(T.P., ch. III, § 2; G, t. III, p. 285; P, p. 990.)

la loi la définit, au rang de « vertu » fondamentale¹³².

Eglise, Armée, Propriété : telles sont, dans leur enchaînement circulaire, les *institutions de base* de l'Etat; celles dont la fonction est d'encadrer la population dans son ensemble. La religion unifie les âmes; cette union donne à l'armée une force pratiquement invincible; cette force assure la conservation du régime de la propriété; les normes de ce régime, à leur tour, passent dans la religion qui les consacre, etc. Et l'organe de contrôle, bien entendu, qu'il soit spontané ou institutionnalisé, assure comme il le peut la régulation du cycle. Grâce à quoi l'obéissance populaire crée elle-même, à tout instant, les conditions de son propre renouvellement.

Mais, en troisième lieu, les institutions de base et les institutions gouvernementales ne sont pas indépendantes les unes des autres. Le second et le troisième temps de la genèse de l'Etat sont eux-mêmes, nous l'avons vu, dans un rapport de causalité circulaire : de bas en haut, l'obéissance fait la force du Souverain; de haut en bas, cette force impose l'obéissance. Plaçons-nous donc, à présent, au niveau de cette interaction pour examiner les médiations qui, dans chacun des deux sens, la rendent possible.

D'une part, comment les choses se passent-elles de bas en haut? Tout repose, ici, sur la façon dont est recruté le personnel gouvernemental. Il est clair, en effet, que la population, même organisée par les meilleures institutions de base possibles, n'appuiera le Souverain de toutes ses forces que si le Souverain s'appuie sur elle. Mais l'on ne s'appuie que sur ce que l'on connaît; et ne sont connus au sommet, par définition, que les renseignements transmis par le Consultatif. De plus, s'appuyer sur ce que l'on connaît, c'est en tenir compte; et en tenir compte jusqu'au bout, c'est-à-dire jusqu'aux mesures d'exécution. Or les membres du Consultatif et de l'Exécutif sont des hommes passionnés comme les autres : chacun d'eux, qu'il s'agisse de donner un avis ou d'appliquer une décision, songe avant tout à ses désirs particuliers¹³³. L'accord base-sommet

n'est donc possible que si le Souverain se choisit des conseillers et des fonctionnaires dont les intérêts ne s'opposent pas trop à ceux des sujets dans leur ensemble. Non que le peuple doive élire ses dirigeants : il ne le fait que s'il est lui-même Souverain (ou plutôt, lorsqu'il le fait, il est Souverain), et la Démocratie n'est pas l'unique solution possible. Mais, pour que l'Etat fonctionne, il faut que, d'une façon ou d'une autre, la composition du gouvernement reflète quelque peu celle de la société globale¹³⁴. Bien plus : ce qui est une nécessité pour l'Etat répond chez les sujets à une aspiration parfois très vive. Chacun, tout d'abord, par ambition de domination idéologique, veut diffuser ses croyances personnelles un peu au-delà du dénominateur commun obligatoire; chacun, aussi, par envie économique, prétend faire jouer en sa faveur les rapports de propriété existants; chacun, pour ces deux raisons, s'efforce de rappeler aux autorités son existence et souhaite que quelqu'un parle en son nom dans les Conseils. Ensuite, du fait même que la cité s'est constituée, l'ambition de domination et l'envie, outre les formes que nous leur connaissions déjà dans l'état de nature, ont pris maintenant un aspect nouveau : elles sont devenues proprement politiques. Chacun désire, non seulement être écouté du gouvernement, mais, si possible, y figurer, car c'est pour lui le meilleur moyen d'imposer ses propres vues¹³⁵; et chacun s'afflige lorsque la place est prise par d'autres¹³⁶. Enfin, ces deux sentiments sont bien souvent comparatifs : chacun veut exercer le pouvoir avec le moins de collègues possible¹³⁷. Certaines de ces exigences sont politiquement utilisables, d'autres présentent de graves dangers. Mais, si aucune d'entre elles n'est satisfaite, et si tout espoir de les satisfaire disparaît, les sujets, ou bien seront mécontents et se révolteront peut-être¹³⁸, ou bien cesseront d'être attachés à leur pays¹³⁹. Au Souverain, donc, de nommer lui-même ses collaborateurs selon la

¹³⁴ *Id.* cf. aussi T.P., ch. VIII, § 6 (G, t. III, p. 326 ; P, p. 1050) : par d'autres moyens, c'est bien le même résultat qui est obtenu.

¹³⁵ Cf. T.P., ch. VII, § 10 (G, t. III, pp. 311-2 ; P, pp. 1029-30) ; ch. VIII, début du § 30 (G, t. III, p. 336 ; P, p. 1064) ; ch. x, § 6 (G, t. III, p. 356 ; P, p. 1093), etc.

¹³⁶ Cf. T.P., ch. VII, § 13 (G, t. III, p. 313 ; P, p. 1031).

¹³⁷ Cf. T.P., ch. VIII, § 12 (G, t. III, p. 329 ; P, p. 1054).

¹³⁸ Cf. note 136.

¹³⁹ Cf. T.P., ch. VIII, § 10 (G, t. III, p. 328 ; P, p. 1053).

¹³² T.P., ch. II, § 23 (G, t. III, p. 284 ; P, p. 989).

Cf. aussi *Eth.* IV, prop. 37, scolie 2. La nécessité de pratiquer la justice ainsi définie figure dans le cinquième article de foi du *Credo minimum*. (Cf. T.T-P, ch. XIV ; G, t. III, p. 177 ; P, p. 865.)

¹³³ Cf. T.P., ch. VII, § 4 (G, t. III, p. 309 ; P, pp. 1025-6).

procédure qui lui convient¹⁴⁰; ce droit lui appartient, puisque, s'il le perd, il n'a plus aucun moyen d'assurer les fondements de sa puissance et se trouve réduit à l'état d'enfant mineur¹⁴¹. Du mode de sélection des dirigeants, institution intermédiaire entre le régime de la propriété et le Consultatif, il dépend que les intérêts privés définis par les institutions de base se traduisent dans l'action du gouvernement et la soutiennent.

D'autre part, comment les choses se passent-elles de haut en bas? Le rôle décisif, cette fois, est joué par l'organisation judiciaire. Car, pour que la non-exécution des lois soit sanctionnée, encore faut-il que l'on puisse déterminer dans chaque cas particulier s'il y a eu ou non infraction; ce qui n'est pas toujours facile. Et les mêmes passions interviennent ici aussi : l'ambition de domination idéologique, dans la mesure où chacun donne spontanément raison à ceux qui partagent ses convictions et tort à ceux qui les rejettent¹⁴²; l'envie économique, dans la mesure où chacun tend à condamner ceux dont il convoite les biens¹⁴³; l'ambition et l'envie politiques, dans la mesure où celui qui a le pouvoir effectif de juger les actes d'autrui a, du même coup, celui de les orienter à son gré. Passions inévitables, et dont il faut tenir compte, mais à condition de les canaliser par des institutions solides. L'exercice de la vengeance collective ne saurait dépendre des appréciations individuelles : comment l'Eglise pourrait-elle prêcher longtemps l'obéissance, comment l'armée pourrait-elle l'imposer, comment hésiterait-on à porter atteinte au bien d'autrui, s'il n'existait aucune méthode universellement admise pour régler les situations litigieuses? Si chacun avait le pouvoir d'interpréter les lois selon son bon plaisir, tout se passerait comme s'il n'y avait plus de lois du tout, car les ressources de la mauvaise foi sont infinies¹⁴⁴. D'où la nécessité de tribunaux dont l'autorité soit

incontestable, et la compétence bien définie. Mais si ces tribunaux, à leur tour, échappaient au contrôle du gouvernement, ce seraient leurs membres qui détiendraient en fait la souveraineté : le législateur nominal et ses exécutants officiels, incapables de faire punir ceux qui n'appliqueraient pas leurs décrets, ne seraient plus redoutés par personne. Le pouvoir judiciaire appartient donc de droit au Souverain, car l'exercice de l'Autorité suprême lui est lié¹⁴⁵. De l'organisation de la Justice, institution intermédiaire entre l'Exécutif et l'Eglise, il dépend que les décisions gouvernementales agissent ou non sur le fonctionnement des institutions de base.

La Justice et le mode de sélection des dirigeants sont donc ce que l'on pourrait appeler les institutions moyennes de l'Etat. Ce sont elles qui, mettant en rapport gouvernants et gouvernés, faisant ainsi communiquer sommet et base, rendent possible la montée des informations et la redescende des commandements. Et, comme dans les deux cas précédents, le pouvoir de contrôle en régularise le mécanisme.

En quatrième lieu, enfin, plaçons-nous au niveau du premier temps de la genèse de l'Etat : la coopération, à la fois cause et effet de l'obéissance, et, par delà celle-ci, du commandement. En deçà de la base, le sol sur lequel elle repose : un territoire, une population, la façon dont cette population se répartit sur ce territoire, et la façon dont elle l'aménage par la mise en commun de ses efforts. Domaine complexe, dont l'étude concernerait aujourd'hui la géographie humaine, la démographie, la technologie, l'écologie, voire la sociologie proprement dite. Mais Spinoza ne s'y appesantit pas : seul l'intéresse l'aspect purement politique de la question; c'est-à-dire, non pas cette sphère considérée en elle-même, mais son interaction avec le système commandement-obéissance qui s'édifie sur elle tout en lui imposant ses structures. Cette interaction est multiforme : toute institution utilise un certain personnel et s'exerce en un lieu déterminé, sur la configuration duquel son action se fait sentir; de toute institution, par conséquent, découle une certaine répartition des activités de la population à travers le territoire. Et ces différents types de répartition sont eux-mêmes institutionnalisés. Contentons-nous d'énumérer ceux que Spinoza men-

¹⁴⁰ Le Souverain a, non seulement le « *Jus... negotia publica tractandi* », mais aussi le « *Jus... ministros ad eadem eligendi*. » (T.P., ch. IV, § 3; G, t. III, p. 292; P, p. 1001.)

¹⁴¹ T.P., ch. VIII, fin du § 17 (G, t. III, p. 331; P, p. 1057).

¹⁴² C'est seulement lorsque les institutions sont excellentes que, comme en Hollande, « *Religio vel secta... coram judice ad justificandam vel damnam causam nihil juvat*. » (T.T.P., ch. xx; G, t. III, p. 246; P, p. 962.)

¹⁴³ Cf. T.P., ch. VIII, § 37 (G, t. III, p. 341; P, p. 1071).

¹⁴⁴ T.P., ch. III, § 4 (G, t. III, p. 285; P, p. 991).

¹⁴⁵ T.P., ch. IV, § 1 (G, t. III, p. 292; P, p. 1000).

tionne : en rapport avec les institutions de base, nous avons la répartition des unités militaires et la fortification des villes, la différenciation ville-campagne selon les rapports de propriété existants, l'emplacement et la dimension des édifices religieux; en rapport avec les institutions moyennes, les circonscriptions électorales et judiciaires; en rapport avec les institutions gouvernementales, la répartition de la Souveraineté sur une ou plusieurs villes selon que l'Etat est fédéral ou centralisé. Telles sont ce que nous appellerons, faute de mieux, les *institutions territoriales*.

L'Etat comporte donc, au total, dix espèces d'institutions. L'ensemble ainsi formé, comme le montre la figure 4 que nous reproduisons en Appendice, peut être mis en correspondance terme à terme avec l'arbre séfiro-tique des kabbalistes¹⁴⁶. Quatre analogies sont évidentes : la Souveraineté correspond à la Séfira de la Couronne, le consultatif à celle de la Sagesse, la Justice à celle du Jugement Sévère, les institutions territoriales à celle du Royaume. Trois autres analogies sont faciles à établir : si l'armée est le fondement de la société politique, elle correspond à la Séfira du Fondement; le mode de sélection des dirigeants (de la notion d'élection à celle de grâce, la transition est aisée) correspond à la Séfira de la Grâce; l'Exécutif, dont le rôle est de particulariser par des mesures d'application les lois que le Consultatif inspire, correspond à la Séfira de l'Intelligence, puisque c'est en celle-ci que se particularise et se divise ce qui demeurerait à l'état d'unité indifférenciée dans la Sagesse¹⁴⁷. Deux analogies sont plus lâches : le régime de la propriété, lié à la vie économique et au labeur quotidien qu'elle exige, peut se rattacher à la Séfira de la Patience Constante; et la religion à celle de la Majesté, puisque sa fonction sociale est de conférer un prestige surnaturel aux décrets de l'Autorité politique. L'organe de contrôle, enfin, remplit la même fonction que la Séfira de la Beauté : assurer l'équilibre du système.

Ce schéma séfiro-tique, en tout cas, semble bien pouvoir rendre compte du plan adopté par Spinoza dans les chapitres VI et VIII du *Traité Politique*. Le chapitre VI, qui

décrit la Monarchie idéale, expose la question dans l'ordre suivant (cf. Appendice, figure 4 bis) : *institutions territoriales* (§ 9) — *armée* (§ 10) — à nouveau, *institutions territoriales* (§ 11) — *régime de la propriété* (§ 12) — *sélection des dirigeants* (§§ 13-16) — *fonction de contrôle du Conseil du Roi* (premiers mots du § 17 : « *imperii fundamentalia jura defendere* ») — *fonction consultative du Conseil du roi* (§ 17) — *Souverain* (fin du § 17) — *fonction exécutive du Conseil du roi* (§ 18) — à nouveau, *fonction consultative du Conseil du roi* (§ 19) — à nouveau, *fonction de contrôle du conseil du roi* (contrôle de l'éducation du prince héritier, § 20) — détails supplémentaires sur le mode de sélection des dirigeants (§ 21) — détails supplémentaires sur la fonction consultative du Conseil du roi (§§ 22-25) — *Souverain* (dernière phrase du § 25) — à nouveau, *rôle exécutif du conseil du roi* (derniers mots de cette dernière phrase : « *et quid faciendum* ») — *Justice* (début du § 26) — *Contrôle de la Justice par le Conseil du roi* (suite du § 26) — retour à la Justice (§§ 27-29) — nouvelle allusion au contrôle de la Justice par le Conseil du roi (fin du § 29 : « *qua utrumque Concilium gaudeant* ») — *armée* (§ 31) — *institutions territoriales* (§ 32) — *armée* (fin du § 32) — *contrôle de la diplomatie et de la Maison du Roi par le Conseil* (§§ 33-34) — *armée* (§ 35) — *Contrôle du mariage du roi par le conseil* (§ 36) — *Souverain* (§ 37) — *Contrôle de la succession du roi par le Conseil* (§ 38) — *Religion* (§ 40) — *Institutions territoriales* (fin du § 40).

Le chapitre VIII, qui décrit l'Aristocratie idéale, expose la question dans l'ordre suivant (cf. Appendice, figure 4 ter) : *institutions territoriales* (§ 8) — *armée* (§ 9) — *régime de la propriété* (§ 10) — *mode de sélection des dirigeants* (§§ 11-15) — *précautions à prendre pour que soit assuré le rôle consultatif de l'Assemblée patricienne* (§ 16) — *Souveraineté de l'Assemblée patricienne* (§§ 17-18) — *fonction de contrôle du Conseil des Syndics* (§§ 19-22) — *rapports des Syndics et de l'armée* (§ 23) — *précisions sur le fonctionnement du Conseil des Syndics* (§§ 24-25) — retour à la sélection des dirigeants (milieu du § 25) — *réglementation des propositions de lois, c'est-à-dire du rôle consultatif de l'Assemblée patricienne* (fin du § 25) — retour aux Syndics (§ 26) — *précisions sur le fonctionnement de l'Assemblée souveraine* (§ 27) — retour aux Syndics (§ 28) — brève allusion à l'Assemblée souveraine (début du § 29 : « *quod supremo subor-*

¹⁴⁶ Cf. G.G. Scholem, *Les grands courants du mysticisme juif* (Payot, 1960) p. 229.

¹⁴⁷ *Id.*, p. 235.

dinandum est ») — *Fonction exécutive du Sénat* (§§ 29-36) — *Justice* (§§ 37-41) — *Contrôle de la Justice par les Syndics* (fin du § 41) — *retour au Sénat* (§ 42) — *retour à la Justice* (§ 43) — *nouvelles précisions sur le Sénat* (§§ 44-45) — *retour aux Syndics* (derniers mots du § 45) — *Religion* (§ 46) — *institutions territoriales* (emplacement et dimensions des temples, milieu du § 46) — *religion* (fin du § 46).

Les figures 4 bis et 4 ter suivent chacun de ces deux exposés en reliant les institutions d'un trait continu selon l'ordre dans lequel elles se succèdent et réapparaissent; dans l'une comme dans l'autre, nous voyons l'arbre séfirotique se dessiner assez nettement. Mais laissons les détails pour retenir seulement les grandes lignes. Dans les deux énumérations qui précèdent, nous avons souligné chaque institution au moment où elle est mentionnée pour la première fois; or, si nous ne tenons compte que des termes ainsi mis en évidence, nous pouvons constater que la structure des chapitres VI et VIII est la même : *institutions territoriales* — *armée* — *régime de la propriété* — *sélection des dirigeants* — *Consultatif* — *Souverain* — *Exécutif* — *Justice* — *Religion*. Seule change la place du pouvoir de contrôle : avant le Consultatif au chapitre VI, après le Souverain au chapitre VIII; ce qui importe peu, puisqu'il se trouve au centre de la figure, et non pas à la périphérie.

La conception spinoziste de la structure de l'Etat apparaît ainsi en toute clarté. L'Etat est un système de mouvements qui, fonctionnant en cycle fermé, se produit et se reproduit lui-même en permanence. Les individus répartis sur le territoire, armés ou désarmés, épronvent des désirs dont l'orientation et les limites sont déterminées par le régime de la propriété; ces désirs, par l'intermédiaire de la sélection des dirigeants, parviennent jusqu'au Consultatif qui les communique au Souverain; celui-ci en extrait le dénominateur commun et le transforme en lois; ces lois se concrétisent dans les décrets d'application de l'Exécutif, dont l'observation est sanctionnée par la Justice; et ces sanctions, intériorisées grâce à la religion, permettent à l'armée de se faire obéir de la population; d'où, à nouveau, reconduction des rapports de propriété et des désirs qu'ils déterminent, etc. A l'intérieur du cycle total, deux cycles secondaires apparaissent : celui des institutions gouvernementales et celui des institutions

de base. Et les écarts perturbateurs sont compensés par les circuits dérivés qui, passant par l'organe de contrôle, se trouvent branchés sur chacun des segments du processus. L'Etat est donc, très exactement, un Individu au sens spinoziste du mot.

Nous pouvons même préciser davantage. La définition spinoziste de l'individualité, en effet, comporte deux termes : d'une part, le nombre et la nature des éléments composants; d'autre part, la loi selon laquelle ils se communiquent mutuellement leurs mouvements. Le premier terme, ce sont les institutions territoriales qui le recouvrent : telle est la *societas*, ou ensemble des groupes humains qui habitent le pays et lui donnent son aspect extérieur; *societas* qui existerait tout aussi bien à l'état de nature, même si son fonctionnement redevenait alors anarchique, car il y aurait toujours, quoi qu'il arrive, une population et un sol. Au second terme correspondent les neuf autres institutions : tel est l'*Imperium*, ou « *jus quod multitudinis potentia definitur* »¹⁴⁸ : structure globale selon laquelle se coordonnent, en une interaction circulaire auto-régulatrice, les activités et les pouvoirs des unités de base de la *societas*. Le système dans sa totalité est la *Civitas* : *societas* affermie par des lois¹⁴⁹, ou « *imperii integrum corpus* »¹⁵⁰. Quant au Souverain, il est « *Imperii veluti mens* »¹⁵¹. *Veluti* seulement, car ce n'est pas tout à fait exact : du côté de l'Attribut Étendue, le Souverain n'est qu'une partie du corps social, quelque chose d'un peu analogue à son cerveau¹⁵². Mais du côté de l'Attribut Pensée, l'âme de l'Etat coïncide, sinon avec celle du Souverain, du moins avec une partie des idées qui la composent ou qui composent celles de ses membres : dans la mesure où le mécanisme de l'*imperium* tout

¹⁴⁸ Cf. note 101.

¹⁴⁹ Cf. note 71.

¹⁵⁰ T.P., ch. III, § 1 (G, t. III, p. 284 ; P, p. 990).

¹⁵¹ T.P., ch. IV, § 1 (G, t. III, p. 291 ; P, p. 1000).

¹⁵² Mais de très loin seulement. Spinoza, contrairement à Hobbes (cf. l'introduction du *Leviathan*), se garde bien, en règle générale, de comparer terme à terme les organes de l'Individu-Etat et ceux de l'individu humain : l'Etat est un individu dont les lois sont très différentes de celles de l'homme. Une seule exception à cette règle : le § 19 du chapitre VI du *Traité Politique*, où l'analogie, inspirée du dualisme non-spinoziste de l'âme et du corps, est assez mal venue.

(G, t. III, p. 302 ; P, p. 1015.)

entier découle de la volonté de l'Autorité suprême, on peut bien dire que l'idée de cet *imperium* existant en acte est l'idée que s'en fait le Souverain individuel, on la résultante des idées que s'en font ceux qui participent à la souveraineté collective.

Aucune différence, par conséquent, entre lois juridiques et lois physiques : les unes comme les autres sont les règles uniformes par lesquelles s'exprime la vie d'une essence individuelle¹⁵³. Sans doute les lois de l'Etat sont-elles souvent violées; mais celles de tous les organismes particuliers le sont aussi, car les causes extérieures les empêchent tous de se conformer entièrement à leur nature : les lois de la *Facies Totius Universi* sont les seules à ne jamais souffrir la moindre dérogation. L'*imperium*, pas plus que l'homme, n'est un empire dans un empire; mais, comme l'homme, et comme n'importe quel être, il constitue une totalité fermée sur soi et douée, pour cette raison, d'une autonomie relative : même déformé par l'action du milieu, c'est son *conatus* qui le fait agir.

Nous comprenons, par là-même, les rapports qu'entretient l'individu humain avec l'Individu-Etat où il s'intègre. Ces rapports sont doubles. D'une part, les sujets sont cause immanente de la société politique. C'est ce qu'illustre la colonne de droite de notre schéma séfrotique, où nous voyons les intérêts privés remonter jusqu'au Souverain pour lui dicter le contenu de sa volonté. Ce mouvement ascensionnel peut s'effectuer plus ou moins bien, mais son arrêt complet signifierait la destruction du corps social. Si l'Etat existe, en définitive, c'est dans la seule mesure où ses membres le veulent bien; qu'ils cessent tous de l'accepter, et il disparaîtra aussitôt.

Mais, d'autre part, l'Etat, une fois créé, se présente aux sujets sous la forme de la transcendance. C'est ce qu'illustre la colonne de gauche, où nous voyons les ordres du Souverain redescendre jusqu'aux individus privés avec

¹⁵³ « *Legis nomen absolute sumptum significat id, secundum quod unumquodque individuum, vel omnia vel aliquot ejusdem speciei, una eademque certa ac determinata ratione agunt; ea vero vel a necessitate naturæ, vel ab hominum placito dependet.* »

(T.T.P., ch. IV ; G, t. III, p. 57 ; P, p. 722.)

Et Spinoza précise, aussitôt après, que les décisions humaines sont un cas particulier de la nécessité naturelle. (*Id.* ; G, t. III, p. 58 ; P, p. 723.)

toutes les apparences d'une révélation religieuse. L'illusion de transcendance, née de l'aliénation passionnelle, se manifestait dès l'état de nature; mais, directement liée encore à nos désirs les plus personnels, elle demeurerait quelque peu fluide¹⁵⁴. Maintenant, au contraire, elle se stabilise et se durcit. Ce sont bien nos amours et nos haines que nous renvoie la divinité officielle; mais le Souverain, au passage, les a élaborées pour en dégager un dénominateur commun; aussi, bien que nous soyons tous pour quelque chose dans le système de valeurs que l'on nous dicte, aucun de nous ne s'y reconnaît-il entièrement : sa quasi-objectivité devient à peu près irréversible. Et pourtant, notre adhésion est bien plus ferme qu'elle ne pouvait l'être dans l'état de nature, car les stimulants qui la provoquent sont plus puissants et plus constants. Nous avons donc, plus que jamais, l'impression d'entendre un appel venu d'ailleurs. Ainsi naît la « conscience morale » au sens ordinaire du terme : lors même que nous pourrions satisfaire un désir prohibé, nous y renonçons parce qu'il nous semble que Dieu l'exige. L'*obsequium* (le contraire du péché) et la « vertu » de justice, qui se définissent, non par la simple légalité matérielle, mais par la « volonté constante » d'obéir aux lois et de respecter la propriété¹⁵⁵, sont l'ultime résultat du conditionnement par lequel l'Etat nous façonne à son usage et qui lui permet de se conserver.

Sans doute est-ce conforme à notre intérêt bien compris. Mais cette conformité, dans l'immédiat, ne fait que renforcer l'aliénation : elle étend, pour l'ignorant, le domaine de l'hétéronomie aux exigences mêmes de la Raison. Celles-ci, indépendamment de toute société politique, du seul fait de leur caractère abstrait et de leur contamina-

¹⁵⁴ C'est pourquoi Spinoza déclare :

« *Nemo enim ex Natura scit, se ulla erga Deum teneri obdientia.* »

(T.T.P., ch. XVI ; G, t. III, p. 198 ; P, p. 893.)

Dans l'état de nature, lorsque les exigences que nous avons attribuées à notre Dieu anthropomorphe cessent de nous plaire, nous lui en attribuons d'autres ; ou bien nous le remplaçons par un autre Dieu plus « compréhensif ».

¹⁵⁵ « *...obsequium autem est constans voluntas id exequendi, quod jure bonum est, et ex communi decreto fieri debet.* »

(T.P., ch. II, § 19 ; G, t. III, pp. 282-3 ; P, p. 987.)

« *...ille justus vocatur, cui constans est voluntas tribuendi unicuique suum.* »

(T.P., ch. II, § 23 ; G, t. III, p. 284 ; P, p. 989.)

tion par la vision finaliste du monde, tendaient déjà à nous apparaître comme des normes transcendantes. Mais l'existence de l'Etat vient consolider cette illusion. En réalité, bien entendu, suivre la Raison n'est pas soumission, mais liberté¹⁵⁶. Il n'en reste pas moins, malgré tout, que la Raison nous incite à obéir aux lois pour préserver la société politique qui est la condition de son progrès¹⁵⁷; inversement, nous le verrons, plus la société politique est stable, plus les lois qu'elle édicte coïncident dans leur contenu avec les prescriptions de la Raison¹⁵⁸. Rien d'étonnant, dès lors, à ce que ces prescriptions, réinterprétées selon le contexte dominant, soient vécues sur le mode de la contrainte : ce sont, croyons-nous, comme tout autre « obligation » morale, des impératifs imposés de l'extérieur à notre individualité singulière; et c'est « péché » que de les enfreindre¹⁵⁹. L'illusion se dissipe lorsque la Raison, grâce à elle, se sera développée au point de constituer la plus grande partie de notre âme; mais ce n'est qu'à très long terme qu'elle crée les prémisses de sa propre disparition.

Transcendance et immanence, toutefois, doivent trouver un juste équilibre. Tel est, en principe, le rôle des institutions qui figurent dans la colonne du milieu : le Souverain et l'armée qui, aux deux pôles du système, assurent la jonction entre ascension et redescente; l'organe de contrôle, qui fait en sorte que le mouvement se transmette à peu près correctement d'un rouage à l'autre. Un excès d'immanence nous ramènerait à l'état de nature. Un excès de transcendance également, car il signifierait tyrannie, donc mécontentement et révolte. Or c'est ce qui risque d'arriver à tout instant.

..

Car l'Etat, comme tout individu, est soumis à la pression incessante des causes externes. Celles-ci sont de trois sortes.

Elles se manifestent, en premier lieu, au niveau même des institutions. De l'essence de l'Etat, telle que nous venons de la définir sous une forme très générale et très abstraite, nous pouvons déjà conclure que son existence

actuelle n'est pas à l'abri de tout accident. Chacune des dix institutions, prise en elle-même, peut être plus ou moins bien conçue; si elle est inadaptée à sa fonction, l'équilibre social se perturbe, et le régime, parfois, n'y survit pas : mauvais rapports de propriété, mauvaise sélection des dirigeants, mauvaise organisation du Consultatif ou de l'Exécutif, etc. Mais ce n'est pas tout : les institutions, loin de fonctionner chacune pour son compte, se conditionnent réciproquement; pour que l'Etat se conserve, il faut donc qu'elles soient adaptées les unes aux autres. Si tel n'est pas le cas, des catastrophes s'en suivront, car un système dont les éléments sont logiquement incompatibles finit tôt ou tard par se détruire. N'importe quoi ne se juxtapose pas à n'importe quoi : de chaque forme de souveraineté se déduisent, en toute rigueur, les organes dont elle a besoin pour persévérer dans son être; c'est une telle déduction qu'opérera, précisément, le *Traité Politique*, pour la Monarchie d'abord, pour l'Aristocratie ensuite, et qu'il esquissera pour la Démocratie. Chaque type d'Etat, autrement dit, a son essence, et non pas seulement l'Etat en général; essence dont devrait s'inspirer le législateur qui le met en place. Mais, malheureusement, ce n'est pas ainsi que les choses se passent : ce sont les hasards de la conjoncture et les passions des dirigeants, non la connaissance scientifique, qui président à la constitution des Etats de fait. Aussi sont-ils mal agencés. Toute société politique, jusqu'à nouvel ordre, comporte des institutions qui ne répondent pas à sa nature, qui sont en elle comme des corps étrangers. Et ces corps étrangers produisent des effets que l'on peut comparer aux passions chez l'individu humain : ils déforment la structure, l'empêchant de fonctionner à son niveau d'actualisation optimum. Sans doute l'Etat survit-il aussi longtemps que se poursuivent, malgré ces déformations, l'ascension et la redescente qui définissent son *conatus*; mais les mouvements se transmettent mal; et lorsque la communication s'interrompt en un point quelconque, c'est la mort du corps social.

Les causes extérieures, en second lieu, se manifestent au niveau des individus. Ceux-ci, en effet, ne sont jamais entièrement conditionnés par les institutions qui les régissent. En deçà des lois, il y a les *mœurs* : infrastructure spontanée de la vie sociale, que l'Etat ne peut organiser que si, d'abord, il en tient compte. Ce qui donne à un peuple ses caractères particuliers, dit Spinoza, ce sont les

¹⁵⁶ T.P., ch. II, § 20 (G, t. III, p. 283 ; P, pp. 987-8).

¹⁵⁷ T.P., ch. II, § 21 (G, t. III, p. 283 ; P, p. 988).

¹⁵⁸ Id.

¹⁵⁹ Id.

lois et les mœurs¹⁶⁰; ces dernières ont donc bien leur efficacité propre. Sans doute les mœurs sont-elles en partie déterminées par les institutions existantes. Mais en partie seulement : elles viennent, tout aussi bien, du milieu non-humain environnant, ou des régimes politiques antérieurs; la Nature est toujours là, et le passé historique laisse en nous des traces durables.

Sur le contenu et l'évolution de ces mœurs, nous reviendrons au chapitre suivant. Mais les développements qui précèdent permettent déjà d'en esquisser les articulations principales. Dans l'état de nature, nous l'avons vu, l'existence humaine comportait deux dimensions : l'une économique, l'autre idéologique. Avec l'état civil, une troisième dimension est apparue : la dimension politique. A chacun de ces trois domaines doit donc correspondre une forme particulière de mœurs. Et chacune d'elles, comme la vie passionnelle elle-même, doit concerner deux types de rapports : ceux que l'individu entretient avec le monde et ceux qu'il entretient avec autrui.

Les mœurs économiques, sur le plan individuel, peuvent se définir par la nature des objets « mondains » dans lesquels nous nous aliénons de préférence : argent, par exemple; ou, au contraire, biens fonciers. A quoi correspondent différents types de situations interhumaines : déchaînement plus ou moins violent de l'envie, extension plus ou moins grande du commerce, etc.

Les mœurs idéologiques individuelles sont liées au contenu de nos croyances : virulence ou affaiblissement de leur caractère superstitieux, selon que, dans nos rapports imaginaires avec les *rectores*, nous attribuons plus ou moins d'importance aux « révélations » particulières et à la magie culturelle. Ce qui a pour conséquence, sur le plan interhumain, un déchaînement plus ou moins violent de l'ambition de domination religieuse, c'est-à-dire de l'intolérance.

Quant aux mœurs politiques, elles résultent à la fois des aspects interhumains des mœurs économiques et idéologiques et de l'influence des régimes passés. L'une et l'autre cause, en effet, déterminent la vocation de tel peuple à telle forme d'Etat particulière : les citoyens peuvent être plus ou moins aptes à se gouverner collectivement en

délibérant pacifiquement; s'ils ne le sont pas, il leur faut s'en remettre à quelqu'un d'autre, et l'habitude de l'irresponsabilité devient rapidement irréversible.

A partir de là, nous entrevoyons deux combinaisons possibles : barbarie et civilisation. Et nous devinons, comme l'étude de la théorie des passions l'avait déjà laissé pressentir, que le passage de l'une à l'autre est commandé par le cycle de l'espoir et de la crainte. Quoi qu'il en soit, une chose est claire : n'importe quelles institutions ne conviennent pas à n'importe quelle mœurs : un peuple habitué à la servilité rendra inopérant tout gouvernement démocratique, une législation religieuse libérale sera sans effet sur des sujets foncièrement intolérants, une nation avide de commerce ne supportera pas un régime de propriété qui rend tout échange impraticable, etc. Tout n'est pas possible partout ni toujours. Le plus cohérent de tous les systèmes institutionnels fonctionnera mal s'il est en contradiction avec les habitudes spontanées des individus qu'il doit régir. Les mœurs, alors, agiront, elles aussi, comme des corps étrangers dans le système : elles entraveront le *conatus* de l'Etat, qui, à la limite, se brisera.

En troisième lieu, enfin, tout Etat peut subir l'action des Etats étrangers qui l'environnent. Les nations, dans leurs rapports mutuels, demeurent à l'état de nature. Et, semble-t-il, elles y resteront toujours, car le besoin de dépasser une telle situation n'est pas urgent : contrairement à ce qui se passait pour les individus, les moments d'indépendance réelle sont la règle et les moments de dépendance l'exception; toute nation, la plupart du temps, est capable de se défendre elle-même¹⁶¹. Aussi l'accès de l'Humanité entière au règne de la Raison est-il peut-être moins utopique que l'instauration d'une société politique universelle : on voit au moins, dans le premier cas, comment les choses pourraient se passer. La guerre sévit donc; c'est-à-dire, parfois, la défaite; et une défaite grave peut entraîner la mort de l'Etat. Mais cela, nul n'y peut grand'chose. Remarquons simplement que, toutes choses égales d'ailleurs, un Etat bien constitué fait moins souvent la guerre et résiste mieux à l'agresseur qu'un Etat déchiré par ses propres contradictions. Ce qui nous ramène aux deux problèmes précédents, les seuls dont la solution soit théoriquement accessible.

¹⁶⁰ « ... ex his duobus, legibus scilicet et moribus, tantum oriri potest, quod unaquaque natio singulare habere ingenium. » (T.T.P., ch. XVII ; G, t. III, p. 217 ; P, p. 922.)

¹⁶¹ T.P., ch. III, § 11 (G, t. III, p. 289 ; P, pp. 996-7).

L'Etat, pour se conserver en permanence autant que les hasards imprévisibles le lui permettent, doit donc satisfaire à une double condition : non-contradiction interne du système institutionnel, d'une part; et, d'autre part, non-contradiction externe entre les institutions et les mœurs. Que se passe-t-il exactement lorsque ces conditions ne sont pas remplies? Comment faire pour qu'elles le soient? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner plus en détail.

chapitre 9

la séparation : société politique aliénée et individualité déchirée

Qu'arrive-t-il lorsque le *conatus* de l'Etat est déformé par des causes extérieures? Les §§ 4-6 du chapitre IV du *Traité Politique* (ainsi que les §§ 7-9 du chapitre III, qui, encore une fois, auraient certainement fusionné avec eux dans une rédaction définitive) nous l'indiquent d'une façon très générale. Le Souverain, dans ce cas, cesse de prêter l'oreille aux aspirations de ses sujets, et l'Etat tend à se détacher de sa base de masse. Ce qui, bientôt, entraîne une réaction de sens contraire : les sujets sont de plus en plus mécontents et indociles, et la base tend à s'auto-nomiser par rapport au sommet. Cet excès de transcendance et cet excès d'immanence se compensent, mais jusqu'à un certain point seulement : si la tension est trop forte, le système craque, le souverain est renversé, et un autre souverain, voire un autre régime, est mis en place. Cette réponse, toutefois, demande à être précisée : comment les choses se passent-elles dans le détail? Le chapitre XVII du *Théologico-Politique* nous l'apprend; mais l'exposé, cette fois, ne porte que sur un cas extrêmement particulier : celui de la dégénérescence de l'Etat hébreu. N'est-il pas possible d'universaliser? En fait, c'est possible : du *Traité Politique* dans son ensemble, toute une conception du devenir social se dégage. L'Histoire est une succession de déséquilibres sociaux qui s'engendrent les uns les autres, et il en sera toujours ainsi tant que les systèmes institutionnels resteront mal agencés.

Comment faire, dans ces conditions, pour qu'ils soient bien agencés? Quels sont, autrement dit, les fondements de l'équilibre collectif? Le chapitre V du *Traité Politique* les dévoile dans leurs grandes lignes. Le chapitre XVIII du *Théologico-Politique* les précise; il n'est pas exhaustif, mais nous pouvons facilement le compléter. De là se déduit toute une problématique de la stabilité sociale, qu'il suffira de mettre en œuvre pour retrouver les constitutions idéales de Spinoza.

Théorie de l'Histoire, et, sur la base de cette théorie, fondements de l'équilibre collectif : tel sera donc l'objet du présent chapitre.

1. — L'Histoire, ou les passions du corps social.

Spinoza n'a jamais exposé sa conception de l'Histoire de façon systématique; le seul objet du *Traité Politique*, en principe, est de définir les constitutions idéales. Mais la détermination du remède dépend de la connaissance du mal : comment justifier les institutions que l'on préconise, sinon en montrant les inconvénients qui résultent de leur absence? C'est ce que fait Spinoza, la plupart du temps tout au moins : telle disposition doit être prise, déclare-t-il le plus souvent, parce que, là où elle ne l'est pas, le jeu mal orienté de la vie passionnelle interhumaine aboutit à telle conséquence catastrophique pour la Cité. Lors même qu'il ne le dit pas expressément, sa pensée, sur ce point, est en général assez claire. Il a donc des idées, non seulement sur ce qui doit être, mais aussi sur ce qui est; non seulement sur les conditions de l'équilibre social qu'il cherche à réaliser, mais aussi sur les causes des déséquilibres qui, au cours de l'Histoire, perturbent le fonctionnement des Etats de fait. Il énonce, autrement dit, des propositions sociologiques. Ces propositions, bien entendu, ne sont pas induites empiriquement, mais déduites de la théorie des passions; sinon, elles ne seraient pas scientifiques. Mais elles se rapportent à des événements réels, qui se sont produits et se produisent encore sous nos yeux. Parfois même, des exemples historiques les illustrent.

Parmi ces lois sociologiques, deux grandes lois de développement sont formulées. La première concerne l'évolution des institutions : les Démocraties se changent en Aristocraties, et celles-ci en Monarchies¹. La réciproque, il est vrai, n'est pas aussi rigoureuse : « la plupart » des Aristocraties, mais non pas nécessairement toutes, sont issues de Démocraties primitives²; quant aux Monarchies, il n'est même pas précisé si celles qui tirent leur origine d'Aristocraties antérieures sont ou non les plus nom-

breuses; d'où, déjà, un éventail de possibilités assez large. La seconde loi concerne l'évolution des mœurs : lorsque règne la paix sociale, les hommes passent de la barbarie à la civilisation; puis celle-ci, du fait même de sa propre réussite, entre peu à peu en décadence, et la nation, privée de tout ressort, finit par devenir incapable de résister à l'étranger³. Ces deux lois, en principe, fonctionnent de façon indépendante; mais, dans la réalité concrète, il est bien évident qu'elles doivent interférer constamment; d'où un éventail de possibilités encore plus large.

Les autres lois, tant que nous nous bornons à considérer isolément chacune d'entre elles, n'ont pas une portée aussi vaste : elles ne font qu'énoncer des relations causales fragmentaires. Mais, prises ensemble, elles s'ajustent circulairement les unes aux autres : ce qui, dans l'une, figure comme effet, une autre le reprend comme cause, etc. Or, en les combinant ainsi, nous retrouvons, avec beaucoup plus de précision dans les détails, les mêmes résultats que les deux grandes lois d'évolution exprimaient sous une forme très générale. Chacune de ces lois, par conséquent, peut être considérée comme une modalité particulière, soit de la loi d'évolution des institutions, soit de la loi d'évolution des mœurs, soit de leur interaction permanente.

Nous obtenons alors, sinon une philosophie de l'Histoire au sens complet du terme, du moins une théorie cohérente de l'origine, de la croissance, du dépérissement et de la mort des principaux types de société politique que l'Histoire a pu connaître. Cette théorie n'explique pas tout : dans l'Histoire réelle, les empires, bien souvent, se font et se défont selon les hasards de la guerre et de la conquête; ou, lorsqu'il s'agit de Monarchies, selon les hasards de la naissance et de l'héritage. Mais les événements de ce genre, seul l'Entendement infini les déduit en toute rigueur; Spinoza, lui, n'est pas omniscient. Ce qui, par contre, est à la portée d'un entendement fini, c'est la dynamique interne de l'Etat, abstraction faite de toute intervention étrangère. De cela rendent compte les lois formulées par Spinoza : le modèle d'évolution qui s'en

¹ « Atque hinc fieri existimo, ut imperia Democratica in Aristocratica, et haec tandem in Monarchica mutantur. » (T.P., ch. VIII, § 12; G, t. III, p. 329; P, p. 1054.)

² « Nam plane mihi persuadeo, pleraque Aristocratica imperia Democratica prius fuisse. » (Id.)

³ « Homines enim, in pace deposito metu, paulatim ex ferocibus barbaris civiles seu humani, et ex humanis molles et inertes fiunt, nec alius alium virtute, sed fastu et luxu excellere studet; unde patrios mores fastidire, alienos induere, hoc est servire, incipiunt. »

(T.P., ch. X, § 4; G, t. III, p. 355; P, p. 1093.)

dégage nous permet de comprendre comment un système institutionnel déterminé, lorsqu'il est mal conçu ou mal adapté aux mœurs régnantes, fait nécessairement place à un autre système qui, à son tour, disparaît pour les mêmes raisons; il nous permet donc de comprendre comment une seule et même *societas* (une population donnée vivant sur un territoire donné) passe par plusieurs formes d'*imperium* entre le moment où elle acquiert son indépendance et celui où elle la perd. Ainsi comprise, la théorie de l'Histoire apparaît comme une *théorie des passions du corps social*: les causes extérieures qu'elle invoque sont celles-là seules dont les effets se font sentir à l'intérieur même de l'organisme politique pour en déformer le *conatus* et l'aliéner. Et l'enchaînement Démocratie-Aristocratie-Monarchie n'est pas sans rappeler l'enchaînement *conatus*-Joie et Tristesse-Amour et Haine.

..

Par où commencer? Le problème est un peu analogue à celui que pose la Physique. De même que, des modes infinis, l'on ne peut déduire directement l'existence actuelle d'aucun mode fini particulier, de même, de la seule notion de contrat social, on ne peut déduire directement l'existence actuelle d'aucune société politique de fait: ici comme là, pour combler le fossé qui sépare l'essence de l'existence, il faut remonter dans le temps la série des causes singulières. De l'Attribut Étendue se déduisent, immédiatement, le Mouvement et le Repos, et, médiatement, la *Facies Totius Universi*; nous comprenons, à partir de là, pourquoi il y a, pourquoi il y a toujours eu, et pourquoi il y aura toujours un seul et même univers soumis aux mêmes lois éternelles; mais, pour en tirer l'état de cet univers à un instant donné, nous avons besoin de connaître aussi son état à l'instant précédent, et ainsi de suite. De la même façon, de la vie passionnelle interhumaine à l'état de nature se déduisent, immédiatement, le contrat social, et, médiatement, la structure de l'Etat en général; à partir de là, nous comprenons pourquoi les hommes vivent, pourquoi ils ont probablement toujours vécu, et pourquoi (jusqu'à ce qu'ils soient devenus raisonnables) ils vivront toujours en société politique; mais, pour en tirer le régime en vigueur chez tel peuple à tel moment du temps, nous avons besoin de connaître aussi le passé de ce peuple, puis le passé de ce passé, etc. Méthodologiquement, cependant, on ne peut pas remonter

à l'infini: l'exposé doit partir d'une configuration singulière donnée, qui, même si son existence se trouve confirmée par des témoignages historiques, ne sera jamais, du point de vue de la science, qu'un postulat. Mais, si ce point de départ est nécessairement arbitraire, nous pouvons faire en sorte qu'il le soit le moins possible. Si la reconstruction des Etats de fait ne peut être qu'hypothético-déductive, nous avons tout intérêt à prendre pour hypothèse initiale celle qui impliquera le minimum de présupposés.

Quelles conditions doit remplir une telle hypothèse, c'est ce qu'indiquent, à propos de la cosmologie, les *Principes de la Philosophie de Descartes*: elle doit n'impliquer par elle-même aucune contradiction; être la plus simple possible; être, par conséquent, la plus facile à entendre; permettre, enfin, la déduction de tout ce qui s'observe dans la Nature entière⁴. Au moment où Spinoza rédige les *Principia*, il déclare que l'hypothèse cartésienne relative à l'état primitif de l'Univers satisfait, effectivement, à ces quatre conditions: elle n'est pas contradictoire, puisque elle n'attribue à la matière que les propriétés qui sont comprises dans son concept; elle est la plus simple et la plus facile à entendre, puisque elle ne présuppose « aucune inégalité ni dissemblance » entre les particules originelles; à partir d'elle, enfin, Descartes a réussi à reconstruire le monde tel que nous le percevons actuellement⁵. Sans doute, en un sens, est-elle fausse. Mais c'est pour des raisons diamétralement opposées à celles de Descartes. Pour ce dernier, elle est fausse parce que Dieu, en réalité, a créé immédiatement l'univers dans son état actuel; pour Spinoza, au contraire, elle est fausse parce que l'Univers, en réalité, n'a pas eu de commencement. L'erreur, selon Descartes, consisterait à croire que les choses se sont vraiment passées ainsi, c'est-à-dire à donner un caractère historique à ce qui n'est qu'un procédé commode d'exposition; l'erreur, selon Spinoza, consisterait à croire que cette configuration est véritablement *originelle*. Mais rien n'empêche de penser qu'elle s'est réalisée jadis, après une infinité d'autres; bien plus: si tout ce qui est concevable existe nécessairement un jour ou l'autre, elle a dû se réaliser à un moment donné du temps.

⁴ *Principia*, Troisième Partie, Introduction (G, t. I, p. 227; P, p. 295).

⁵ *Id.*, *Postulat* (G, t. I, pp. 228-9; P, p. 297).

Il est vrai que cela ne suffit pas. Et c'est pourquoi, peut-être, les *Principia* sont restés inachevés. Car, du point de vue de Spinoza, la déduction d'une série causale, sous peine de n'être que discours vide, doit correspondre à une série causale réelle. Or, à partir de cet état initial de l'Univers, il y a, à première vue tout au moins, et pour qui ne pénètre pas le détail des choses, une infinité de façons possibles d'en reconstruire l'état présent; notre entendement limité, n'ayant pas les moyens de les envisager toutes à la fois, ne saurait donc déterminer celle d'entre elles qui exprime la vraie succession des événements; et, comme nous ignorons totalement le passé de la Nature physique, l'expérience, sur ce point, ne peut nous être d'aucune aide. Ce qui, chez Descartes, ne présentait pas d'inconvénients dans la mesure où il s'agissait d'une fiction délibérée, devient chez Spinoza un vice majeur : la quatrième condition, en définitive, n'est pas remplie. Mais, s'il en est ainsi, cela tient uniquement aux caractères particuliers de l'objet cosmologique; les quatre conditions, dans leur principe, demeurent valables.

Or, en ce qui concerne l'Histoire humaine, la situation est toute différente. D'une part, une société politique n'est pas l'Univers : si nous l'envisageons indépendamment de tout contexte, les combinaisons possibles sont ici en nombre fini, et notre entendement peut fort bien les maîtriser. D'autre part, nous disposons de multiples renseignements sur le passé de l'humanité; l'expérience, dès lors, peut servir à la déduction de fil conducteur : non seulement à son terme, mais en chacun de ses moments, ou du moins en beaucoup d'entre eux. Dans ce domaine, par conséquent, une tentative analogue à celle des *Principia* cesse d'être vaine.

Considérons donc un peuple quelconque au moment où il se constitue en nation indépendante, et supposons que les individus qui le composent aient, jusqu'à présent, passé toute leur vie à l'état de nature. Le problème que ce peuple doit résoudre, lorsqu'il parvient au troisième temps du contrat social, est celui de la forme de gouvernement à adopter : Monarchie, Aristocratie ou Démocratie. Aucune de ces trois formes n'est impliquée nécessairement dans la notion de contrat social : abstraitement, la question est insoluble; concrètement, tout dépend, dans chaque cas particulier, des rapports de force qui régnaient pendant la période précédant immédiatement la conclusion du

pacte. Mais négligeons toutes ces particularités concrètes, et, pour passer de l'abstraction à la réalité historique, donnons-nous le minimum de postulats. Afin d'être sûrs que notre hypothèse ne sera pas contradictoire, attribuons aux individus en présence les seules propriétés que la théorie des passions nous permet de leur accorder. Afin de simplifier les choses et d'en rendre la conception plus facile, ne supposons entre ces individus « aucune inégalité ni dissemblance ». Recherchons alors le système institutionnel qui, dans de telles conditions, aura le plus de chances de s'instaurer. Si, en prenant ce système pour point de départ et en le livrant à sa seule dynamique interne, nous arrivons à montrer comment il se détruit lui-même pour donner naissance aux autres, et si chaque étape (ou presque) de cette reconstruction déductive se trouve confirmée *a posteriori* par des exemples historiques, nous aurons satisfait à toutes les exigences méthodologiques définies dans les *Principia*. Peu importe, si du point de vue de l'Histoire générale de l'humanité, ce système a été précédé par autre chose que l'état de nature : nous prenons une nation à sa naissance, comme si ses membres n'avaient appartenu auparavant à aucune autre nation, comme si l'esprit de chacun d'entre eux était politiquement une table rase; les rectifications éventuelles viendront plus tard. Peu importe, également, si, dans bien des cas, aucun témoignage ne permet d'affirmer que ce système ait vraiment fonctionné à l'origine : si la reconstruction déductive est complète, un moment viendra, de toute façon, où l'Histoire conceptuelle débouchera sur l'Histoire réelle; celle-ci, peut-être, commencera plus tard que la théorie ne permettait de le prévoir, mais, une fois commencée, elle la vérifiera jusqu'au bout. Et si le schéma d'évolution ainsi construit permet en même temps de comprendre pourquoi certains événements s'en écartent, nous ne pourrions rien exiger de plus.

Le problème étant ainsi posé, c'est très évidemment de la Démocratie qu'il faut partir. Celle-ci, selon le *Théologico-Politique*, est la plus naturelle de toutes les formes de gouvernement; c'est elle qui se rapproche le plus de la « liberté que la Nature accorde à chacun »⁶. La formu-

⁶ « De quo [= imperio Democratico] prae omnibus agere malui, quia maxime naturale videbatur, et maxime ad libertatem, quam Natura unicuique concedit, accedere. »

(T.T-P, ch. XVI ; G, t. III, p. 195 ; P, p. 889.)

lation, à vrai dire, compte tenu de ce que nous apprend le *Traité Politique*, est ici quelque peu inadéquate : dans l'état de nature, nous l'avons vu, les hommes ne sont pas *réellement indépendants* ; la liberté n'y règne pas, même si l'on entend par liberté le seul fait de n'être pas déterminé à agir par la volonté d'autrui. Mais la suite de ce passage montre bien ce que Spinoza veut dire : il s'agit, en fait, non pas tant de la liberté que de l'égalité⁷. Et, dans l'état de nature, en règle générale du moins, nous sommes effectivement égaux. Non pas, certes, pour une courte période ; à tel instant du temps, au contraire, cet état peut fort bien se caractériser par une extrême inégalité : les uns commandent, les autres obéissent, selon les hasards de la vie passionnelle interhumaine. Mais ces situations de dépendance unilatérale sont très peu stables : les rôles s'inversent et les partenaires changent ; si bien que chacun, à longue échéance, dépend au même degré de tous sans dépendre en particulier de personne. Vérité purement statistique, bien entendu ; mais, pour plus de commodité, nous pouvons assimiler l'état de nature à cette moyenne idéale autour de laquelle il oscille en permanence. La Démocratie, alors, doit tout naturellement en surgir.

Prenons, en effet, des individus qui, vivant encore à l'état de nature, sont en train de chercher à en sortir en amorçant le processus de constitution de l'état civil. Faisons abstraction de toute autre considération, dépouillons-les de toutes leurs particularités psychologiques, de leur passé individuel, des relations d'amitié, d'inimitié ou de prestige que certains d'entre eux ont pu nouer plus spécialement ; ne leur attribuons pas d'autre propriété que celle-ci : *individus-passionnés-vivant-à-l'état-de-nature*, en les supposant par ailleurs interchangeables. Sans doute le secret désir de chacun d'eux est-il d'être le maître absolu ; mais, précisément, leurs efforts antagonistes se neutralisent : autant de contractants, autant de candidats au pouvoir. Nul ne cède de bon gré l'autorité à un autre⁸, il n'est rien que les hommes puissent moins

⁷ En Démocratie, « omnes manent, ut antea in statu naturali, aequales. » (Id.)

⁸ « ... nemo imperium alteri dat volens. » (T.P., ch. VIII, § 12 ; G, t. III, p. 329 ; P, p. 1054.)

souffrir que d'être asservis à leurs égaux⁹ : telle est la conséquence nécessaire de l'ambition de domination jointe à l'envie. Pour que l'équilibre fût rompu, des causes extérieures supplémentaires devraient peser dans la balance : seul pourrait bénéficier du désistement de ses partenaires celui qui saurait leur inspirer, en permanence et à tous, crainte et espoir. Mais, pour inspirer crainte et espoir, il faut, soit en posséder les moyens matériels, soit être assez habile pour donner l'illusion de les posséder ; il faut, en outre, avoir une personnalité prestigieuse qui provoque l'admiration des foules, passer pour un être divin ou surhumain, sinon l'envie jouera toujours¹⁰. Or nous avons éliminé par hypothèse toutes les différences individuelles. Dans ces conditions, la Démocratie est la seule forme de gouvernement concevable : comme il n'y a pas de raison de donner le pouvoir à l'un plutôt qu'à l'autre, tous l'exerceront collectivement selon la loi de la majorité. L'ambition de domination y trouvera le maximum de satisfaction compatible avec les données du problème, puisque chacun, devenant en quelque sorte Souverain-*quatenus*, détiendra une parcelle d'autorité ; quant à l'envie politique, elle n'aura plus aucune occasion de se manifester, du moins sous sa forme non-comparative, puisque toutes ces parcelles seront les mêmes.

La Démocratie jouit ainsi d'un privilège logique par rapport aux autres formes de gouvernement. Elle représente la forme d'équilibre politique la plus simple, la plus économique, celle qui requiert le moins de présupposés. Elle se déduit *presque* (pas tout à fait, car c'est encore un postulat que de transformer une moyenne statistique en réalité concrète) des seules notions d'état de nature et de contrat social, tandis que les autres systèmes, pour être rendus intelligibles, exigent la prise en considération de facteurs additionnels. C'est ce passage qu'opère explicitement Spinoza au chapitre XVI du *Théologico-Politique*, où, après avoir exposé le mode de formation de l'Etat en général, il déclare que l'Etat ainsi constitué est *ipso-facto*

⁹ « Homines deinde nihil minus pati possunt, quam suis aequalibus servire et ab iis regi. »

(T.T-P, ch. v ; G, t. III, p. 74 ; P, p. 741.)

¹⁰ « ... si pauci aut unus solus imperium teneat, is aliquid supra communem humanam naturam habere, vel saltem summis viribus conari debet, vulgo id persuadere. » (Ibid.)

démocratique¹¹; c'est ce même passage qu'il opère implicitement dans le scolie 2 de la proposition 37 du livre IV de l'*Ethique*, où le pouvoir, sans plus de précision, est confié à « la société ». Etant donné un contrat social, toutes choses égales d'ailleurs, il en sortira nécessairement une démocratie; si toutes choses ne sont pas égales d'ailleurs, un autre régime s'instaurera, mais alors il faudra expliquer pourquoi il en est ainsi. Qu'un Etat soit démocratique se comprend d'emblée; s'il ne l'est pas, c'est que certaines causes, qui devront être mises en évidence, l'empêchent de l'être.

Telles sont donc les institutions gouvernementales de la société qui doit nous servir de point de départ : Souveraineté assumée par l'Assemblée du peuple entier; pouvoir consultatif confondu, pour cette raison, avec la Souveraineté elle-même; pouvoir exécutif exercé, d'une façon ou d'une autre, par les élus de la population. Spinoza ne dit rien des institutions de base, mais le même principe de simplicité permet de les concevoir aisément. La propriété du sol doit être individuelle, car chacun, dans l'état de nature, y aspire; sa répartition, les forces s'équilibrant, doit être à peu près égalitaire; mais aucune précaution particulière n'est sans doute prise pour que cette égalité se maintienne : dans l'immédiat, nous allons le voir, il n'y a guère de transactions commerciales, et les citoyens, n'étant pas des théoriciens politiques consommés, ne peuvent prévoir la suite des événements. La religion, de son côté, doit reposer sur une révélation particulière et être la même pour tous; car tous, au moment du pacte, ayant le même désir de vivre ensemble et croyant que Dieu le leur inspire, doivent prêter à ce Dieu le même visage et les mêmes desseins; mais, ici non plus, aucune précaution n'est prise pour que cette situation se perpétue. L'armée, enfin, doit se confondre avec le peuple, puisque nul n'est assez fort pour obliger qui que ce soit à se dessaisir unilatéralement de ses instruments de défense personnels. De même pour les institutions moyennes : égale admissibilité de tous aux postes de commandement, juges sans doute élus.

Un tel système, pris en lui-même, semble parfaitement cohérent; permettant aux désirs individuels de se manifester sans obstacle au sein de l'Assemblée souveraine,

obligeant chacun à respecter les décisions de la majorité, il assure, en principe, cette ascension vers le sommet et cette redescente vers la base qui définissent le *conatus* de l'Etat. Mais alors, il ne se détruira jamais de l'intérieur? Et, dans ce cas, contrairement à ce que stipulait la quatrième condition des *Principia*, il ne pourra jamais donner naissance aux autres formes de gouvernement? Si, pourtant; car les institutions, en dépit de leur excellence, vont être transformées par les mœurs.

Que sont, en effet, les mœurs d'une société qui, par hypothèse, sort directement de l'état de nature? Le § 4 du chapitre X du *Traité Politique* nous l'indique¹². La crainte, qui, à l'état de nature, régnait à peu près sans partage, disparaît lorsque la paix sociale est assurée (*in pace deposita metu*); les hommes, alors, de barbares qu'ils étaient, deviennent civilisés et humains. Mais cela ne se fait pas du jour au lendemain : le processus est lent et continu, la transformation ne s'opère que *paulatim*. Ce texte nous donne donc deux sortes de renseignements. Il nous apprend, d'une part, que les citoyens de la Démocratie primitive doivent rester longtemps barbares. Il nous apprend, d'autre part, en quoi la barbarie consiste : elle correspond, manifestement, à la phase 3 du cycle de l'espoir et de la crainte; celle au cours de laquelle la crainte, tout en décroissant, prédomine encore sur l'espoir. De là peuvent se déduire les mœurs économiques, idéologiques et politiques de la société originelle. Et cette déduction se trouve confirmée par tous les textes où, soit directement, soit par le moyen d'une expression équivalente, Spinoza fait allusion à la barbarie.

Economiquement, tout d'abord, les rapports de l'individu avec le monde et avec autrui ne sont pas améliorés de façon spectaculaire, du moins dans l'immédiat, par l'instauration de l'état civil. Relisons, en effet, le passage déjà cité du *Théologico-Politique* où Spinoza nous expose les avantages de la vie en société¹³. Une corrélation nécessaire y est établie entre deux termes : le niveau technologique et la densité des échanges, dont le lien est rendu intelligible grâce à la médiation d'un troisième terme : le degré de spécialisation atteint par la division du travail. Puis, aussitôt après avoir énoncé cette thèse, Spinoza

¹¹ « *Talis vero societatis jus Democratia vocatur.* » (G, t. II, p. 193 ; P, p. 886.)

¹² Cf. note 3.

¹³ Cf. note 40 du chapitre VIII, p. 302.

l'illustre par un exemple : celui, précisément, des barbares. Ceux-ci, déclare-t-il, mènent une vie misérable et presque animale; et pourtant, le peu qu'ils ont, ils ne se le procurent pas sans se prêter mutuellement une certaine assistance, quelle qu'elle puisse être¹⁴. Cet exemple à double tranchant, vérification à la fois directe et *a contrario*, met en évidence deux caractères de l'économie barbare.

Sur le plan individuel, les hommes sont impuissants devant la Nature. Une technologie rudimentaire, qui ne se perfectionne que peu à peu, leur permet tout juste de subvenir à leurs besoins les plus impérieux. Si le spectre de la mort violente est conjuré, le grand problème n'en demeure pas moins d'échapper à la mort naturelle; il n'est pas encore question d'aspirer aux commodités superflues¹⁵. Chacun, attaché à un sol qu'il travaille obstinément, s'efforce tant bien que mal de survivre.

Sur le plan interhumain, le commerce est à peine plus important qu'avant la conclusion du pacte. Certes, il existe déjà, et c'est sur ce point que Spinoza insiste avant tout: sans échanges, pas de division du travail; sans division du travail, pas de techniques; et réciproquement. La corrélation reste immuable, quelles que soient les variations de ces trois termes. Mais, précisément, puisque l'un de ceux-ci est à son point le plus bas, comment les deux autres pourraient-ils connaître un développement considérable? Et de fait, les opérations techniques élémentaires mentionnées un peu plus haut par Spinoza (labourer, semer, moissonner, moudre, cuire, tisser, coudre)¹⁶ n'exigent guère plus qu'une sommaire répartition des tâches à l'échelle de la famille ou du village. Les échanges, eux aussi, sont donc réduits au minimum: pas de villes, pas de marché, pas de monnaie; des groupes restreints, fermés sur eux-mêmes, vivants des produits de leur propre sol, et dont l'horizon n'est pas beaucoup plus étendu que celui de ce paysan qui, selon le *Court*

Traité, s'était imaginé qu'il n'existait pas de champs hors du sien¹⁷.

Mais la causalité est circulaire. La faible densité du commerce, à son tour, préserve la rusticité de l'existence individuelle. Puisqu'il n'y a pas d'argent, le seul objet « mondain » qui puisse inspirer quelque passion est la terre: de sa possession, semble-t-il, dépend tout bonheur ici-bas. Ce qui, à nouveau, retentit sur les rapports interhumains; car les biens fonciers, même si leur égale répartition atténue quelque peu l'envie, n'en sont pas moins monopolistiques par nature: les différences qualitatives entre les lopins individuels engendrent des rivalités incessantes, et, le sol n'étant pas extensible à volonté, c'est seulement aux dépens d'autrui que chacun peut espérer améliorer sa condition¹⁸. Les transactions pacifiques, sans être impossibles, sont donc rendues très difficiles, l'argent n'apparaît toujours pas, etc. Les barbares, en somme, sont des paysans très frustes et très méfiants.

D'où, en second lieu, des *mœurs idéologiques* correspondantes. Rappelons les premières lignes de la Préface du *Théologico-Politique*: si les hommes pouvaient organiser leur existence selon un plan délibéré, ou si le hasard leur était toujours favorable, ils ne seraient pas superstitieux¹⁹; mais, puisque tel n'est pas le cas, leur crédulité est immense. Ce texte, bien entendu, a une portée universelle: il s'applique à tous les hommes, même les plus civilisés; car tous, sauf en quelques moments exceptionnels et peu durables, oscillent entre la crainte et l'espoir²⁰. Mais la superstition a des degrés: son emprise sur nos consciences est d'autant plus forte que nous espérons moins et craignons plus; elle varie en raison inverse de notre aptitude à maîtriser l'événement. Or, parmi les facteurs contribuant à déterminer cette aptitude, le facteur technologique intervient assurément de façon prépondérante; et nul n'est plus défavorisé à cet égard que le barbare. Chez lui, par conséquent, la misère économique s'accompagne d'un développement maximum de la superstition.

¹⁴ « *Videmus enim eos, qui barbare sine politia vivunt, vitam miseram et paene brutalem agere, nec tamen pauca illa, misera et impolita, quae habent, sine mutua opera, qualis qualis sit, sibi comparant.* »

(*T.T.P.*, ch. v; G, t. III, p. 73; P, p. 740.)

¹⁵ Sur les aspects économiques de la phase 3 du cycle de l'espoir et de la crainte, cf. *supra*, ch. v, § 2, p. 134.

¹⁶ Cf. note 40 du chapitre VIII, p. 302.

¹⁷ *C.T.*, II, ch. III, § 2 (G, t. I, p. 57; P, p. 103).

¹⁸ Cf. *supra* ch. v, § 3, pp. 176-8.

¹⁹ Cf. *supra*, p. 131, note 139 du ch. v.

²⁰ « *Causa itaque, a qua superstitio oritur, conservatur et fovetur, metus est... Ex hac itaque superstitutionis causa clare sequitur, omnes homines natura superstitutioni esse obnoxios.* » (*T.T.P.*, Préface; G, t. III, pp. 5-6; P, pp. 663-4.)

Sur le plan individuel, la pensée mythique et la magie cultuelle prolifèrent. Tout est plein de dieux pour le barbare, car tout, à ses yeux, est à la fois redoutable et insolite. Sans doute n'en est-il plus à cet état d'effervescence panique qui caractérisait la phase 2 du cycle de la crainte et de l'espoir : sa situation, depuis qu'il vit en société politique, est loin d'être désespérée; à mesure qu'il travaille, elle le devient même de moins en moins. Mais, tant que la crainte l'emporte encore, « révélation » et rites demeurent l'essentiel de la religion²¹. Celle-ci est, à l'état presque pur, ce qu'en disent l'Appendice du livre I de l'*Éthique* et la Préface du *Théologico-Politique*, sans les tempéraments « métaphysiques » apportés par la Préface du livre IV; simplement, le délire est collectif, au lieu d'être individuel comme dans l'état de nature. Telle fut, par exemple, la condition spirituelle des Hébreux du temps de Moïse : outre l'influence des superstitions égyptiennes, la grossièreté de leur esprit (ils étaient « rudes », ce qui semble à peu près synonyme de barbares) suffisait à les empêcher de comprendre quoi que ce soit à Dieu²².

Il y a, cependant, des degrés dans la crédulité. L'aberration suprême, selon Spinoza, consiste à diviniser des hommes vivants. Mais rares sont ceux qui tombent pour longtemps aussi bas. Alexandre, cherchant à persuader les Macédoniens de sa propre divinité, les sous-estimait nettement : seuls des hommes tout à fait barbares se laissent tromper de façon aussi ouverte²³.

Sur le plan interhumain, dès lors, l'intolérance règne en maîtresse. L'ambition de domination idéologique, d'une façon générale, nous incite à répandre autour de nous nos opinions; et lorsque nous n'y parvenons pas, nous haïssons ceux qui nous résistent. Mais, plus nos croyances sont liées aux particularités de notre tempérament et de notre histoire, plus il nous est difficile de les communiquer à autrui : l'acuité des antagonismes est proportion-

nelle à l'importance que l'on accorde aux aspects superstitieux de la religion. Les barbares, chez qui cette importance est extrême, sont donc nécessairement fanatiques. Ils le sont, à vrai dire, autrement que les civilisés décadents : étrangers aux subtilités spéculatives, incapables par conséquent d'en venir aux mains pour des questions concernant les attributs de la divinité, ils se contentent de considérer comme ennemi quiconque n'adore pas les idoles de la tribu; tels les Hébreux, dont la haine envers les autres peuples était devenue une seconde nature²⁴. Et, puisque l'absence de commerce rend très épisodiques les contacts avec les nations voisines, les causes de conflits sont plutôt rares. La menace, cependant, demeure constamment présente, ne serait-ce qu'à l'état latent. Que, pour une raison quelconque, interne ou externe, des divergences viennent à surgir, et l'intolérance tenue jusque là en réserve ne manquera pas de se déchaîner. Ainsi les Hébreux poursuivaient-ils ceux d'entre leurs chefs qui transgressaient la loi divine de la plus impitoyable de toutes les haines : la haine théologique²⁵... Causalité circulaire, ici encore : l'intolérance, en paralysant la réflexion, entretient la superstition. Directement, et aussi indirectement; car, lorsque la réflexion est entravée, les « arts » ne progressent que très difficilement²⁶, le bas niveau de la technologie alimente toujours la crainte, etc.

De tout ce qui précède se déduisent, en troisième lieu, les mœurs politiques de la société primitive. A leur sortie d'Égypte, dit Spinoza, les Hébreux n'étaient rien moins que préparés à exercer le pouvoir collectivement, car tous étaient rudis ingenii et déprimés par les misères de l'esclavage²⁷. Laissons de côté, pour l'instant, la seconde de ces deux causes (les séquelles de la servitude), et considérons uniquement la première : l'esprit « rude », c'est-à-dire, s'agissant d'un peuple entier, la barbarie. Ce texte présuppose une majeure universelle : les barbares, toutes choses égales d'ailleurs, sont peu aptes à se gouverner

²¹ Sur les aspects idéologiques de la phase 3 du cycle de l'espoir et de la crainte, cf. *supra*, ch. V, § 2, p. 140.

²² « Nec sane credendum est, quod homines superstitionibus Aegyptiorum assueti, rudes, et miserrima servitute confecti, aliquid sani de Deo intellexerint. »

(T.T-P, ch. II ; G, t. III, pp. 40-1 ; P, p. 703.)

²³ « Sed prudentiores erant Macedones; nec homines, nisi prorsus barbari sint, tam aperte falli, et ex subditis inutiles sibi servi fieri patiuntur. »

(T.T-P, ch. XVII ; G, t. III, p. 205 ; P, p. 903.)

²⁴ La piété des Hébreux « simul et odium in reliquis nationes ita quotidiano cultu fovebantur et alebantur, ut in naturam verti debuerint ».

(T.T-P, ch. XVII ; G, t. III, p. 215 ; P, p. 919.)

²⁵ « ... alias [= s'ils violaient la loi divine] summum subditorum odium, quale Theologicum esse solet, fugere non poterant. »

(T.T-P, ch. XVII ; G, t. III, p. 212 ; P, p. 916.)

²⁶ Cf. *infra*, note 57.

eux-mêmes. D'où leur vient donc cette inaptitude? Certainement pas de leur ignorance en matière de science politique, car les civilisés, eux aussi passionnés et ignorants, ne sont guère plus avancés sur ce point. Elle leur vient, en réalité, de la conjonction des aspects inter-humains de leurs mœurs économiques et de leurs mœurs idéologiques : de l'économie naturelle combinée à l'intolérance religieuse.

Un gouvernement collectif n'est viable, en effet, que si la multitude parvient à réaliser l'accord en son propre sein, et si les controverses que connaissent la plupart des Assemblées ne vont pas jusqu'à la sédition²⁷. Or voilà qui est difficilement faisable dans une communauté barbare.

D'une part, la réalisation de l'accord exige, de toute façon, un certain temps. Il en est ainsi dans n'importe quelle collectivité, même civilisée : les hommes sont trop obtus pour tout pénétrer du premier coup; c'est à force de délibérer, d'écouter, de discuter de chaque problème, qu'ils finissent par découvrir la solution que tous approuvent et à laquelle personne, jusque-là, n'avait songé²⁸. Mais le temps nécessaire pour que, du chaos des opinions contradictoires, émerge enfin ce qui constitue l'invariant de tous les désirs, dépend évidemment de la plus ou moins grande étendue de cet invariant. Or celui-ci, en économie naturelle, demeure très mince. C'est le commerce qui rend immédiatement perceptible l'interdépendance des intérêts; c'est le commerce qui, dans la mesure où il nous polarise sur ce bien non-monopolistique qu'est l'argent, fait converger les aspirations individuelles²⁹. Et

²⁷ « ...ad nihil minus erant apti, quam ad jura sapienter constituendum, et imperium penes sese collegialiter retinendum; rudis fere ingenii omnes erant, et misera servitute confecti. » (T.T.P., ch. v; G, t. III, p. 75; P, p. 742.)

²⁸ « ...multitudo integra nunquam jus suum in paucos aut unum transferet, si inter ipsam convenire possit, nec ex controversiis, quae plerumque in magnis Conciliis excitantur, in seditiones ire. »

(T.P., ch. VII, § 5; G, t. III, p. 309; P, p. 1026.)

²⁹ « ...sunt namque humana ingenia hebetiora, quam ut omnia statim penetrare possint; sed consulendo, audiendo, et disputando acuntur, et, dum omnia tentant media, ea, quae volunt, tandem inveniunt, quae omnes probant, et de quibus nemo antea cogitasset. »

(T.P., ch. IX, § 14; G, t. III, p. 352; P, p. 1088.)

³⁰ Cf. *infra*, note 60.

le commerce, au point où nous en sommes, existe à peine. Comment le paysan du *Court Traité*, qui vit de son champ et ne voit rien au-delà, s'apercevrait-il rapidement que sa prospérité matérielle dépend de celle de ses voisins? Bien au contraire, lui semble-t-il, le seul moyen dont il dispose pour s'enrichir est d'arrondir son patrimoine en empiétant sur celui d'autrui. L'autre homme, là où règnent l'isolement et l'envie, est perçu avant tout comme l'étranger qui nous limite, et dans les grandes occasions seulement comme un collaborateur éventuel. Aussi, l'expérience vécue de l'intérêt général faisant défaut, les discussions qui s'y rapportent sont-elles longues, mesquines, tâtilloises, embrouillées par d'obscures querelles de clocher : chacun, flairant un piège dans tout ce qui lui est proposé, se borne à affirmer inlassablement sa propre thèse, et la synthèse s'élabore mal.

Et pourtant, l'on ne peut pas toujours s'offrir le luxe de longs débats. Que se passera-t-il si les circonstances exigent absolument cette décision rapide que l'on ne peut prendre? En cas de famine, par exemple? Ou d'invasion étrangère? Ce sera, de toute évidence, l'affolement, et le recours catastrophique à l'homme providentiel : incapables de trouver une issue à la situation qui les accable, tous s'en remettent au premier venu³¹. Cela arrive même dans les Etats civilisés : lorsque tout va mal, parfois, le peuple est pris d'une telle panique qu'il se tourne, sans plus tenir compte de l'avenir, vers un chef de guerre renommé auquel il confie sans réserve la responsabilité de son salut³². Mais cela doit arriver bien plus souvent encore chez les barbares, puisque leur inaptitude à la délibération les paralyse en permanence.

Mais, d'autre part, à supposer même qu'une longue discussion soit possible, elle n'a guère de chances de rester pacifique jusqu'au bout. Le fanatisme superstitieux l'en empêchera. A partir du moment où les dieux descendent dans l'arène, toute volonté de compromis cesse d'exister; et rien n'est plus facile que de transfigurer querelles de clocher en querelles d'Eglise : il suffit de quelques imposteurs, qui, pour peu que des intérêts vraiment vitaux soient en jeu, ne manqueront pas de se présenter. Plus question, dès lors, de se soumettre à la loi de la majorité : les minoritaires ne craignent plus de

³¹ Cf. *supra*, p. 134, note 146 du chapitre v.

³² T.P., ch. x, § 10 (G, t. III, p. 357; P, p. 1096).

désobéir, puisque Dieu est avec eux. Les notions même de majorité et de minorité perdent tout sens : le conflit ne porte plus sur les moyens, mais sur les fins ; il devient manichéen. Nos adversaires politiques nous apparaissent comme des ennemis absolus, qui contestent radicalement notre existence et nos valeurs. Nous sommes donc au bord de la guerre civile : on ne discute pas avec qui défie la divinité, on l'écrase. C'est ainsi que les controverses se transforment en séditions³³.

Cette guerre civile, cependant, qui nous ramènerait à l'état de nature, personne ne la souhaite vraiment. Si, malgré tout, elle éclate, chacun désire y mettre un terme : les séditions ne vont jamais jusqu'à entraîner une dissolution définitive du lien social³⁴. Et, une fois passée la crise, tous cherchent le moyen d'éviter son renouvellement. Mais que faire si, traumatisée par cette désastreuse expérience, la multitude ne se sent plus capable de surmonter ses dissensions ? A nouveau, elle aura recours à l'arbitrage d'un homme providentiel entre les mains duquel elle abdiquera.

Ainsi, dans l'un et l'autre cas, c'est l'immaturité politique de la communauté barbare, c'est l'insociabilité qu'engendre chez ses membres leur façon de vivre et de penser, qui la rend inapte au gouvernement collectif et l'incite à abandonner à un surhomme le pouvoir qui lui échappe : celui d'arbitrer les controverses et de décider rapidement³⁵. C'est cette insociabilité qui la livre, presque sans défense, à ce remède pire que le mal : le « culte de la personnalité ».

Il n'est, du reste, pas nécessaire que, pour en venir à une telle extrémité, elle ait réellement fait l'expérience de sa propre inaptitude. Elle peut aussi la pressentir confusément, et, doutant à l'avance de soi, ne pas même oser entreprendre une délibération collective. Frappée alors de *consternatio*, effrayée par l'ampleur des problèmes qui se posent à elle et qu'elle croit n'avoir pas les moyens de dominer, l'Assemblée du peuple, à peine réunie, avant même d'en aborder l'examen, se décharge

du soin de les résoudre sur un individu prestigieux. Tel fut le sort de l'éphémère démocratie bébraïque : tous, le premier jour, allèrent ensemble à Dieu pour écouter ce qu'il leur commanderait ; mais la parole divine, à laquelle ils ne comprirent rien (et pour cause), leur inspira une telle frayeur qu'ils crurent mourir ; aussi transférèrent-ils à Moïse le droit d'interroger Dieu à leur place³⁶.

Tels sont donc les traits fondamentaux de la « vie inculte et agreste »³⁷ des barbares : misère économique, superstition envahissante, insociabilité paralysante. Entre barbarie et civilisation, toutefois, il n'y pas de discontinuité radicale : le véritable seuil, c'est celui qui sépare l'homme passionné de l'homme raisonnable, et la plupart des civilisés demeurent esclaves des causes extérieures. La différence n'est donc que de degré : le barbare, ce n'est même pas le non-civilisé, car une telle définition ne s'appliquerait en toute rigueur qu'aux hommes vivant à l'état de nature ; c'est le *moins-civilisé*. Un peuple est barbare, soit lorsqu'il n'a pas encore eu le temps, soit lorsqu'il a laissé échapper l'occasion de faire fructifier les germes de civilisation qu'il possède. Et cette différence de degré ne saurait s'expliquer par une soi-disant supériorité congénitale de tel peuple sur tel autre : la Nature ne crée pas de peuples³⁸. Même en Europe occidentale, les barbares sont parmi nous : ce sont tous ceux, paysans ou hobereaux, qui vivent encore sur le mode féodal ; immense océan dont émergent à peine, çà et là, quelques îlots de vie urbaine... et une grande île : la province de Hollande.

Nous aboutissons donc à un résultat paradoxal. Nous avons pris des hommes vivant à l'état de nature, considérés par hypothèse comme n'ayant jamais connu de gouvernement, et nous nous étions demandé quelle sorte

³³ Cf. *infra*, note 62.

³⁴ T.P., ch. VI, § 1 (G, t. III, p. 297 ; P, p. 1008).

³⁵ « ...atque adeo multitudo id libere tantummodo in Regem transfert, quod absolute in potestate ipsa habere nequit, hoc est controversiarum diremptionem et in decernendo expeditionem. » (T.P., ch. VII, § 5 ; G, t. III, p. 309 ; P, p. 1027.)

³⁶ « ...omnes aequae prima vice Deum adiverunt, ut quae imperare vellet audirent ; sed in hac prima salutatione adeo perterriti fuerunt ; et Deum loquentem adeo attoniti audiverunt, ut supremum sibi tempus adesse putaverint. Pleni igitur metu... primum pactum abolerunt, suumque jus Deum consulendi ejusque edicta interpretandi in Mosen absolute transtulerunt. » (T.P., ch. XVII ; G, t. III, p. 206 ; P, pp. 905-6.)

³⁷ *Eth.* IV, prop. 35, corollaire 2.

³⁸ « ...haec [= Natura] sane nationes non creat, sed individua. »

(T.P., ch. XVII ; G, t. III, p. 217 ; P, p. 922.)

de société découlerait de leur premier pacte. Nous connaissons maintenant la réponse : les institutions seront démocratiques et les mœurs barbares. Or il y a contradiction entre celles-ci et celles-là. Les citoyens d'une démocratie primitive se trouvent en porte-à-faux entre un état de nature dont ils ont conservé à peu de choses près les mœurs et un état civil auquel ils ont donné d'emblée sa forme institutionnelle la plus parfaite. Les structures sont inadéquates au contenu qu'elles étaient destinées à organiser, parce qu'en avance sur lui.

Une telle situation, de toute évidence, est très précaire : une démocratie ne saurait durer indéfiniment sans démocrates ; la contradiction, à long terme, doit se résoudre. Mais elle peut se résoudre de deux façons : ou bien les institutions s'adapteront assez vite aux mœurs, ou bien les mœurs auront le temps de s'élever jusqu'au niveau des institutions. Et ce qui décidera de l'une ou l'autre éventualité, ce seront les causes extérieures : les sociétés composées d'esprits grossiers sont les moins stables ; plus que les autres, elles dépendent de la fortune³⁹.

Deux cas peuvent donc se présenter. Le premier est celui où les circonstances ne sont pas particulièrement favorables. Sans doute est-ce le plus fréquent, puisque les causes extérieures surpassent infiniment notre puissance, et puisque nulle finalité providentielle ne les met à notre service. Un jour ou l'autre, et peut-être à bref délai, un événement fâcheux se produira. A ce moment, selon le processus décrit plus haut, le peuple barbare s'agenouillera avec crainte et tremblement devant un seul homme, à moins que ce ne soit devant quelques-uns⁴⁰. Par transfert de souveraineté, la démocratie deviendra, soit une monarchie, soit une aristocratie très restreinte et déjà oligarchique, selon qu'aura bénéficié du prestige de sauveur suprême un individu ou un groupe. Le cycle complet de l'évolution politique se trouvera raccourci d'une phase ou deux.

Mais l'intervalle de temps qui s'écoule entre l'instauration de la Démocratie et sa dissolution est très variable. Il peut être presque nul, comme dans le cas de la démocratie mort-née du peuple juif, qui dura l'espace d'une

séance et dont le premier et dernier acte fut un acte d'abdication. Allons plus loin : il peut, parfois, être tout à fait nul. Si, dès l'état de nature, l'interdépendance fluctuante aboutit d'elle-même à une situation de dépendance unilatérale, si un ou plusieurs hommes réussissent d'emblée à se faire passer pour des êtres surhumains, le pacte social ne pourra que consacrer cet état de fait : la formule démocratique, aussitôt entrevue, sera refusée, et nous aurons immédiatement une aristocratie ou une monarchie.

Or il peut fort bien en être ainsi. L'hypothèse dont nous sommes partis, en effet, était doublement abstraite. D'une part, nous avons supposé que, dans le « pur » état de nature, les différences entre les individus s'annulaient ; ce qui n'est vrai que statistiquement. D'autre part, nous avons considéré cet état de nature comme « pur » ; ce qui, cette fois, est presque toujours faux. En réalité, les hommes qui vivent à l'état de nature, s'il s'en trouve, n'y ont jamais passé la totalité de leur existence : ils n'y sont, le plus souvent, que depuis peu, par suite de la dissolution d'un régime politique antérieur, et n'ont rien de plus pressé que d'en sortir. Et de ce régime, par définition mauvais puisque il s'est détruit, il gardent certainement les stigmates. Les habitudes acquises seront ainsi d'un très grand poids lorsqu'il s'agira d'imaginer de nouvelles institutions, et il est tout à fait concevable que, de prime abord, chez un peuple marqué par la servitude, la Démocratie soit écartée sans même que l'on en ait fait l'expérience.

En règle générale, cependant, l'expérience sera tentée. Rappelons-le une fois encore, nul ne cède de bon gré l'autorité à un autre⁴¹ : tout homme, si accoutumé soit-il à ployer l'échine, rêve d'être souverain et n'y renonce que sous la contrainte de l'événement. Les Hébreux, bien que leur esprit fût déprimé par l'esclavage⁴², ne confièrent pas sur-le-champ l'autorité suprême à Moïse : ils firent d'abord l'essai du gouvernement collectif. L'action néfaste du conditionnement antérieur vient simplement s'ajouter à celle du milieu externe pour raccourcir la durée de l'épreuve, sans pouvoir la plupart du temps l'annuler. Telle semble être, du moins, l'opinion de Spinoza, puisque, selon lui, la plupart des Aristocraties sont issues de Démocraties primitives⁴³. Quant aux Monar-

³⁹ « ... illa societas... quae ex hominibus rudis ingenti constat, maxima ex parte a fortuna pendet, et minus est constans. » (T.T-P, ch. III ; G, t. III, p. 47 ; P, p. 711.)

⁴⁰ Cf. « in paucos aut unum » dans le texte que cite la note 28.

⁴¹ Cf. *supra*, note 8.

⁴² Cf. *supra*, notes 22 et 27.

⁴³ Cf. *supra*, note 2.

chies, rien ne prouve que la plupart d'entre elles aient d'abord été des Aristocraties : elles peuvent, tout aussi bien, venir directement d'une Démocratie originelle ; mais presque toutes, sans doute, sont passées par l'une ou l'autre étape.

Dans ce premier cas, donc, la contradiction entre institutions et mœurs se résout par une chute des institutions au niveau des mœurs. Mais un second cas est possible : celui où, pour une raison ou pour une autre, les circonstances demeurent longtemps favorables. Ce n'est pas exclu, puisque il n'y a pas de contre-finalité démoniaque. La civilisation, alors, a le temps de se développer, les mœurs rejoignent les institutions, et le cycle de l'évolution politique est complet.

Avant d'en entreprendre l'examen, concluons brièvement sur l'hypothèse de la Démocratie primitive :

1. Cette hypothèse, en tout état de cause, garde une valeur universelle à titre de schème d'intelligibilité. Etant donné ce que nous savons de la nature humaine, la Démocratie va de soi, tandis que l'existence d'une Aristocratie ou d'une Monarchie constitue, à première vue, une sorte de scandale logique. Mais ce scandale disparaît lorsque nous comprenons comment de tels régimes ont pu naître d'une Démocratie antérieure : ce sont des Démocraties surmontées, comme l'état civil est un état de nature surmonté.
2. Cette hypothèse peut correspondre ou non à une réalité historique. Elle n'y correspond pas si les causes qui rendent impossible le fonctionnement d'une démocratie agissent en même temps et plus fortement que celles qui président à sa naissance : le cycle, dans ce cas, est amputé de sa première étape. Elle y correspond, au contraire, si ces causes perturbatrices, négligeables au début, ne développent leurs effets que progressivement.
3. La plupart du temps, semble-t-il, elle correspond en fait à une réalité historique, car l'ambition de domination et l'envie ne se laissent pas vaincre facilement.
4. Cependant, nous ne pouvons pas en avoir de preuve certaine, car presque toutes ces démocraties

craties primitives, que la barbarie de leurs mœurs mettait à la merci de l'événement, ont disparu sans laisser de traces.

5. Du point de vue de la théorie, cela importe peu : quelle que soit l'étape à laquelle nous la prenions, l'évolution, par la suite, sera la même. C'est ce que nous allons maintenant voir.

..

Supposons donc que tout se passe bien : la fortune est clémente, aucune crise ne survient, le gouvernement collectif se maintient. Les hommes, alors, ont le temps de vraiment devenir « *civiles seu humani* »⁴⁴. Le mot *humani*, pris en son sens cicéronien (culture, raffinement, affabilité, etc.), se réfère aux mœurs civilisées dans leur ensemble, sous leur aspect individuel comme sous leur aspect interhumain. Mœurs qui, sans aucun doute, correspondent à la phase 4 du cycle de l'espoir et de la crainte : l'expression « *deposito metu* », à présent, prend tout son sens ; la crainte, sans disparaître entièrement (la sécurité complète est tout juste un cas limite), décroît de plus en plus, et, cette fois, l'espoir prévaut. Mais si l'on tient compte du vocabulaire de la théorie des passions, « *humani* » doit s'appliquer plus particulièrement aux aspects interhumains de ces mêmes mœurs : les conflits s'apaisent, et l'ambition de gloire, appelée aussi « *humanitas* »⁴⁵, a moins souvent l'occasion de dégénérer en ambition de domination ou d'être perturbée par l'envie. Quant au mot « *civiles* », il se rapporte avant tout aux aptitudes politiques qui en résultent, encore qu'il puisse avoir, lui aussi, un sens plus large.

Dans le domaine économique, tout d'abord, selon la loi que nous connaissons déjà, la technologie, la division du travail et les échanges progressent corrélativement. Sur le plan individuel, l'homme parvient à accroître son pouvoir sur la Nature. A force de rechercher ce qui est nécessaire à la conservation de son existence, il réussit, malgré tout, à se le procurer de temps à autre ; et le résultat, à chaque fois, est définitivement acquis. Chacun de ces succès, dès lors, fait naître de nouvelles espérances ; d'où une plus grande ardeur au travail, qui, à

⁴⁴ Cf. *supra*, note 3.

⁴⁵ *Eth.* III, prop. 29, scolie.

nouveau, conduit à de nouveaux succès, etc. La ténacité du *conatus* est donc peu à peu récompensée : le danger de mort s'éloigne; il devient possible de songer, non plus seulement à survivre, mais à jouir de toutes sortes de commodités que l'on n'aurait pas imaginées auparavant⁴⁶. Avec la prospérité matérielle, le champ perceptif se diversifie et s'élargit.

Sur le plan interhumain, le commerce se développe. Plus variés sont les objets que nous désirons, moins nous sommes capables de les obtenir par nos seules forces : il nous faut les demander à autrui, et lui donner quelque chose en retour; ce qui est maintenant faisable, puisque nous produisons davantage. Une multitude de cycles de réciprocité positive s'amorcent donc, garantis par la puissance invincible de l'Etat. Des marchés apparaissent, des villes se fondent; bientôt est inventé ou réinventé l'argent, cet « *omnium rerum compendium* »⁴⁷ : résumé de toutes choses, ou moyen de les acquérir toutes.

La causalité, ici encore, est circulaire. A partir du moment où l'argent existe, chacun veut en avoir le plus possible. Selon les lois du transfert affectif, son image s'associe à celles de toutes les joies dont nous avons quelque expérience, et chacune de ces associations renforce l'amour qu'il nous inspire⁴⁸; plus que les biens fonciers, il tend à devenir l'objet privilégié de nos désirs individuels. Et cette aliénation nouvelle transforme, à son tour, les rapports interhumains. L'argent, dans la mesure où il est reproductible et dépourvu de toute variété qualitative, n'est pas un bien monopolistique; pour l'obtenir, il y a donc d'autres moyens que d'en dépouiller ceux qui le détiennent : il suffit de travailler, de commercer ou de prêter à intérêt. Tant que le labeur ne répugne pas, l'envie peut donc faire place à l'émulation économique, et les intérêts cessent de diverger de façon irrémédiable⁴⁹.

Ce bouleversement, pourtant, n'est pas aussi radical qu'il pourrait l'être : en règle générale, le régime institutionnel de la propriété ralentit quelque peu l'évolution. Si le sol était nationalisé, s'il n'y avait pas d'autre fortune que mobilière, tous, sans exception, se tourneraient

vers le négoce ou la finance pour faire fructifier leurs capitaux⁵⁰. Mais le sol est propriété privée : il l'était au début, et il n'y a aucune raison pour que ses possesseurs l'abandonnent. L'attachement à la terre subsiste donc, même s'il n'est plus exclusif : certains individus, au lieu de faire circuler leur argent, le thésaurisent afin d'acquiescer ultérieurement des biens fonciers; le repliement sur soi et l'envie, quoique en voie de régression, sont loin d'être éliminés. Et, puisque les biens immobiliers font maintenant l'objet de transactions, des inégalités surgissent : les malheureux que le hasard a appauvris vendent leurs champs; tendance qui, annulée chez les Hébreux grâce à des mesures draconiennes⁵¹, doit se manifester à plein lorsque l'Etat ne prend aucune précaution pour l'entraver. Bientôt apparaîtront de grands propriétaires fonciers, dont les terres seront assez vastes pour qu'ils puissent, en les affermant, vivre dans l'opulence et l'oisiveté⁵². Mais nous n'en sommes pas encore là.

Dans un tel climat, les mœurs idéologiques se modifient. Puisque la crainte recule devant l'espoir, la superstition, selon la loi énoncée par Spinoza dans les premières lignes du *Théologico-Politique*, doit nécessairement s'atténuer. Sur le plan individuel, mythes et magie régressent; ils ne disparaissent pas, mais on leur accorde moins d'importance^{52 bis}. Les hommes, à mesure que s'accroît leur emprise sur la nature, comptent de plus en plus sur eux-mêmes et de moins en moins sur le concours extraordinaire de Dieu. Ayant à la fois plus d'expérience et plus de loisirs pour spéculer, ils peuvent apercevoir dans l'univers un certain ordre : successions constantes, genres et espèces, qu'enregistre le mécanisme de l'association des images. Le miracle se fait donc rare.

⁵⁰ Si nul ne possède de « *bona fixa* », « *omnes lucri causa mercaturam exercere, vel argentum suum invicem credere... debebunt.* »

(T.P., ch. VII, § 8 ; G, t. III, p. 311 ; P, p. 1029.)

⁵¹ Chez eux, en effet, « *si quis paupertate coactus fundum suum vel agrum vendiderat, adventante jubilaeo ei de integro restitui debebat.* »

(T.T-P, ch. XVII ; G, t. III, p. 216 ; P, p. 920.)

⁵² C'est le seul moyen de gagner de l'argent sans pratiquer le commerce ni la finance. Le paysan qui cultive lui-même ses champs, ou bien vend ses produits sur le marché, ou bien vit en économie naturelle et ne réalise aucun « *lucrum* ».

^{52 bis} Sur les aspects idéologiques de la phase 4 du cycle de l'espoir et de la crainte, cf. *supra*, ch. v, § 2, pp. 140-1.

⁴⁶ Sur les aspects économiques de la phase 4 du cycle de l'espoir et de la crainte, cf. *supra*, ch. v, § 2, pp. 134-135.

⁴⁷ *Eth.* IV, Appendice, ch. 28.

⁴⁸ *Id.*

⁴⁹ Cf. *supra*, ch. v, § 3, pp. 176-8.

Peu à peu s'élabore la « métaphysique » dont la Préface du livre IV de l'*Ethique* avait reconstitué la genèse⁵³ : cosmos hiérarchisé et finalisé, que Dieu gouverne, non plus par décrets capricieux, mais selon un plan général dont les grandes lignes demeurent immuables. L'idée de Dieu, tout en restant anthropomorphique, tend à se rapprocher de son idée vraie : on insiste davantage sur l'unicité du *rector Naturae*, quelle que soit la façon dont on l'imagine par ailleurs ; on met l'accent sur son omniprésence, plutôt que sur ses manifestations insolites en tel lieu et à tel moment ; sur sa puissance infinie, et non plus sur la possibilité que nous aurions d'agir sur lui pour le contraindre⁵⁴. Et puisque les techniques propitiatoires semblent perdre une bonne part de leur efficacité, le culte qu'exige ce *rector* tend à se réduire à l'essentiel, c'est-à-dire à la pratique de l'*obsequium* et de la justice⁵⁵.

Sur le plan interhumain, l'intolérance s'apaise quelque peu. Cela vient, d'une part, de l'affaiblissement de la superstition : puisque les aspects de la religion qui dépendaient le plus étroitement de nos traumatismes psychologiques nous apparaissent maintenant comme secondaires, nous commençons à admettre que, sur ces points mineurs, certains hommes pensent autrement que nous ; quant au noyau central, auquel nous nous attachons avant tout, sa simplicité le rend facilement communicable. Cela vient, d'autre part, du développement même des échanges économiques. Pour qu'une religion foncièrement intolérante conservât son emprise sur les âmes, il faudrait, de propos délibéré, renoncer à tout contact avec les pays voisins⁵⁶. Or c'est exactement le contraire qui se produit : le commerce extérieur s'étend, l'horizon s'élargit, des négociants étrangers appartenant aux Eglises les

plus diverses viennent s'installer dans le pays même ; et ces négociants, que l'on ne veut pas chasser puisqu'ils contribuent à la prospérité économique de la nation, on s'aperçoit bien vite qu'ils adorent un Dieu et respectent les lois comme tout le monde. On les accepte donc, d'abord avec méfiance, puis de bon gré. Et la causalité, une fois de plus, est circulaire : la tolérance, à son tour, affaiblit la superstition en renforçant l'attachement au dénominateur commun de toutes les religions, qu'elle dissocie plus nettement encore des révélations et des rites ; par là-même, elle libère la pensée et permet aux « arts » et aux sciences de progresser⁵⁷ ; ce progrès technique, à son tour, favorise l'expansion économique, donc la tolérance, etc. L'ambition de domination idéologique, dès lors, se voit privée de ses stimulants les plus puissants : les valeurs fondamentales sont à présent les mêmes pour tous ; chacun s'efforce, non plus d'imposer à autrui ses propres vues, puisque l'on est d'accord sur l'essentiel (ou plutôt, puisque l'on reconnaît comme l'essentiel ce sur quoi l'on est d'accord), mais d'acquiescer gloire et prestige en pratiquant les vertus que tous approuvent⁵⁸. C'est à ce moment que la religion universelle fondée sur le *Credo minimum* aurait le plus de chances de s'instaurer.

Elle ne s'instaure cependant pas : les institutions religieuses l'en empêchent. Sans doute autorise-t-on maintenant d'autres religions que celle de l'Etat. Sans doute, à l'intérieur même de l'Eglise officielle, réprime-t-on moins sévèrement les déviations idéologiques. Mais le libéralisme a des limites : chaque Eglise, malgré tout, continue d'imposer la croyance en une révélation particulière, quelle que soit la laxité avec laquelle on l'interprète. Si les conflits s'affaiblissent, leurs racines ne sont donc pas vraiment détruites : l'union des âmes est moins étroite

⁵⁷ « ...haec libertas apprime necessaria est ad scientias et artes promovendum ; nam hae ab iis tantum felici cum successu coluntur, qui iudicium liberum et minime praeoccupatum habent. »

(T.T-P, ch. xx ; G, t. III, p. 243 ; P, pp. 958-9.)

⁵⁸ Lorsque la société entre en décadence, dit Spinoza, « nec alius alium virtute, sed fastu et luxu excellere studet » (cf. supra, note 3). C'est donc qu'auparavant les hommes cherchaient à exceller par leurs « vertus ». Mais puisque les civilisés, eux aussi, sont dominés par leurs passions, il ne peut s'agir ici que des pseudo-vertus engendrées par le conditionnement politique : l'*obsequium* et la justice.

⁵³ Le rôle de l'expérience technique dans la constitution de cette « métaphysique » est nettement souligné par la Préface du livre IV.

⁵⁴ Tels seront, outre l'affirmation de l'existence de Dieu, les trois articles de foi « spéculatifs » de la religion universelle. (Cf. T.T-P, ch. xiv ; G, t. III, pp. 177-8 ; P, p. 865.)

⁵⁵ Tel sera le premier article de foi « pratique » du *Credo minimum*. Les deux autres en découlent : récompenses et châtements, rémission des péchés (cf. T.T-P, *ibid.*).

⁵⁶ Le régime théocratique, seul capable de stabiliser définitivement l'intolérance, « iis forsan tantum utilis esse posset, qui sibi solis absque externo commercio vivere, seseque intra suos limites claudere, et a reliquo orbe segregari velint, at minime iis, quibus necesse est cum aliis commercium habere ». (T.T-P, ch. XVIII ; G, t. III, p. 221 ; P, p. 929.)

que ne le permettrait l'évolution des mœurs. Bien plus : dans la mesure où l'on maintient des dogmes rationnellement injustifiables, il faut un gaspillage intellectuel inouï pour les faire concorder avec la nouvelle « métaphysique » ; des spécialistes s'en chargent, qui disposent d'abondants loisirs⁵⁹. Bientôt apparaîtra un personnage aussi nuisible, sinon plus, que le grand propriétaire foncier oisif : le théologien spéculatif. Mais, dans l'immédiat, ces phénomènes sont peu sensibles.

Dans ces conditions, les mœurs politiques se transforment. D'une part, en effet, grâce au développement de l'économie marchande, la multitude devient capable de réaliser l'accord en son propre sein. Au niveau du groupe B₂ de la théorie des passions (point de vue de Y), la pratique des échanges commerciaux et du crédit rend directement perceptible l'interdépendance des intérêts ; chacun désire que les affaires d'autrui prospèrent, car la ruine d'un négociant ou d'un financier entraîne des faillites en cascade. Au niveau du groupe B₁ (point de vue de X), l'attachement à l'argent, en diminuant l'envie, harmonise les projets individuels : tout commerçant exige que l'Etat prenne des mesures favorables à son commerce ; chacun, de ce fait, même s'il ne songe qu'à soi, réclame implicitement que l'on favorise le commerce en général ; et, comme l'enrichissement des uns ne requiert plus l'appauvrissement des autres, c'est jusqu'au bout que tous veulent les mêmes choses⁶⁰. L'invariant de tous les désirs prend donc une extension considérable ; ce qui unit l'emporte très largement sur ce qui divise. Aussi, lorsque l'Assemblée délibère, une importante majorité se dégage-t-elle vite⁶¹ : il n'est plus besoin de s'en remettre à un seul, ni même à quelques-uns, dans les cas où une décision rapide est nécessaire. D'autre part, la superstition déclinant et la tolérance progressant, les controverses risquent beaucoup moins de dégénérer en

séditions⁶² ; chacun accepte, à présent, que des opinions opposées aux siennes soient émises, et les conflits, lorsqu'il y en a, ne sont plus sacralisés ; l'arbitrage d'un individu prestigieux n'est donc plus indispensable. La Démocratie, pour ces deux raisons, peut maintenant fonctionner correctement.

Et pourtant, elle disparaît. La faute en est encore, mais plus indirectement cette fois, aux mœurs économiques et idéologiques de la société civilisée. C'est ce que montre le § 12 du chapitre VIII du Traité Politique. Attirés par la prospérité du pays, des étrangers viennent y séjourner pour s'enrichir ; bien accueillis par un peuple tolérant, nombre d'entre eux s'y fixent définitivement et y font souche⁶³. Mais l'envie comparative entre en jeu⁶⁴. Chacun, nous le savons, a d'autant plus de plaisir à contempler son propre pouvoir qu'il imagine, par contraste, l'impuissance de ses semblables. Le bonheur d'être membre de l'Assemblée suprême, bien fade lorsque tous le partagent, prend donc un éclat nouveau à partir du moment où il devient un privilège : pour le préserver, les autochtones refusent d'accorder le droit de cité aux immigrants⁶⁵. Décision d'autant plus facile à prendre que ces derniers, quant à eux, ne réclament rien : ils sont venus pour faire fortune, et non pas pour gouverner ; pourvu qu'on les laisse libres de vaquer en toute sécurité à leurs affaires, leur satisfaction est complète⁶⁶. Les métèques, cependant, s'assimilent peu à peu à la population indigène, au point de ne bientôt plus s'en distinguer que par leur non-participation au pouvoir⁶⁷. Au bout d'un certain temps, par conséquent, deux catégories d'habitants sont en présence : des Patriciens minoritaires qui monopolisent l'imperium, et des plébéiens majoritaires réduits à l'état de sujets passifs. Spontanément, la Démocratie s'est transformée en Aristocratie⁶⁸.

⁵⁹ Cf. *supra*, ch. v, § 2, p. 141 et note 178.

⁶⁰ Aussitôt après le texte cité dans la note 50, Spinoza ajoute « *atque adeo negotia tractare debent, quae vel invicem intricata sunt, vel quae eadem media, ut promoveantur, requirunt* » (T.P., ch. vii, § 8 ; G, t. III, p. 311 ; P, p. 1029.)

Pour le commentaire du premier *vel* (groupe B₂), cf. *supra*, ch. v, § IV, p. 205 ; pour celui du second *vel* (groupe B₁), cf. *supra*, ch. v, § 3, pp. 176-8.

⁶¹ « *Atque adeo hujus Concilii maximae parti circa res communes et pacis artes una plerumque eademque erit mens.* » (T.P., ch. vii, § 8 ; *ibid.*)

⁶² « *Quod si ex jure imperii non nisi facta arguerentur, et dicta impune essent, nulla juris specie similes seditiones ornari possent, nec controversiae in seditiones verterentur.* » (T.T.P., Préface ; G, t. III, p. 7 ; P, p. 665.)

⁶³ T.P., ch. viii, § 12 (G, t. III, p. 329 ; P, pp. 1054-55).

⁶⁴ *Id.*

⁶⁵ *Id.*

⁶⁶ *Id.*

⁶⁷ *Id.*

⁶⁸ *Id.*

Plutôt que d'une Aristocratie, à vrai dire, si nous prenons à la lettre les définitions spinozistes, il s'agit là d'une Démocratie restreinte. Car, si la Démocratie est le gouvernement du peuple, le peuple ne se confond pas nécessairement avec l'ensemble des habitants. Formellement, la Démocratie se définit comme le régime où tous ceux qui remplissent certaines conditions fixées par la loi siègent de droit à l'Assemblée souveraine⁶⁹; mais ces conditions peuvent être très diverses : rien n'empêche les fonctions publiques d'être réservées, comme dans le cas présent, aux descendants de quelques familles. L'Aristocratie, par contre, se définit formellement comme le régime où l'Assemblée souveraine recrute ses membres par voie de cooptation⁷⁰; ce qui n'est pas le cas ici, du moins au départ. Mais Spinoza précise, aussitôt après, que la différence entre une Aristocratie et une Démocratie restreinte est pratiquement sans conséquence : dans la première, les Patriciens choisissent toujours, soit leurs parents, soit leurs amis, soit (puisque la richesse est la valeur « mondaine » la plus universellement reconnue) les habitants les plus fortunés⁷¹; dans la seconde, une nouvelle loi peut fort bien accorder le droit de cité à tous ceux qui payent un certain cens⁷², ou à tous ceux qui ont « bien mérité de la République »⁷³ et qui, évidemment, ne seront reconnus pour tels que s'ils sont amis des dirigeants. Admettons donc, pour accorder le § 12 du chapitre VIII et le § 1 du chapitre XI, que, d'une façon ou d'une autre, la procédure de cooptation est adoptée à un moment donné; dans les faits, rien ne sera changé.

Il s'est passé, en somme, au niveau de l'Individu-Etat, quelque chose d'un peu analogue à ce qu'était la joie excessive pour l'individu humain; une partie de l'organisme s'est trouvée favorisée, mais au détriment des autres; d'où un déséquilibre dont les effets se feront sentir à longue échéance. Au début, cependant, ce gouvernement d'une minorité ne présente aucun inconvénient. Les Patriciens, en effet, demeurent encore assez nombreux. Or les décisions d'une Assemblée numériquement consi-

dérable sont, en général, conformes à la Raison⁷⁴. Ainsi retrouvons-nous, sous une forme atténuée et beaucoup plus acceptable, l'idée sur laquelle se fondait la conception du Contrat Social exposée dans le *Théologico-Politique*⁷⁵. Il ne s'agit plus, à présent, d'un pacte social originel, mais du gouvernement collectif dans un Etat déjà constitué; la crainte de passer pour fou n'intervient plus, et ce n'est plus à la Raison en tant que telle que l'on adhère. Mais le principe reste le même : les passions néfastes entraînent les hommes dans des directions contraires⁷⁶; si, par conséquent, un grand nombre de personnes se réunissent pour délibérer ensemble, toutes ces divergences individuelles se neutralisent réciproquement; et plus les participants sont nombreux, plus le dénominateur commun qui surnage tend à s'accorder avec les exigences de la Raison, les seules qui soient vraiment universelles. Au delà d'un certain seuil, le résidu passionnel devient pratiquement négligeable : l'unanimité doit se faire, sinon toujours sur ce qui est honnête, du moins sur quelque chose qui y ressemble d'assez près⁷⁷. Les plébéiens, tant que le corps civique reste large, ne risquent donc guère d'être opprimés par les Patriciens⁷⁸. Sans doute ceux-ci rêvent-ils d'asservir et de dépouiller tous leurs sujets; mais chacun y rêve à sa façon; et comme ces ambitions et ces envies sont trop diverses et trop contradictoires pour trouver un terrain d'entente, le résultat, en définitive, correspond à peu près à l'intérêt de la population entière. Dans ces conditions, tout va pour le mieux; la multitude est gouvernée comme si elle se gouvernait elle-même, puisque ses vœux, en fait, sont exaucés sans même qu'elle ait besoin de les formuler. La Nation est à l'apogée de son Histoire.

Mais cette situation idyllique dépend entièrement du grand nombre des Patriciens. Si aucune précaution n'est prise pour la maintenir, elle se dégrade, et la décadence survient bientôt.

⁷⁴ « Nam Concilii adeo magni voluntas non tam a libidine quam a Ratione determinari potest. » (T.P., ch. VIII, § 6; G, t. III, p. 326; P, p. 1050.)

⁷⁵ Cf. *supra*, ch. VIII, note 60.

⁷⁶ « Quippe homines ex malo affectu diversi trahuntur... » (T.P., *ibid.*)

⁷⁷ « ...nec una veluti mente duci possunt, nisi quatenus honesta appetunt, vel saltem quae speciem honesti habent. » (Id.)

⁷⁸ Id.

⁶⁹ T.P., ch. XI, § 1 (G, t. III, p. 358; P, p. 1097).

⁷⁰ Id.

⁷¹ T.P., ch. XI, § 2 (G, t. III, p. 359; P, p. 1098).

⁷² Id. (G, t. III, p. 358; P, p. 1098).

⁷³ T.P., ch. XI, § 1.

..

Tout commence, au niveau des institutions, avec la détérioration du *mode de sélection des dirigeants*. Car, pour des raisons diverses, le corps civique se rétrécit progressivement : un grand nombre de familles patriciennes s'éteignent; certains membres de l'Assemblée en sont exclus pour quelque délit de droit commun; d'autres, plus ou moins ruinés, se désintéressent des affaires publiques⁷⁹. Pendant ce temps, les immigrants continuent d'affluer, la population plébéienne augmente sans cesse. Bientôt, par conséquent, l'importance numérique du Patriciat, en valeur absolue comme en valeur relative, devient tout à fait insignifiante. Et rien n'est fait pour remédier à cette disproportion désastreuse; bien au contraire, compte tenu de ce que nous savons de l'envie comparative, la joie de participer au pouvoir doit être d'autant plus forte que l'élite est plus restreinte. Tout patricien influent, dans la mesure où le nombre de ses compétiteurs diminue, commence à entrevoir la possibilité de régner seul⁸⁰.

Le goulot d'étranglement ainsi créé rend difficile la transmission des informations de bas en haut. L'Assemblée voit l'exercice de son rôle *consultatif* se perturber, car l'ensemble des projets qui lui sont soumis traduit de moins en moins les aspirations des propriétaires privés dans leur grande masse. L'éventail des désirs qui s'y affrontent n'est plus assez large pour que toute proposition s'écartant de ce qu'exigerait l'intérêt général bien compris soit mise en échec par une proposition qui s'en écarte en sens contraire. Les *décisions souveraines* de cette même Assemblée s'en ressentent donc. Nous sommes bien en deçà, maintenant, du seuil à partir duquel les passions individuelles pourraient s'équilibrer les unes les autres; leur dénominateur commun, puisque la loi des grands nombres cesse de jouer, n'est plus nécessairement conforme à la saine Raison; il devient possible de s'accorder pour faire le mal, et des lois qui nuisent aux sujets sont adoptées. Puis l'*Exécutif* est atteint : non seulement la législation est mauvaise, mais elle n'est même pas respectée par ceux qui sont chargés de l'appliquer; chaque patricien s'empresse de couvrir les exactions de ses collègues dans l'espoir d'en faire autant lorsque un

poste de commandement lui sera confié, et le manque de concurrence à l'intérieur du groupe dirigeant favorise cette complicité universelle⁸¹. Celle-ci, pour la même raison, se fait sentir jusque dans le fonctionnement de la *justice* : les juges, patriciens eux aussi, font preuve de la plus extrême indulgence envers les membres de leur caste; mais ils se déchainent contre les plébéiens riches afin de les dépouiller de leurs biens⁸². Et la dégénérescence de l'Etat, par une rétroaction positive catastrophique, se reproduit elle-même en s'aggravant; car l'habitude de l'impunité dans l'illégalité ôte aux Patriciens tout scrupule lorsqu'il s'agit pour eux de se choisir de nouveaux collègues : chacun d'entre eux s'efforce, par ambition de domination, de faire désigner des hommes stupides qui s'en remettent à lui aveuglément, et leur petit nombre leur permet, au mépris des règles les mieux établies comme des valeurs les plus patentes, de s'entendre à l'amiable (ce qui serait impossible dans une grande Assemblée, où trop d'intérêts lésés s'y opposeraient) pour répartir les sièges vacants entre les imbéciles appartenant à ces diverses clientèles⁸³. Le niveau de l'Assemblée s'abaisse donc, en même temps que le nombre de ceux qui gouvernent effectivement; il n'y a bientôt plus que quelques factions, dont chacune obéit comme

⁸¹ « ...in oligarchiis, ...Patriciorum voluntas ob defectum aemulantium maxime lege soluta est. »

(T.P., ch. XI, § 2 ; G, t. III, p. 359 ; P, p. 1098.)

⁸² « Iudices ex solis Patriciis electi, metu quidem succedentium Patriciorum contineri possent, ne in eorum aliquem iniquam aliquam sententiam pronuncient, et forte ut neque eos secundum merita punire sustineant ; sed contra in plebeios omnia auderent, et locupletes quotidie in praedam raperent. »

(T.P., ch. VIII, § 37 ; G, t. III, p. 341 ; P, p. 1071.)

⁸³ « ...longe abest, ut Concilium, quod paucis constat, a similibus [= des hommes « rudi admodum ingenio »] non frequentetur. Nam contra maxima ejus pars ex hominibus ejusmodi constat : quandoquidem unusquisque ibi maxime conatur socios habere bardos, qui ab ipsius ore pendeant, quod in magnis Conciliis locum non habet. »

(T.P., ch. VII, § 4 ; G, t. III, p. 309 ; P, p. 1026.)

L'expression *rudi ingenio* montre bien à quel point on se réachemine vers la barbarie : par une sélection à rebours, le Patriciat commence à se recruter parmi les hommes qui, personnellement, sont les moins éloignés de cet état. Même idée dans T.P., ch. XI, § 2, où cet abaissement de niveau est expliqué par le fait que la sélection des Patriciens est « *omni lege soluta* » (G, t. III, p. 359 ; P, p. 1099).

⁷⁹ T.P., ch. VIII, § 12.

⁸⁰ *Id.*

un seul homme à un aspirant dictateur⁸⁴. Les lois, par conséquent, deviennent de plus en plus mauvaises, l'Exécutif de plus en plus arbitraire, les tribunaux de plus en plus partiels; d'où une détérioration plus grave encore du mode de sélection des dirigeants, etc. Ainsi le gouvernement se détache-t-il dangereusement de sa propre base économique : le divorce s'accroît entre les décisions prises au sommet et les intérêts privés tels que les définit le régime de la propriété. L'Etat pêche par excès de transcendance. Par là-même, son autorité s'affaiblit. La plèbe, en effet, est mécontente, elle proteste sourdement; et les Patriciens, craignant des troubles, doivent parfois, dans les faits sinon dans la loi, tenir compte de ses revendications les plus urgentes⁸⁵; leur pouvoir cesse donc d'être absolu, c'est-à-dire indépendant, puisque l'indépendance exclut la crainte : en témoignent, par exemple, les droits qu'ont réussi à conquérir les guildes d'artisans en Basse-Allemagne⁸⁶.

Or ce mécontentement ne saurait manquer de retentir sur la religion. Celle-ci, au départ, prêchait la soumission aux lois et assimilait la désobéissance civile au « péché ». Mais les valeurs que l'Eglise enseigne reflètent l'esprit d'une législation originelle qui, à présent, n'a plus guère cours : les lois ne sont plus ce qu'elles étaient, c'est-à-dire, pense-t-on, ce que Dieu voudrait qu'elles fussent. De toute façon, les Patriciens les enfreignent impunément. Appeler pécheurs ceux qui les violent revient donc à jeter l'anathème sur les représentants de l'Autorité; ne pas le faire revient au même, puisque l'on ôte ainsi aux décisions du pouvoir civil cette auréole surnaturelle qui leur conférait tout leur prestige. Les haines qu'engendre un mauvais gouvernement peuvent alors se réclamer de la divinité officielle; des personnages « inspirés » dénoncent la corruption régnante, et le peuple, parce qu'il est opprimé, les approuve et leur fait confiance⁸⁷. Spontanément,

⁸⁴ « ...dum interea potentiores nihil studeant, quam soli regnare; et sic paulatim imperium ad paucos, et tandem ob factionem ad unum redigitur. »

(T.P., ch. VIII, § 12; G, t. III, p. 329; P, p. 1055.)

Pour l'instant, toutefois, nous n'en sommes pas encore au « ad unum ».

⁸⁵ T.P., ch. VIII, § 4 (G, t. III, pp. 325-6; P, p. 1049-50).

⁸⁶ T.P., ch. VIII, § 5 (G, t. III, p. 326; P, p. 1050).

⁸⁷ « Et non dubium est, quin tales [= des prophètes ou pseudo-prophètes] populum oppressum facile ad se trahere poterant, et levibus signis quicquid vellent persuadere. »

un nouveau pouvoir judiciaire se constitue : celui des prêtres, qui, interprétant à leur façon la loi divine, sanctionnent à coup d'excommunications les actes qu'ils désapprouvent; et ses appréciations sont loin de toujours coïncider avec celles des tribunaux d'Etat. L'Eglise, de ce fait, acquiert dans la Cité une influence démesurée : puisque un large courant d'opinion lui accorde maintenant le privilège de juger de la piété et de l'impiété, les gouvernants eux-mêmes doivent en tenir compte; avant de prendre une mesure qui touche de près ou de loin à la morale, ils sont obligés de se demander quel accueil lui réserveront les hommes de Dieu; la crainte d'être publiquement censurés les paralyse⁸⁸.

Disposant de sa propre juridiction, l'Eglise n'a aucun mal à se donner un Exécutif autonome : pouvoir punir, c'est pouvoir commander. Pour tout ce qui concerne l'administration du culte, rien ne l'empêche donc de prendre les mesures qui lui conviennent, sans plus s'inquiéter de l'avis du gouvernement; les fidèles, si jamais il y a conflit, lui obéiront de préférence. Les fonctions ecclésiastiques deviennent ainsi des dignités analogues à celles de l'Etat⁸⁹. Mais les mesures relatives au culte, à leur tour, impliquent une idéologie qui les fonde : si Dieu exige tel ou tel acte, cela ne peut venir que de ce que sa nature comporte tel ou tel caractère. L'Eglise, dès lors, en arrive à déterminer elle-même ses principes et sa doctrine; souveraineté et pouvoir consultatif, lorsqu'il s'agit de définir la loi divine, passent entièrement entre ses mains, et l'on rend les suprêmes honneurs à ses pasteurs⁹⁰. Dans ces conditions, c'est elle, et elle seule, qui définit les critères d'orthodoxie auxquels doit satisfaire quiconque veut accéder à la prêtrise : l'Etat, en ce domaine, est devenu incompetent. C'est donc sur elle que repose, de plus en plus, le choix des ministres du culte; elle se rend mal-

(T.T-P, ch. XVII; G, t. III, p. 213; P, p. 917.)

Cette loi, il est vrai, est énoncée à propos de la Théocratie hébraïque; mais elle vaut évidemment pour toutes les sociétés où règne une oppression quelconque.

⁸⁸ Les Souveraines Puissances ne pourraient plus décider librement « nihil profecto nec de bello nec de quocunque negotio, si sententiam alterius expectare tenentur, qui ipsas doceat, num id, quod utile judicant, pium sit an impium. »

(T.T-P, ch. XIX; G, t. III, p. 235; P, p. 947.)

⁸⁹ « Ecclesiae ministeria dignitates » (cf. infra, note 118).

⁹⁰ « ...pastores summo honore habere » (cf. note 118).

trousse du *mode de sélection* de ses propres dirigeants⁹¹. Et ceux-ci, à partir du moment où leur nomination ne doit plus grand'chose aux pouvoirs publics, deviennent plus audacieux encore dans la pratique des excommunications et des blâmes; ce qui accroît leur indépendance administrative, puis leur indépendance idéologique, puis leur indépendance en matière de recrutement, etc.; ici aussi, la dégénérescence s'alimente elle-même par voie de rétroaction positive. Ainsi la base religieuse de la Cité tend-elle à se détacher des superstructures gouvernementales qu'elle avait pour mission de justifier; de haut en bas, les commandements passent de plus en plus difficilement. L'Etat, cette fois, pêche par excès d'immanence. Bientôt les conséquences s'en font sentir jusque dans le *régime de la propriété*; car l'Eglise, qui, dès l'origine, pourvoyait aux besoins des pauvres, peut maintenant centraliser et distribuer les aumônes comme bon lui semble; et cette fiscalité autonome la transforme en puissance économique: les prêtres s'enrichissent, leurs *officia* deviennent des *beneficia*⁹² ... Justice, Exécutif, Souveraineté et Consultatif, recrutement des ministres, influence sur la répartition des biens sous couvert de charité: l'Eglise, en définitive, empiète sur toutes les sphères de l'*imperium*, à la seule exception de l'armée⁹³. Il y a maintenant, dans la pratique, deux Autorités concurrentes: l'une possède le *jus civile*, l'autre le *jus circa sacra*. Et cette dernière, par ambition de domination, tend nécessairement à s'emparer de la totalité du pouvoir⁹⁴.

⁹¹ Sur le procédé employé par l'Eglise catholique pour ôter du pouvoir civil tout droit de regard sur la nomination de ses Pontifes, cf. *supra*, p. 141, note 178 du § 2 du chapitre V: c'est la complication progressive de la doctrine qui assure l'autonomie du recrutement.

⁹² Cf. *infra*, note 118.

⁹³ Le « *jus circa sacra* » (qui, dans un Etat bien fait, doit appartenir au Souverain) se définit comme le « *jus potestatemque eadem [= hodierna sacra] administrandi, eorum ministros eligendi, Ecclesiae fundamenta ejusque doctrinam determinandi et stabiliendi, de moribus et pietatis actionibus judicandi, aliquem excommunicandi vel in Ecclesiam recipiendi, ... denique pauperibus providendi* ».

(T.T.P., ch. XIX; G., t. III, p. 235; P., p. 947.)

Dans le présent paragraphe, nous n'avons fait que commenter ce texte.

⁹⁴ « ...qui hanc auctoritatem summis potestatibus adimere studet, is viam... ad imperium affectat » (Id.)

Tels sont les deux mouvements circulaires par lesquels les institutions se détériorent. Le premier, qui commence par la sélection des dirigeants et se poursuit (sur la figure 4) de droite à gauche, détruit progressivement les liens qui rattachaient l'Etat à la sphère des intérêts privés. Lorsqu'il atteint la religion, un second mouvement se déclenche, qui, partant de la Justice et se poursuivant de gauche à droite, détruit progressivement les liens qui rattachaient l'Eglise à l'Etat. Ces deux mouvements, d'une certaine façon, tendent à se compenser mutuellement: les effets du second sur la répartition des biens (les aumônes, malgré tout, soulagent quelque peu la misère) rendent moins insupportables les exactions des gouvernants. L'excès d'immanence corrigeant l'excès de transcendance, une sorte d'équilibre ne pourrait-il pas en résulter? Non, pourtant. Peut-être serait-ce théoriquement possible si ce double processus ne débordait pas le domaine des institutions. Mais, en deçà des institutions, il y a les mœurs. Et c'est leur interaction qui va rendre la décadence irréversible.

Interaction, tout d'abord, sur le plan *économique*. Car, en l'absence de toute précaution particulière, la civilisation ne progresse pas indéfiniment. C'est sa réussite même qui la freine. Elle se développe aussi longtemps que la crainte recule devant l'espoir sans pourtant cesser de se faire sentir: les hommes, alors, continuent de travailler et de commercer afin de garantir un avenir encore incertain. Mais plus l'inquiétude s'apaise, plus ce stimulant s'affaiblit. Et un moment arrive, tôt ou tard, où la crainte disparaît entièrement, l'espoir se transformant ainsi en sécurité complète. Sans doute n'est-ce là qu'une situation-limite, qui ne saurait se prolonger longtemps: les causes extérieures, en réalité, surpassent de beaucoup notre puissance, et quelque échec survient bientôt. Mais le pli est pris: les hommes, l'orgueil aidant, se croient maintenant à l'abri du malheur; s'ils recommencent à craindre, ils s'imaginent que les choses, d'une façon ou d'une autre, finiront bien par s'arranger. Les dangers, d'ailleurs, sont encore assez lointains, et l'on peut se permettre de n'en pas tenir compte dans l'immédiat. Cependant, comme l'on ne fait plus rien pour en éliminer les causes, il est bien évident qu'ils doivent s'accroître peu à peu; un jour ou l'autre, le réveil sera pénible. Nous entrons donc dans la phase 1 du cycle de l'espoir et de la crainte: celle où la

crainte augmente, mais où l'espoir demeure largement prédominant⁹⁵. Les hommes, désormais, sont « *molles et inertes* »⁹⁶ : ils vivent de leurs acquisitions antérieures, sans trop se soucier du lendemain, préférant les jouissances immédiates aux labeurs et aux sacrifices qu'exigent la production et le négoce⁹⁷; l'appétit de plaisir l'emporte sur l'*avaritia*, la décadence économique s'amorce.

Il n'y a rien là de fatal, bien entendu : des institutions appropriées pourraient contrecarrer cette tendance en renforçant l'*avaritia* par des motivations nouvelles et en stimulant les activités économiques de la nation. Mais ces institutions font défaut. Le régime de la propriété, tel qu'il existe depuis toujours, ne s'oppose nullement à la constitution d'une couche sociale parasitaire. Si le sol était nationalisé, nous l'avons vu, tous seraient obligés, *lucri causa*, de pratiquer le commerce ou de se prêter mutuellement leur argent⁹⁸. Il ne serait pas question, alors, de s'abandonner à la paresse : le commerce, sous peine de ruine, requiert une activité de tous les instants; la finance également, car celui qui prête à intérêt doit surveiller la rentabilité de ses placements. Mais, le sol étant propriété privée et les transactions immobilières restant libres, il y a, pour les riches, un moyen beaucoup plus simple de faire fructifier leur argent : il leur suffit d'acheter des terres, puis de les mettre en location; la rente foncière, quelle que soit sa forme, leur assurera une vie de loisir. Or, maintenant que l'on répugne au labeur, c'est vers cette solution que l'on doit s'orienter de plus en plus. Les Patriciens, de marchands qu'ils étaient, se transforment peu à peu en propriétaires fonciers oisifs^{98 bis}.

Il est vrai que cette assimilation entre grands propriétaires fonciers et oisifs n'est pas explicite chez Spinoza. Mais deux rapprochements la suggèrent. D'une part, dans le chapitre VI, consacré à la Monarchie idéale, la suppression de la noblesse est mentionnée aussitôt après celle de la propriété foncière, ce qui semble indiquer entre

elles un certain lien⁹⁹; or, dans la justification qui est donnée au chapitre VII de cette même suppression de la noblesse (et qui suit immédiatement, là aussi, celle de la suppression de la propriété foncière), les nobles sont caractérisés, précisément, comme des oisifs¹⁰⁰. D'autre part, les mesures à prendre pour remédier aux difficultés créées par l'existence de riches oisifs ne sont étudiées que dans le chapitre X, consacré à l'Aristocratie idéale¹⁰¹; or, dans ce régime, la propriété privée du sol est maintenue. Par contre, dans l'exposé relatif à la Monarchie idéale, où la terre appartient à l'Etat, le problème de la décadence économique n'est pas une seule fois abordé : tout se passe comme si cette décadence était à tout jamais impossible. Spinoza, par conséquent, voit probablement dans la rente foncière la principale forme de richesse susceptible d'entretenir le parasitisme social. Au surplus, l'idée est bien classique.

La propriété immobilière, cependant, n'a d'influence que négative : tout ce que l'on peut dire, c'est qu'elle n'empêche pas la décadence, alors que la nationalisation du sol en aurait écarté le danger; dans un contexte d'expansion économique, elle présenterait peu d'inconvénients. Mais ce contexte, justement, n'existe pas. Bien au contraire, et positivement cette fois, le *mode de sélection des dirigeants* vient accélérer l'évolution des mœurs. Tant que le recrutement de l'Assemblée suprême restait large, chacun pouvait espérer y être admis un jour ou l'autre; et, comme les Patriciens choisissaient de préférence leurs nouveaux collègues parmi les sujets les plus aisés, chacun s'efforçait de s'enrichir : l'*avaritia* était soutenue par l'ambition¹⁰². Mais, à présent, cette motivation a disparu :

⁹⁹ T.P., ch. VI, § 13 (G, t. III, p. 300 ; P, p. 1013).

¹⁰⁰ « *Homines... qui otio abundant.* » (T.P., ch. VII, § 20 ; G, t. III, p. 316 ; P, p. 1036.)

¹⁰¹ « *Vitia... in quae homines otio abundantes incidunt.* » (T.P., ch. X, § 4 ; G, t. III, p. 355 ; P, p. 1092.)

¹⁰² « *Nam non dubium est, quin, si hic avaritiae affectus, qui universalis est et constans, gloriae cupidine foveatur, plerique rei suae sine ignominia augendae summum ponant studium, quo honores adipiscantur, et summum dedecus vitent.* » (T.P., ch. X, § 6 ; G, t. III, p. 356 ; P, p. 1093.)

Ce qui arrive, précisément, lorsque.

« *Numerus... regentium... adeo magnus est ut divitum maximae parti aditus ad regimen pateat, et ad imperii honores adipiscendos.* »

(T.P., ch. X, § 7 ; G, t. III, p. 356 ; P, p. 1094.)

⁹⁵ Sur les aspects économiques de cette phase 1, cf. *supra*, ch. V, § 2, p. 133.

⁹⁶ Cf. *supra*, note 3.

⁹⁷ « *Homines sunt, ex labore scilicet proclives ad libidinem.* » (T.T-P, ch. XVII ; G, t. III, p. 203 ; P, p. 901.)

⁹⁸ Cf. *supra*, note 50.

^{98 bis} Comme en Hollande à l'époque de Spinoza (cf. M. Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, p. 235, note 87).

pour un plébéien riche, les chances d'accéder au corps souverain sont infiniment réduites. Pourquoi, dès lors, persévérerait-il dans l'ascèse de l'accumulation, puisque il a largement de quoi vivre, et puisque l'épargne n'ouvre plus la voie des honneurs? Mieux vaut donc profiter de l'instant présent, doit-il penser, et après moi le déluge! Bien plus : les Patriciens eux-mêmes tiennent un raisonnement analogue. Si l'insolvabilité entraînait la dégradation civique, ils prendraient soin de leurs affaires¹⁰³; mais comme il n'en est pas ainsi, rien ne les empêche de vivre au-dessus de leurs moyens en contractant d'énormes dettes : l'indulgence des tribunaux les en libérera un jour ou l'autre, ou quelque exaction les renflouera. Ainsi la détérioration des institutions favorise-t-elle le laisser-aller général.

Sur le plan individuel, par conséquent, le *carpe diem* entre dans les mœurs. Or les conséquences interhumaines en sont très graves. Ce n'est plus, désormais, par la « vertu » que l'on peut briller : c'est par le luxe et par la débauche¹⁰⁴. L'imitation des sentiments fait donc pénétrer ces pratiques jusque dans les classes inférieures : les moins riches eux-mêmes veulent dépenser plus qu'ils ne gagnent pour faire étalage de leur faste dérisoire. L'argent, dès lors, tend à devenir, au même titre que la terre, un bien monopolistique; il ne l'était pas lorsque régnait l'ardeur au travail, car sa reproductibilité permettait à chacun d'en acquérir sans nuire à personne; mais maintenant que l'on n'accepte plus les privations ni les fatigues, ceux qui n'ont pas la chance d'être grands propriétaires fonciers (et même ceux qui ont cette chance, si leurs besoins dépassent leurs revenus) n'ont guère d'autre ressource que de s'emparer du bien d'autrui par n'importe quel moyen. Le respect de la propriété se perd, l'envie se déchaîne à nouveau : insatisfaction, aspiration à des bouleversements sociaux, rage aveugle contre les privilégiés, mépris de la pauvreté, tout est là pour inciter au crime¹⁰⁵. Les intérêts, désormais, ne convergent plus.

Cette émulation dans la jouissance compromet bientôt

la prospérité économique de la Cité. Le goût du luxe bouleverse les habitudes de consommation : on abandonne les mœurs traditionnelles pour adopter celles des pays avoisinants¹⁰⁶. Les produits étrangers envahissent le marché national. Et comme l'on vend de moins en moins, la balance commerciale devient peu à peu déficitaire : c'est le commencement de la servitude¹⁰⁷, car l'Etat, dans la mesure où sa dépendance matérielle s'est accrue sans contrepartie, n'est plus tout à fait son propre maître. Tout conspire, du reste, pour aggraver cette dépendance. Les plébéiens, exclus des fonctions publiques, ne sont pas particulièrement attachés à leur pays; rien n'y retient donc ceux d'entre eux qui ont dû vendre leurs terres aux possesseurs de grands domaines : en cas de malheur, ils émigrent, emportant avec eux leur argent¹⁰⁸. Hémorragie de talents et de capitaux, qui affaiblit davantage encore la nation dans son ensemble.

Les dirigeants, toutefois, ne sont pas assez aveugles pour ne pas s'inquiéter d'un état de choses aussi désastreux. Mais comment pourraient-ils en éliminer les causes? Il leur faudrait pour cela élargir le recrutement du Patriciat, c'est-à-dire réfréner leur envie comparative et renoncer aux délices de l'arbitraire. Aussi ne s'attaquent-ils à la dégénérescence des mœurs que dans ses manifestations superficielles. C'est à la plus stupide des mesures qu'ils ont recours : l'interdiction autoritaire. Pour pallier le déficit commercial, pour freiner la consommation et encourager l'accumulation, ils ne trouvent pas d'autre moyen que d'édicter des *lois somptuaires*¹⁰⁹. Mais le remède est pire que le mal. De telles lois, tout d'abord, sont absolument inutiles : ce qui nuit à la société, ce n'est pas le luxe en tant que tel, mais l'excédent des dépenses sur les recettes; or ce qui est excessif pour les plus pauvres ne l'est pas pour les plus riches; aucune mesure générale ne peut donc déterminer la limite à ne pas dépasser¹¹⁰. De plus, ces lois sont inef-

¹⁰³ T.P., ch. x, § 7 (*ibid.*).

¹⁰⁴ Cf. *supra*, note 3.

¹⁰⁵ « Norunt quippe omnes, quid sceleris fastidium praesentium et rerum novandarum cupiditas, quid praecepta ira, quid contempta paupertas frequenter suadeant hominibus. » (T.T.P., ch. xvii; G, t. III, p. 203; P, p. 901.)

¹⁰⁶ Cf. *supra*, note 3.

¹⁰⁷ *Id.*

¹⁰⁸ « Nam subditi, qui nullam in imperio partem habent, facile omnes in adversis urbes desererent, si bona, quae possident, portare quo vellent liceret. » (T.P., ch. viii, § 10; G, t. III, p. 328; P, p. 1053.)

¹⁰⁹ T.P., ch. x, § 5 (G, t. III, p. 355; P, p. 1093).

¹¹⁰ *Id.*

ficaces : le luxe ne faisant tort à personne directement, nul ne les prend au sérieux¹¹¹, et l'ingéniosité des oisifs est inépuisable quand il s'agit de les tourner¹¹². Enfin, elles sont franchement néfastes, car l'attrait du fruit défendu ne peut que renforcer les convoitises¹¹³ : en définitive, ce qui devait arrêter la décadence contribue à la rendre irréversible.

Dans ces conditions, les sujets doivent nécessairement se sentir de plus en plus frustrés. Leurs désirs s'exacerbent au moment même où les gouvernants ont tendance à n'en plus tenir compte. N'importe quel démagogue, à présent, peut les entraîner dans l'aventure.

Sur le plan religieux, l'interaction entre institutions et mœurs se déroule selon un processus qui a exactement même structure : les événements qui ont lieu dans la colonne de gauche de la figure 4 correspondent terme à terme à ceux qui se passent dans la colonne de droite.

L'idéologie, en effet, toujours selon la loi énoncée dans les premières lignes du *Théologico-Politique*, subit le contre-coup de la situation économique. Puisque l'on veut jouir sans travailler, et puisque la fortune n'obéit pas à une finalité providentielle, une sourde inquiétude se fait jour. La crainte s'accroissant, la superstition, elle aussi, doit donc retrouver peu à peu son importance. Elle n'a plus, cependant, son visage de l'époque barbare : l'oisiveté relative, l'abondance encore très réelle, favorisent la spéculation. Mais celle-ci change de sens. Lors de la phase 4 du cycle de l'espoir et de la crainte, son noyau dogmatique s'effritait, et la révélation s'effaçait devant une « métaphysique » pseudo-rationnelle qui, dans la mesure où l'on réfléchissait librement, permettait à la Raison authentique de se développer tant bien que mal. Maintenant que nous sommes dans la phase 1, au contraire¹¹⁴, l'accent est mis sur la révélation ; pour s'accorder avec elle, la « métaphysique » doit donc s'enliser dans des arguties de plus en plus absurdes ; et celles-ci, à leur tour, altèrent et compliquent le contenu même de la révélation. Situation d'autant plus instable que les croyances tradi-

tionnelles ont perdu quelque peu de leur vertu consolatrice : elles n'ont pas répondu aux espoirs que l'on avait mis en elles, puisque l'on redevient malheureux. Les hommes, par conséquent, aspirent plus ou moins à autre chose¹¹⁵. La *rerum novandarum cupiditas*¹¹⁶ contamine la religion, et l'on investit dans cette quête toutes les ressources d'une imagination maintenant subtile. L'amollissement économique s'accompagne d'effervescence théologique.

Ici non plus, rien n'est fatal. Des institutions convenables pourraient orienter autrement le cours des choses. Mais, précisément, elles font défaut. Négativement, les institutions religieuses ne freinent en rien cette évolution catastrophique. Si l'on avait instauré à temps la religion universelle, si le dogme officiel avait pour tout contenu celui que définit le *Credo minimum*, si le culte imposé se réduisait à la pratique de l'*obsequium* et de la justice, la frénésie idéologique ne pourrait guère dépasser certaines limites. Il serait entendu une fois pour toutes que les opinions particulières sont indifférentes à Dieu, que seules comptent les œuvres, que la condition nécessaire et suffisante pour mériter le titre de vrai croyant est d'obéir aux lois et de respecter la propriété¹¹⁷ ; même si la superstition renaissait de ses cendres, il serait difficile de la rendre obligatoire : le poids de la tradition s'y opposerait. Mais il n'en est pas ainsi. Jamais, à aucun moment, la révélation et les rites n'ont été entièrement abandonnés ; ils demeuraient simplement à l'arrière-plan. Rien ne les empêche donc, à présent que les mœurs ont changé, de reparaitre sur le devant de la scène. Le théologien spéculatif, personnage d'abord insignifiant, mais qui n'en existait pas moins dès l'étape de la civilisation ascendante, a maintenant toute possibilité de sévir.

Positivement, cette possibilité est actualisée par l'attribution à l'Eglise d'une partie du pouvoir judiciaire. Dès que l'on reconnaît au clergé le droit de juger de la piété des actions, nous l'avons vu, il acquiert une puissance autonome qui concurrence celle du Souverain : les fonctions

¹¹⁵ Cf. *supra*, p. 143, note 188 du ch. v.

¹¹⁶ Cf. *supra*, note 105.

¹¹⁷ « Ad haec ergo mala vitanda nihil Reipublicae tutius excogitari potest, quam pietatem et Religionis cultum in solis operibus, hoc est in solo exercitio charitatis et iustitiae, ponere, et de reliquis unicuique iudicium relinquere. » (T.T.P., ch. XVIII ; G, t. III, p. 226 ; P, p. 934.)

¹¹¹ *Id.*

¹¹² *Id.*

¹¹³ *Id.*

¹¹⁴ Sur les aspects idéologiques de cette phase 1, cf. *supra*, ch. v, § 2, pp. 142-3.

qu'il assume deviennent de hautes dignités et des sources d'enrichissement, les suprêmes honneurs sont rendus à leurs détenteurs; et cette usurpation, désormais, apparaît comme l'essence même de la religion¹¹⁸. Or de tels privilèges sont évidemment très attirants : chacun veut être prêtre, la *libido sacra officia administrandi* enflamme les cœurs; les vocations sacerdotales ne sont plus déterminées par l'amour de Dieu, mais par l'ambition de domination et une *avaritia sordida*¹¹⁹. Dans ce climat de concurrence acharnée, comment procéder pour s'élever jusqu'aux plus hautes sphères de la hiérarchie ecclésiastique? La solution est évidente : il faut plaire, il faut s'imposer par sa popularité. Et puisque le peuple, en raison de son inquiétude, désire des innovations, on va lui en servir en abondance. Les Eglises, dès lors, dégénèrent en théâtres : les docteurs se font orateurs; il ne s'agit plus pour eux d'éclairer, mais de provoquer à tout prix l'admiration grâce à la nouveauté de leurs doctrines¹²⁰. Plus celles-ci seront absurdes, mieux cela vaudra, car elles retiendront l'attention par leur caractère insolite. Ainsi, la détérioration des institutions accentuée et cristallise ce qui, au niveau des mœurs, ne se manifestait encore qu'à l'état de tendance diffuse.

Sur le plan individuel, par conséquent, toutes les dignes sont rompues : sous le poids de ces exégèses contradictoires, les dogmes traditionnels deviennent rapidement méconnaissables; la superstition connaît un foisonnement délirant¹²¹. L'intolérance, dans ces conditions, empoisonne à nouveau les rapports interhumains. Les théologiens

rivaux s'envient les uns les autres, et ces haines laissent des traces durables¹²². Chacun d'entre eux, bientôt, entraîne avec lui ses fidèles, Patriciens compris; le clergé et l'Assemblée suprême sont déchirés, tous les partis peuvent également s'appuyer sur quelques représentants de l'une et l'autre autorité. Ce qui sépare étant maintenant plus important que ce qui unit, on ne cherche même plus à s'entendre. L'Eglise, dès lors, doit nécessairement se diviser en sectes¹²³. Et chacune de ces sectes, sans plus tenir compte des mérites individuels, sanctifie en bloc tous ses membres et condamne comme ennemi de Dieu quiconque n'adhère pas sans réserve à son interprétation de l'Écriture¹²⁴.

Bientôt l'indépendance de l'État est compromise. Car, en dehors même de l'Eglise officielle, la soif de changements est si grande que de nombreuses sectes étrangères parviennent à s'implanter dans le pays. Il y en avait dès le début, mais, tant que régnait la tolérance, elles demeuraient inoffensives; à présent, au contraire, leur existence et leur multiplication font courir à la Cité de graves dangers. Lorsque les Souveraines Puissances ont permis l'introduction d'une secte sur laquelle, même du point de vue de la légalité formelle, elles n'exercent aucune autorité, les adeptes de la nouvelle religion leur déniaient toute compétence en matière de droit divin; ils respectent bien davantage les opinions de leurs propres docteurs, qu'ils élèvent ainsi au-dessus des lois¹²⁵. Et ces docteurs peuvent fort bien être des ennemis de la nation. Ici aussi, c'est le commencement de la servitude¹²⁶.

¹¹⁸ « *Hujus igitur mali [= de la décadence du christianisme] causam quaerens non dubitavi, quin inde ortum fuerit, quod Ecclesiae ministeria dignitates, et ejus officia beneficia aestimare, et pastores summo honore habere, vulgo religioni fuit.* » (T.T-P, Préface; G, t. III, p. 8; P, pp. 666-7.)

¹¹⁹ « *... simul ac enim hic abusus in Ecclesia incepit, statim pessimo cuique ingens libido sacra officia administrandi incensit, et amor divinae religionis propagandae in sordidam avaritiam et ambitionem, ... degeneravit.* » (Id.)

¹²⁰ « *... atque ita ipsum Templum in Theatrum degeneravit, ubi non Ecclesiastici Doctores, sed Oratores audiebantur, quorum nemo desiderio tenebatur populum docendi, sed eundem in admirationem sui rapiendi, et dissidentes publice carpendi, et ea tantum docendi, quae nova ac insolita, quaeque vulgus maxime admiraretur.* » (Id.)

¹²¹ « *Non ergo mirum, quod antiquae Religionis nihil manserit praeter ejus externum cultum... et quod fides jam nihil aliud sit, quam credulitas et praepudicia.* » (Id.)

¹²² « *... unde profecto magnae contentiones, invidia, et odium, quod nulla vetustate sedari potuit oriri debuerunt.* » (Id.)

¹²³ « *nam ubi homines ardore superstitionis magistratu alterutram partem adjuvante, litigare incipiunt, nequaquam sedari possunt, sed necessario in sectas dividuntur.* » (T.T-P, ch. XVIII; G, t. III, p. 223; P, p. 931.)

¹²⁴ « *Sectarios... accusamus, quod... omnes qui cum iisdem non sentiunt, quanquam honestissimi et verae virtuti obtemperantes sint, tanquam Dei hostes tamen persequuntur, et contra eos, qui iis assentiantur, quamvis impotentissimi animi sint, tamen tanquam Dei electos diligunt.* » (T.T-P, ch. XIV; G, t. III, p. 173; P, p. 860.)

¹²⁵ « *Ubi summae potestates sectam aliquam introduxerunt, cujus ipsae auctores non sunt... tum non ut juris divini interpretes, sed ut sectarii habentur, hoc est ut qui sectae doctores juris divini interpretes agnoscunt.* » (T.T-P, ch. XVIII; G, t. III, p. 225; P, p. 934.)

¹²⁶ Cf. supra, note 3.

Une telle situation, cependant, finit un jour ou l'autre par inquiéter les dirigeants. Mais ils ne peuvent en supprimer les causes : pour ôter aux prêtres le pouvoir effectif de juger les actions humaines, puisque telle est la racine du mal, il faudrait, avant toutes choses, bien gouverner ; or le recrutement trop étroit du Patriciat ne le permet plus. Aussi se contente-t-on, une fois de plus, de recourir à des méthodes autoritaires. Dans un esprit d'apaisement, ou plutôt d'abandon, des lois sur la spéculation sont promulguées : les opinions des théologiens les plus violents et les plus influents sont déclarées articles de foi, et toute critique en est interdite¹²⁷ ; voilà qui suffira, pense-t-on, à mettre un terme aux controverses et à restaurer l'unité idéologique de la nation. Mais, à nouveau, et pour les trois mêmes raisons que lorsqu'il s'agissait des lois somptuaires, le remède est pire que le mal. Tout d'abord, les lois sur la spéculation sont inutiles : le désordre ne vient pas des divergences en matière de dogme, mais de l'importance exagérée qu'on leur accorde, et des conduites séditionnelles qu'engendre cette surestimation ; si chacun se bornait à exprimer calmement son point de vue, sans faire appel à la haine, sans désobéir ni appeler à désobéir, la paix sociale serait assurée¹²⁸. En second lieu, ces lois n'ont aucune efficacité : les hommes, par nature, sont tellement bavards qu'il n'est pas possible de les empêcher de dire ce qu'ils pensent¹²⁹ ; comment pourrait-on, à plus forte raison, régenter leurs opinions¹³⁰ ? Il faudrait pour cela les reconditionner de part en part, ce qui impliquerait un remaniement complet du système institu-

¹²⁷ « Similes leges, quibus scilicet imperatur, quid unicuique credendum sit, et contra hanc aut illam opinionem aliquid dicere, vel scribere prohibetur, saepe institutas fuisse ad largiendum, vel potius cedendum eorum irae, qui libera ingenia ferre nequeunt. »

(T.T-P, ch. xx ; G, t. III, p. 244 ; P, p. 960.)

¹²⁸ Sans aucun danger pour l'Etat, chacun peut :

« omnino sentire et judicare, et consequenter etiam dicere, modo simpliciter tantum dicat vel doceat, et sola Ratione, non autem dolo, ira, odio, nec animo aliquid in Rempublicam ex autoritate sui decreti introducendi, defendat. »

(T.T-P, ch. xx ; G, t. III, p. 241 ; P, p. 956.)

¹²⁹ « Nam nec peritissimi, ne dicam plebem, tacere sciunt. »

(T.T-P, ch. xx ; G, t. III, p. 240 ; P, p. 954.)

¹³⁰ « .. hoc profecto numquam fiet, ut nihil etiam, nisi quid ipsae [= summæ potestates] velint, [homines] cogitent. »

(T.T-P, ch. xx ; G, t. III, p. 243 ; P, p. 959.)

tionnel dans son ensemble ; mais une simple interdiction est dérisoire. Enfin, ces lois sont très nuisibles : les dissensions et les haines, loin de s'atténuer, sont exacerbées par l'intervention de l'Etat. Les théologiens, pour mettre les autorités de leur côté, pour triompher de leurs adversaires sous les applaudissements de la populace, pour accéder aux honneurs que leur vaudrait une consécration officielle, redoublent de mauvaise foi et de fureur¹³¹. Alors que les vaincus deviennent pour l'Etat des ennemis irrécconciliables, les vainqueurs, eux, se croient tout permis : ils ont maintenant le privilège légal de faire condamner qui leur déplaît. Et comme toute victoire nouvelle signifie pour eux une augmentation de puissance, leur fanatisme est insatiable : plus ils réussissent à imposer leurs vues, plus ils veulent et peuvent les imposer davantage encore. Ainsi la décadence religieuse est-elle rendue irréversible par les mesures mêmes qui devaient servir à la freiner : une fois institutionnalisée, l'intolérance ne connaît plus de limites. Bien plus : en faisant obstacle au progrès des sciences et des arts¹³², elle accentue la décadence économique qui, à son tour, l'accélère, etc.

Dans ces conditions, le clergé a maintenant tous les moyens de mener à bien ses projets subversifs. Les ministres du culte, dont l'emprise sur les consciences est renforcée par la montée de la superstition, peuvent se faire passer pour les représentants directs de Dieu : ils tendent à apparaître comme supérieurs aux Souveraines Puissances elles-mêmes¹³³. De ce côté également, la collision est proche.

Tout est en place, désormais, pour la catastrophe finale. La dégradation des mœurs économiques et idéologiques, en effet, retentit sur les mœurs politiques. Puisque les intérêts matériels ont cessé de converger, l'Assemblée suprême ne peut qu'éprouver des difficultés croissantes

¹³¹ « Nam ni homines spe tenerentur, leges et magistratum ad se trahendi, et de suis adversariis communi vulgi applausu triumphandi, et honores adipiscendi, nunquam tam iniquo animo certarent, nec tantus furor eorum mentes agitare. »

(T.T-P, ch. xx ; G, t. III, p. 244 ; P, p. 960.)

¹³² Cf. *supra*, note 57.

¹³³ « ... ex quo fit, ut eorum [= des dirigeants politiques] auctoritatem et jus usurpare audeant, nec jactare erubescant, se a Deo immediate electos... »

(T.T-P, ch. xx ; G, t. III, p. 247 ; P, p. 964.)

à réaliser l'accord en son propre sein : la renaissance de l'envie économique, en rétrécissant le dénominateur commun de tous les désirs, fait traîner les débats en longueur. Puisque l'intolérance a resurgi, les conflits sont à nouveau sacralisés, et les controverses, plus qu'auparavant, risquent fort de se transformer en séditions¹³⁴. Le corps souverain, paralysé par ses dissensions internes, perd progressivement son aptitude au gouvernement collectif. Qu'une difficulté surgisse, et le Patriciat sera contraint de se décharger sur un individu prestigieux du soin d'arbitrer les discussions et de prendre des décisions rapides.

Or ni les difficultés ni l'individu prestigieux ne sauraient manquer de se présenter. Car le régime, du fait même de la restriction des élites, est maintenant attaqué sur deux fronts. D'une part, les plébéiens sont mécontents, et leur colère est attisée par le clergé. A cause du mode de sélection des dirigeants, le gouvernement respecte de moins en moins les aspirations de ses sujets; à cause de lui, également, ces mêmes aspirations sont de plus en plus démesurées : on veut jouir davantage en travaillant le moins possible. Contradiction inextricable, qui doit engendrer une irritation sans cesse accrue. Parallèlement, l'usurpation par l'Eglise du *jus circa sacra*, en excitant l'ambition politique des pasteurs, leur fait concevoir le désir de s'emparer de la totalité du pouvoir; et cette même usurpation entretient dans le pays une effervescence superstitieuse d'où l'autorité des prêtres sort grandie. La conjonction, dès lors, s'opère inévitablement. Comment le clergé n'utiliserait-il pas à son profit les revendications des masses? Comment celles-ci ne se croiraient-elles pas justifiées par la volonté de Dieu? Le peuple, insatisfait de son sort, fanatisé par des théologiens avides de domination, est bientôt mûr pour la révolte. L'Aristocratie a sapé ses propres bases.

D'autre part, les Patriciens sont trop peu nombreux pour faire échec aux candidats monarques. L'Assemblée, au point où nous en sommes, est pratiquement dirigée par quelques chefs de partis, qui aspirent tous au pouvoir personnel. Sans doute se neutralisent-ils les uns les autres; mais l'équilibre qui s'instaure entre un petit nombre de personnes est beaucoup moins stable que celui qui règne dans une grande collectivité : le jeu des fac-

tions, par ses fluctuations mêmes, fraye la voie au gouvernement d'un seul¹³⁵. Or, dans une telle conjoncture, ceux qui détiennent un commandement militaire sont particulièrement favorisés. L'armée, en effet, a depuis longtemps cessé de s'identifier à la nation. Les armes, à l'origine, étaient entre les mains des citoyens; mais, à partir du moment où les citoyens se sont distingués des sujets, c'est à une minorité restreinte qu'a été réservé le monopole de la violence. Puis, pour être en mesure de réprimer une population qui s'agitait de plus en plus, il a bien fallu compléter les effectifs en recrutant des mercenaires étrangers¹³⁶. Et ceux-ci, bientôt, deviennent numériquement prépondérants. L'armée, dès lors, tend à s'ériger en corps autonome dans la Cité; indifférente au sort du pays, préoccupée uniquement de ses avantages matériels, elle est à la disposition de qui la paye et de qui lui plaît. Si, par conséquent, un général en chef a exercé ses fonctions assez longtemps pour se rendre populaire auprès des troupes par sa démagogie et ses largesses, c'est lui qui, en cas de crise, sera l'arbitre de la situation¹³⁷.

Le Patriciat est donc débordé à la fois par en bas et par en haut¹³⁸. N'importe quel accident peut maintenant faire pencher la balance; il suffit, par exemple, d'une invasion étrangère. L'exaspération populaire, entretenue par les théologiens, est alors portée à son comble. Nous entrons dans la phase 2 du cycle de la crainte et de l'espoir¹³⁹. La multitude, prise de panique, maudit ses dirigeants et réclame un sauveur providentiel. L'Assemblée, réduite à l'impuissance par ses querelles intestines, est incapable de résister à cet assaut et n'a plus d'autre ressource que d'abdiquer dans l'affolement. Et le sauveur est là, qui n'attendait que l'occasion : au mépris de toute

¹³⁵ Cf. *supra*, note 84. Nous allons maintenant arriver au « *ad unum* ».

¹³⁶ Dans n'importe quelle Aristocratie, même la plus parfaite, il faut que « *Patriciis militem extraneum liceat conducere, ... ad sui defensionem et seditiones coercendas* ».

(T.P., ch. VIII, § 9 ; G, t. III, p. 327 ; P, p. 1052.)

¹³⁷ « *Fit... saepe, ut Patricii a suis ducibus opprimantur.* » (Id.)

¹³⁸ C'est ce qui, en Hollande, provoqua la chute du régime républicain : « *il... qui imperium revera tenebant, longe pauciores erant, quam ut multitudinem regere, et potentes adversarios opprimere possent.* »

(T.P., ch. IX, § 14 ; G, t. III, p. 352 ; P, p. 1088.)

¹³⁹ Cf. *supra*, ch. V, § 2, p. 134.

¹³⁴ Cf. *supra*, note 62.

légalité, le général factieux se voit confier les destinées de la nation¹⁴⁰; sous prétexte que l'attribution de l'autorité à un seul homme est plus efficace en temps de guerre, on lui remet, pour toujours, tous les pouvoirs¹⁴¹. Le « culte de la personnalité » triomphe.

La Souveraineté collective a donc fini, malgré tout, par se transformer en Monarchie, comme si la dynamique sociale tendait irrésistiblement vers ce régime. Que ce soit, comme précédemment, au terme d'un cycle court¹⁴², ou, comme à présent, au terme d'un cycle long, le résultat est identique. Il s'est passé, au niveau de l'individu-Etat, quelque chose d'un peu analogue à ce qu'est l'amour pour l'individu humain : la joie excessive (rétrécissement de l'Assemblée) a dégénéré en tristesse, et le corps social s'est attaché inconditionnellement à la cause extérieure (le monarque) qui, dans un contexte transitoire, lui a semblé capable de le délivrer de son affliction.

..

Mais le sauveur ne sauve rien, bien au contraire. La Monarchie, une fois instaurée, n'évite pas les déséquilibres. Ceux-ci, dans leurs grandes lignes, sont les mêmes qu'en Aristocratie. Mais, du fait qu'un individu monopolise maintenant la souveraineté, ils vont présenter un certain nombre de caractères originaux sur lesquels nous insisterons avant tout. C'est cette différence spécifique dans le désordre qui, à longue échéance, et en l'absence de toute intervention extérieure, condamnera la nation à régresser vers la barbarie.

Au niveau des *institutions gouvernementales et moyennes*, le régime est victime d'une insoluble contradiction. *D'une part*, nul n'est capable de régner seul. Il n'y a pas, il n'y a jamais eu et il n'y aura jamais (sauf sous la forme très particulière de la Théocratie) de monarchie vraiment absolue. Le roi, livré à lui-même, ne peut ni tout faire¹⁴³ ni tout savoir¹⁴⁴ : il lui faut s'informer, et laisser à d'autres personnes le soin d'appliquer ses décisions. Le Consultatif et l'Exécutif, cette fois, se distinguent néces-

sairement du Souverain. Et puisque droit et puissance se confondent, ce sont les détenteurs de ces deux pouvoirs qui exercent la véritable autorité¹⁴⁵. Il en est ainsi dans tous les cas, même si le roi n'est ni un enfant mineur, ni un grand malade, ni un vieillard intellectuellement diminué, ni un débauché livré aux caprices de ses maîtresses; ce qui, d'ailleurs, arrive souvent¹⁴⁶. La soi-disant monarchie absolue est donc, en réalité, une aristocratie déguisée¹⁴⁷. Or ce régime est le pire de tous, précisément parce qu'il ne s'avoue pas pour tel¹⁴⁸. Les conseillers du prince ne se réunissent pas, ou du moins pas obligatoirement, pour discuter ensemble afin de présenter à leur maître une plate-forme majoritaire : tout se passe dans les coulisses, selon le hasard des contacts individuels. Quand bien même ces conseillers seraient nombreux (et ils ne le sont pas, nous allons le voir), tous les avantages de la délibération collective seraient perdus : les passions antagonistes, loin de s'équilibrer mutuellement, influencent les unes après les autres la volonté oscillante du souverain; leur dénominateur commun ne se dégage que statistiquement et à long terme, par essais et erreurs dont la nation doit faire les frais.

Mais, *d'autre part*, le roi *peut* régner seul : l'ambition de domination, sous sa forme simple comme sous sa forme comparative, doit nécessairement l'y pousser. Et les efforts qu'il déploie pour mener à bien cette entreprise ont des résultats désastreux. Qualitativement, le choix de ses conseillers et de ses ministres est lamentable. L'ambition de domination, en effet, favorise le développement de l'orgueil, dont elle ne diffère guère¹⁴⁹ : vouloir régenter autrui, c'est se croire seul à tout savoir; cette illusion n'épargne personne¹⁵⁰; mais le roi, lui, n'a aucun moyen de la corriger, puisque tous, au départ, le surestiment¹⁵¹. Or l'orgueilleux tend à s'entourer de parasites et de flat-

¹⁴⁰ T.P., ch. x, § 10 (G, t. III, p. 357 ; P, p. 1096).

¹⁴¹ T.P., ch. VII, § 5 (G, t. III, pp. 309-10 ; P, p. 1027).

¹⁴² Cf. *supra*, pp. 370-2 et 374-6.

¹⁴³ T.P., ch. VI, § 5 (G, t. III, pp. 298-9 ; P, p. 1010).

¹⁴⁴ T.P., ch. VII, § 3 (G, t. III, p. 308 ; P, p. 1025).

¹⁴⁵ T.P., ch. VI, § 5.

¹⁴⁶ Id.

¹⁴⁷ Id.

¹⁴⁸ Id.

¹⁴⁹ Eth. V, prop. 4, scolie.

¹⁵⁰ « Unusquisque solus omnia se scire putat. » (T.T.P., ch. XVII ; G, t. III, p. 203 ; P, p. 901.)

¹⁵¹ « Existimatio facile hominem, qui existimatur, superbum reddit. » (Eth. IV, prop. 49.)

teurs¹⁵² qui lui disent ce qu'il veut entendre, et dont l'adulation exalte davantage encore sa vanité; une fois engagé dans ce cercle, on n'en sort plus : tout monarque, en raison même de la situation où il se trouve, est plus ou moins coupé du réel. De même, lorsqu'elle devient comparative, l'ambition s'accompagne toujours d'envie : pour accroître la distance qui nous sépare de nos semblables, le meilleur moyen est encore de les abaisser. Le roi, par conséquent, ne tolère autour de lui aucune supériorité véritable : insoucieux de l'intérêt général, il ne songe qu'à tendre des pièges à tous ceux qui, par leur sagesse ou leur richesse, lui semblent menacer son prestige et son pouvoir¹⁵³. Quantitativement, enfin, le nombre des dirigeants ne peut être que très réduit : le monarque, jaloux de son autorité, veut faire le plus de choses possible par lui-même; et ses auxiliaires, de leur côté, ne l'encouragent guère à introduire de nouveaux-venus dans les Conseils. Rien de tout cela n'est imputable à ses défauts personnels : n'importe quel homme passionné, s'il était roi, en ferait autant.

Le gouvernement de fait est donc exercé par un groupuscule restreint, composé d'individus à la fois médiocres et malhonnêtes. D'où, en premier lieu, la même rétroaction positive que nous avons déjà vue se manifester au déclin de l'Aristocratie, mais que la dynamique du nouveau régime aggrave encore. Mal informé, le roi prend des décisions néfastes; les grands dignitaires de l'Etat, auquel leur petit nombre permet de s'entendre pour faire le mal¹⁵⁴ en même temps que la durée illimitée de leur mandat les met à l'abri de toute vengeance¹⁵⁵, violent les lois et se livrent aux pires exactions; les juges, loin de sévir, prêchent d'exemple en condamnant systématiquement

¹⁵² *Eth.* IV, prop. 57.

¹⁵³ « ...subditi non consulere, sed insidiari conabitur, iis praecipue, qui sapientia clari, vel divitiis potentiores sunt. »
(*T.P.*, ch. VI, § 6 ; G, t. III, p. 299 ; P, p. 1011.)

¹⁵⁴ C'est pourquoi, dans la Monarchie idéale, les conseillers du roi devront être « plures numero, quam ut in eodem scelere convenire possint ». »

(*T.P.*, ch. VII, § 14 ; G, t. III, p. 314 ; P, p. 1033.)

¹⁵⁵ Si les conseillers du roi étaient nommés à vie, « ad omnia licentiam (sublato scilicet succedentium metu) sument, Rege minime adversante. Nam, quo civibus magis invidi, eo magis Regi adhaerebunt, etque ad adulandum magis prout erunt. »

(*T.P.*, ch. VII, § 13 ; G, t. III, p. 313 ; P, p. 1031.)

tous ceux dont le roi ou ses favoris convoitent les biens¹⁵⁶; et la certitude de l'impunité, circulairement, donne une ampleur croissante à ces pratiques dont elle découle. D'où, chez les sujets, un mécontentement grandissant. En second lieu, l'exiguïté du groupe dirigeant, ôtant au plus grand nombre tout espoir d'accéder aux honneurs, transforme le pouvoir en un bien monopolistique qui suscite envie et conflits¹⁵⁷; sans doute en était-il ainsi dès l'étape aristocratique, bien que Spinoza ne l'ait pas dit expressément; mais, maintenant que la souveraineté est personnalisée, l'envie, devenue jalousie, doit s'exacerber au plus haut point¹⁵⁸. En troisième lieu, moins les conseillers sont nombreux, plus considérable est la puissance de chacun d'eux : le manque de concurrence excitant les ambitions, tout personnage influent finit un jour ou l'autre par concevoir des projets subversifs¹⁵⁹. Le roi est donc menacé par les intrigues de son entourage, et il le sait fort bien. Or comment peut-il se défendre? Son unique recours ne réside-t-il pas, précisément, dans le double mécontentement qu'ont engendré l'arbitraire gouvernemental et la restriction des élites? Plus un ministre est détesté, plus il se sent faible, et plus il est obligé de faire corps avec le souverain¹⁶⁰. Loin de réprimer les exactions, le monarque les encourage donc; loin d'élargir la composition de ses conseils, il la restreint. Politique du pire, qui le protège dans l'immédiat, et qui le protégera jusqu'au moment où le mécanisme du « si le roi savait » cessera de jouer. Ainsi s'amorce une seconde rétroaction positive que l'Aristocratie ne connaissait pas, et qui s'articule sur la première en l'amplifiant.

¹⁵⁶ « Deinde ubi bonorum publicatio Regum emolumenta sunt, ...non jus aut verum in cognitionibus, sed magnitudo opum spectatur. »

(*T.P.*, ch. VII, § 21 ; G, t. III, p. 316 ; P, p. 1036.)

¹⁵⁷ « Maxima civium Pars vix ullam spem posset concipere eum honorem adipiscendi ; atque adeo magna inde inter civium inaequalitas, unde invidia et continui rumores, et tandem seditiones oriantur, quae sane Regibus dominandi avidis non ingratae essent. »

(*T.P.*, ch. VII, § 13 ; G, t. II, p. 313 ; P, p. 1031.)

¹⁵⁸ Cf. *supra*, ch. V, § IV, p. 195.

¹⁵⁹ « Quo igitur Consilarii numero pauciores, et consequenter potentiores sunt, eo Regi majus ab ipsis periculum est, ne imperium in alium transferant. »

(*T.P.*, ch. VII, § 14 ; G, t. III, p. 313 ; P, p. 1032.)

¹⁶⁰ Cf. *supra*, notes 155 et 157.

Tout cela retentit sur le fonctionnement des institutions de base et sur leur interaction avec les mœurs. Sur le plan économique, tout d'abord, il n'y a aucune raison pour que le régime de la propriété n'évolue pas dans la même direction qu'auparavant¹⁶¹. Quiconque est appauvri par le hasard ou la paresse vend ses champs, et la terre se concentre de plus en plus entre quelques mains : la noblesse terrienne est à l'apogée de sa puissance; son existence, par conséquent, fait obstacle au commerce et accélère la décadence. Mais il y a plus : la Monarchie « absolue », par elle-même, engendre un fléau nouveau dont l'Aristocratie n'avait guère connu les atteintes. Le roi, nous venons de le voir, désire s'entourer de parasites¹⁶² : plutôt que de favoriser ceux d'entre les riches que la solidité de leur position rend quelque peu indépendants, il préfère s'appuyer sur des individus tarés, dont les besoins excèdent les ressources, et qui, pour cette raison, lui devront tout. D'où ce phénomène tout à fait original qu'est la Cour; son apparition, que le *Traité Politique* semble présenter comme allant de soi, se déduit rigoureusement de la proposition 57 du livre IV de l'*Ethique*. Or l'entretien d'une Cour exige beaucoup d'argent, c'est-à-dire beaucoup d'impôts. Certes, une lourde fiscalité, en elle-même, n'est pas un mal. Dans une Aristocratie comme la Hollande, par exemple, les impôts, quoique très élevés, ne nuisent en rien à la prospérité de la nation¹⁶³, car leur produit est réparti entre un grand nombre de personnes¹⁶⁴ qui le réinvestissent dans le commerce ou la finance; de plus, ceux qui en profitent sont en même temps les plus frappés, puisque les dirigeants se recrutent avant tout parmi les riches¹⁶⁵ : plutôt que d'un transfert, il s'agit, pour une très large part, d'une simple redistribution à l'intérieur du Patriciat, et les sujets n'en souffrent pas. Mais dans une Monarchie, c'est tout le contraire. Le luxe de la Cour entraîne d'énormes dépenses¹⁶⁶, dont seule bénéficie une infime minorité¹⁶⁷, et ni le roi ni ses auxiliaires n'y contribuent en quoi que ce soit¹⁶⁸ : tout

le poids en retombe sur la population active. Dans ces conditions, la situation économique ne peut que se détériorer : le pays, dans son ensemble, s'appauvrit irrévérissiblement... Le roi s'en rend-il compte? Sans aucun doute. Va-t-il donc, dans un ultime sursaut, redresser le cours des choses? Certainement pas, car il souhaite, en réalité, que ses sujets soient misérables¹⁶⁹; non par méchanceté, mais parce que toute richesse menace potentiellement son pouvoir¹⁷⁰. Ici aussi, la politique du pire est consciente et délibérée.

Il faut bien, cependant, neutraliser les réactions qu'engendre cette politique. Pour contenir le mécontentement des sujets, un énorme appareil répressif est nécessaire; le roi, à lui tout seul, ne serait redouté par personne : c'est sur la troupe que doit s'appuyer son pouvoir¹⁷¹. L'armée se gonfle donc de plus en plus. Armée de mercenaires, bien entendu, car elle ne peut se composer de ceux-là mêmes qu'elle est destinée à réprimer¹⁷². Aussi le roi tombe-t-il entièrement sous la dépendance de ses soldats; ce sont eux les véritables maîtres : à eux tous les cadeaux, toutes les faveurs, toutes les manifestations de la démagogie la plus servile¹⁷³. Par rapport à eux, tout le reste de la population est esclave¹⁷⁴, et ils le lui font bien sentir : pleins de mépris pour les civils¹⁷⁵, ils les pressurent de toutes les façons pour mener la vie de débauche à laquelle l'oisiveté les condamne¹⁷⁶. Mais ce qu'ils veulent surtout, c'est la guerre, qui seule pourra vraiment

¹⁶⁹ « ...ii, qui soli regnare volunt, summopere conari debent, ut subditos inopes habeant. » (Id.)

¹⁷⁰ Cf. *supra*, note 153.

¹⁷¹ « Nam Rex solus omnes metu continere nequit, sed ipsius potentia... nititur militum numero. » (T.P., ch. VII, § 12; G, t. III, p. 312; P, pp. 1030-1.)

¹⁷² « Nam certum est, Principes sola militia, cui stipendia solvunt, populum opprimere posse. » (T.T.P., ch. XVII; G, t. III, p. 213; P, p. 916.)

¹⁷³ T.P., ch. VII, § 12.

¹⁷⁴ « ...solam militiam libertate gaudere, reliquos autem servire. » (T.P., ch. VII, § 22; G, t. III, p. 317; P, p. 1037.)

¹⁷⁵ T.P., ch. VII, § 28 (G, t. III, p. 320; P, p. 1042.)

¹⁷⁶ « In pace propter nimium otium luxu corrumpuntur, et tandem propter inopiam rei familiaris nihil praeter rapinas, discordias civiles, et bella meditantur. » (T.P., ch. VII, § 22; G, t. III, p. 317; P, p. 1037.)

¹⁶¹ Cf. *supra*, pp. 379 et 392.

¹⁶² Cf. *supra*, note 152.

¹⁶³ T.P., ch. VIII, § 31 (G, t. III, pp. 337-8; P, pp. 1066-7).

¹⁶⁴ Id.

¹⁶⁵ Id.

¹⁶⁶ Id.

¹⁶⁷ Id.

¹⁶⁸ Id.

les enrichir¹⁷⁷. Or, pour deux raisons au moins, les désirs du monarque vont dans le même sens. D'une part, en effet, la guerre permet de canaliser les appétits des parasites : les nobles, parce qu'ils ont trop de loisirs, songent le plus souvent à faire le mal¹⁷⁸, et leur avidité insatiable les entraîne dans des querelles sans fin; mieux vaut donc, pour respirer de temps à autre, leur confier quelque commandement militaire et les envoyer piller à l'étranger¹⁷⁹. La guerre, d'autre part, en détournant le peuple de ses préoccupations quotidiennes, rehaussera le prestige du souverain; la tentation est grande, pour un roi impopulaire, de créer artificiellement une situation d'urgence qui le rendra indispensable aux yeux des masses¹⁸⁰. Politique du pire, pour la troisième fois. Mais l'instrument est à double tranchant, car le roi n'est pas seul à diriger les opérations militaires : que se passera-t-il si l'un de ses généraux s'illustre par d'éclatantes victoires? Ce général n'en profitera-t-il pas pour faire acclamer son nom au-dessus même de celui du prince¹⁸¹? S'il conserve son commandement assez longtemps, ne cherchera-t-il pas, lui aussi, à s'attacher l'armée par une démagogie éhontée¹⁸²? Et s'il y réussit, ne tentera-t-il pas un coup d'Etat? Rien n'est plus facile que de faire passer le pouvoir d'un individu à un autre : la nature même du régime monarchique n'en sera pas affectée pour autant¹⁸³.

Cette politique, de toute façon, a des conséquences économiques désastreuses. Une armée de métier coûte très cher¹⁸⁴. Les dépenses de guerre, auxquelles le roi peut consacrer la plus grande part d'un budget qui reste secret, s'ajoutent aux frais de la Cour pour épuiser la popula-

¹⁷⁷ Cf. note précédente.

¹⁷⁸ T.P., ch. VII, § 20 (G, t. III, p. 316 ; P, p. 1036).

¹⁷⁹ Id.

¹⁸⁰ « Regum virtus magis in bello quam in pace valet. »

(T.P., ch. VIII, § 31 ; G, t. III, p. 337 ; P, p. 1067.)

Le roi « virtutem suam, et quid omnes in ipso uno habeant, maxime in bello ostendere potest ».

(T.P., ch. VII, § 5 ; G, t. III, p. 310 ; P, p. 1027.)

¹⁸¹ T.P., ch. VII § 17 (G, t. III, p. 315 ; P, p. 1034).

¹⁸² Id.

¹⁸³ « Si omnis potestas in unum absolute translata fuerit, quae tum longe facilius ex uno in alium transferri potest... »

(T.P., ch. VII, § 14 ; G, t. III, p. 313 ; P, p. 1032.)

¹⁸⁴ T.P., ch. VII, § 17 (G, t. III, pp. 314-5 ; P, p. 1034).

tion¹⁸⁵. D'où aggravation de la misère. D'où, pour y remédier, renforcement de l'armée et nouvelles guerres, etc. Les chances des généraux factieux se multiplient avec le temps. Le danger d'usurpation, à partir de maintenant, est permanent.

Pour échapper à ces difficultés inextricables, une ultime ressource demeure : l'utilisation de la religion. Celle-ci, au départ, se trouve déjà en position de force. Ce sont les ministres du culte qui, par leurs prédications fanatiques, ont rendu possible l'instauration de la monarchie, et ils n'ont aucune raison de renoncer aux avantages de la victoire. L'intolérance doit donc se déchaîner plus que jamais, avec les mêmes conséquences morales qu'auparavant. Mais, à présent, il y a plus. Le roi, en effet, n'est arrivé à s'imposer que parce que l'opinion publique lui accordait un prestige surnaturel. Or, pour conserver son pouvoir, il doit nécessairement entretenir cette illusion. Il y serait contraint même s'il n'était pas impopulaire : les hommes, d'une façon générale, n'aiment pas obéir à leurs semblables; pour qu'ils acceptent de se soumettre à un seul individu, il faut que celui-ci leur apparaisse comme ayant quelque chose de surhumain¹⁸⁶. Mais cette nécessité doit être d'autant plus pressante que l'autorité du roi est plus chancelante : la violence brute ne suffit pas, encore faut-il l'intérioriser. Le grand secret du régime monarchique, son intérêt primordial, c'est de tromper les hommes en donnant une coloration religieuse à la crainte que l'on cherche à leur inspirer pour les contenir¹⁸⁷. Mais pour y parvenir, il n'est pas d'autre moyen que de cultiver systématiquement la superstition la plus absurde. Et comme celle-ci est d'un maniement délicat, mieux vaut se concilier les bonnes grâces des spécialistes. Pastors et théologiens, dès lors, deviennent les personnages les plus importants du royaume : le monarque favorise les flatteurs¹⁸⁸, et les flatteurs les plus éhontés

¹⁸⁵ « Si itaque imperii Monarchici onera pacis causa imponerentur, cives non premerent ; sed... ex huiusmodi imperii arcanis fit, ut subditi oneri succumbant. »

(T.P., ch. VIII, § 31 ; G, t. III, p. 337 ; P, p. 1067.)

¹⁸⁶ Cf. *supra*, note 10.

¹⁸⁷ « ... si regiminis Monarchici summum sit arcanum, ejusque omnino intersit, homines deceptos habere, et metum, quo retineri debent, specioso Religionis nomine adumbrare... »

(T.P., Préface ; G, t. III, p. 7 ; P, p. 665.)

¹⁸⁸ Cf. *supra*, note 152.

sont ceux qui le proclament représentant de Dieu sur terre¹⁸⁹; à condition, bien entendu, d'être payés en « biens de ce monde ». L'intolérance, par conséquent, est institutionnalisée. Il ne s'agit plus là, comme dans l'Aristocratie déclinante, des conséquences néfastes d'une politique religieuse qui, dans l'esprit de ses auteurs, répondait à une intention toute différente; le projet, maintenant, est explicite et réfléchi; ce que veut le roi, tout à fait délibérément, c'est l'esclavage des esprits : une religion d'Etat unique et obligatoire, fondée sur une révélation particulière, imposée par des fonctionnaires idéologiques couverts d'honneurs, et dont puisse se déduire la justification de la Monarchie absolue de droit divin¹⁹⁰. La superstition, pense-t-il avec Quinte-Curce, est le plus efficace de tous les moyens de gouvernement¹⁹¹... Se rend-il compte de la régression intellectuelle qu'entraînerait la réalisation de son projet? Certes, mais il s'en réjouit, puisque l'intelligence est à ses yeux le grand ennemi¹⁹². Politique du pire, pour la quatrième fois.

Or les institutions gouvernementales et moyennes s'en ressentent. Les prêtres, désormais, jouissent d'une autorité sans précédent; ils ont, officiellement, le droit de juger de la piété et de l'impiété. Mais ce droit, ils vont évidemment s'en servir pour réaliser leurs ambitions. D'où, en premier lieu, aggravation de la rétroaction positive qui sévissait déjà lors du déclin de l'Aristocratie : main-mise croissante de l'Eglise sur l'administration du culte, puis sur la Souveraineté et le Consultatif en matière de religion, puis sur le recrutement des pasteurs; ce qui renforce, à nouveau, son pouvoir judiciaire, etc. Le *jus circa sacra* s'autonomise entièrement, et le monarque n'y peut rien. Mais ce n'est pas tout. En second lieu, en effet, rien n'empêche l'Eglise de se retourner contre le roi pour faire échec à sa politique : la prédication, comme le sabre,

peut servir, au besoin, à combattre la légalité. La superstition, nous le savons, est au plus haut point mobile : qu'un peuple soit malheureux, et la moindre suggestion changera ses opinions du pour au contre¹⁹³. Or le peuple est maintenant, de toute évidence, très malheureux. Pasteurs et théologiens ont donc toute liberté d'exploiter son mécontentement pour lui faire détester comme ennemi du genre humain ce prince qu'il adorait comme un dieu¹⁹⁴. Sans doute cette possibilité existait-elle déjà en régime aristocratique; mais l'anonymat du gouvernement collectif limitait quelque peu les dégâts. Dans une monarchie, au contraire, où le pouvoir est personnalisé, le mécanisme de la jalousie et du *desiderium* doit jouer à plein¹⁹⁵. Rien ne s'inverse plus facilement que le culte de la personnalité : même le meilleur des rois se fait haïr lorsque sa bienveillance se relâche; à plus forte raison doit-il en être ainsi lorsque son gouvernement est mauvais. L'Eglise, dès lors, dispose d'un magnifique instrument de chantage pour dicter sa volonté au souverain : nous entrons dans l'ère des excommunications politiques¹⁹⁶. D'où, en troisième lieu, un assaut généralisé contre l'Etat; le clergé, à présent, dévoile ses véritables prétentions : il n'exige plus seulement le *jus circa sacra*, mais la totalité du pouvoir¹⁹⁷; et le roi, cette fois, ne peut plus céder sans abdiquer. Telle est l'origine des convulsions incessantes qui déchirèrent, par exemple, la Monarchie hébraïque¹⁹⁸ et la chrétienté médiévale¹⁹⁹. Or, de ces convulsions, le pouvoir civil ne sortira jamais définitivement vainqueur. Le roi, en effet, pour se défendre, a le choix entre deux solutions : ou bien, s'il le peut, introduire une religion nouvelle; ou bien se constituer un parti à l'intérieur de l'Eglise et l'appuyer de tous les moyens matériels dont il dispose. Mais, de toute façon, il ne combattra jamais la superstition que par la superstition

¹⁸⁹ Cf. note suivante.

¹⁹⁰ « *Alii autem facilius persuadere potuerunt, Majestatem sacram esse et vicem Dei in terra gerere, et a Deo, non autem ab hominum suffragio et consensu constitui, singularique providentia et auxilio divino conservari atque defendi.* »

(T.T-P, ch. XVII ; G, t. III, p. 205 ; P, p. 903.)

¹⁹¹ « *...nam (ut ex modo dictis patet, et Curtius etiam lib. 4 cap. 10 optime notavit) nihil efficacius multitudinem regit, quam superstitio.* »

(T.T-P, Préface ; G, t. III, p. 6 ; P, p. 665.)

¹⁹² Cf. *supra*, note 153.

¹⁹³ Cf. *supra*, p. 143, note 188 du ch. v.

¹⁹⁴ Cf. *supra*, p. 198, note 374 du ch. v.

¹⁹⁵ Cf. *supra*, ch. v, § 4, pp. 196-8.

¹⁹⁶ Cf. l'allusion à Saint-Ambroise et à Théodose au début du ch. XIX du T.T-P (G, t. III, p. 228 ; P, p. 938).

¹⁹⁷ Cf. *supra*, note 94. Mais, maintenant, le but est proclamé beaucoup plus insolemment.

¹⁹⁸ Cf. T.T-P, ch. XVII (G, t. III, pp. 219-20 ; P, p. 926-7).

¹⁹⁹ Sur la querelle du Sacerdoce et de l'Empire, cf. T.T-P, ch. XIX (G, t. III, p. 235 ; P, p. 948).

elle-même : dans l'un et l'autre cas, sa tactique consistera à donner un éclat prestigieux au culte dont les ministres se sont enrôlés sous sa bannière²⁰⁰ ; c'est-à-dire, en définitive, à renforcer la puissance de ces ministres, qui seront ainsi en meilleure position pour revendiquer à leur tour. Seconde rétroaction positive, qui naît de la première et l'amplifie. Politique du pire, pour la cinquième fois.

Ne croyons pas, d'ailleurs, qu'une victoire complète du clergé, en unifiant les deux pouvoirs, permettrait la restauration de l'ordre social. Bien au contraire, à partir du moment où les prêtres gouverneront directement, leurs ambitions politiques les conduiront à altérer sans cesse le contenu de la religion pour le faire concorder avec les mesures qu'ils désirent prendre. Des schismes et des hérésies en découleront, et nous nous retrouverons dans une situation d'effervescence théologique bien pire encore que celle qui caractérisait l'Aristocratie déclinante. L'Eglise se redivisera en sectes, un autre pouvoir spirituel se dressera bientôt contre le pouvoir temporel monopolisé par une partie seulement du haut clergé. L'histoire du second Etat hébreu en témoigne avec éloquence²⁰¹ : lorsque les ecclésiastiques administrent eux-mêmes l'Etat, c'en est fait de la paix civile.

Ainsi la dynamique interne du régime engendre-t-elle séditions et discordes. Le roi, de par sa situation même, et quels que puissent être par ailleurs ses mérites ou ses défauts, doit nécessairement se créer des ennemis à tous les niveaux de la société ; bien plus : les efforts qu'il déploie pour se défendre ne peuvent que reproduire, avec une acuité accrue et sur une plus vaste échelle, les oppositions qu'ils étaient destinés à maîtriser. Ces ennemis se répartissent en cinq groupes, dont les aspirations sont entretenues par les cinq politiques du pire que le souverain est condamné à pratiquer. Trois de ces groupes, au sommet de la pyramide sociale, se composent de candidats au pouvoir : ce sont les ministres et les conseillers du monarque, les généraux factieux, et les représentants les

²⁰⁰ « *Hoc ergo malum [= l'inversion du culte de la personnalité sous couleur de religion] ut vitaretur, ingens studium adhibitum est ad religionem veram, aut vanam, cultu et apparatu ita adornandum, ut omni momento gravior haberetur, summaque observantia ab omnibus semper coleretur.* » (T.T-P, Préface ; G, t. III, pp. 6-7 ; P, p. 665.)

²⁰¹ T.T-P, ch. XVIII (G, t. III, pp. 222-3 ; P, pp. 929-31).

plus influents de la hiérarchie ecclésiastique. Les deux autres groupes, dont le recrutement est populaire, pourront éventuellement leur servir de masse de manœuvre : ce sont la multitude des mécontents appauvris par la dégradation de l'économie, et la multitude des fanatiques dans l'esprit desquels la superstition règne en maîtresse ; le plus souvent, du reste, ils se confondent, car misère et crédulité vont de pair. A partir de là, c'est la conjoncture qui décidera.

Sans doute, dans le cadre ainsi défini, l'habileté personnelle du monarque ou sa « vertu » peuvent-elles jouer un certain rôle : tous les rois ne sont pas également indifférents au bien public, tous ne sont pas également inaptes à se protéger de leurs rivaux en les opposant les uns aux autres. Mais, de ce point de vue même, la situation se détériore fatalement avec le temps. Le roi, en effet, voyant dans son héritier un usurpateur éventuel, s'efforce de lui faire donner la plus mauvaise éducation possible²⁰² ; et ses familiers l'y encouragent, car un prince incapable se laissera plus facilement manœuvrer²⁰³. Chaque souverain, pour remédier aux faiblesses que son prédécesseur lui a transmises, affaiblit davantage encore son successeur : dernière rétroaction positive, qui, à plus long terme cette fois, renforce les précédentes.

Et pourtant, ce système de rétroactions positives finit, un jour ou l'autre, par s'inverser en rétroaction négative. Car le régime, à ses débuts et à son apogée tout au moins, dispose d'un mécanisme régulateur qui, pour être déplorable, n'en a pas moins le mérite d'exister : l'ampleur même du mécontentement qu'il engendre. Certes, le monarque est indifférent aux protestations populaires ; mais aussi longtemps seulement qu'elles ne constituent pas un danger immédiat pour son pouvoir. Or la menace se précise de plus en plus. D'une part, les excès du roi compromettent bientôt l'effet de sacralisation dont bénéficiait sa personne : s'il se promène ivre et nu en compagnie de prostituées, s'il fait l'ibistrion, comment passerait-il encore pour un être semi-divin²⁰⁴ ? Sans doute va-t-il rarement jusque là ; mais il lui arrive, beaucoup plus souvent, de violer ouvertement ses propres lois, et

²⁰² T.P., ch. VI, § 7 (G, t. III, p. 299 ; P, p. 1011).

²⁰³ *Id.*

²⁰⁴ T.P., ch. IV, § 4, *in fine* (G, t. III, p. 293 ; P, p. 1002-3).

le résultat est identique : nul ne vénère plus un souverain qui fait le contraire de ce qu'il ordonne²⁰⁵. Il est impossible d'amener les hommes à respecter ce qu'ils trouvent ridicule ou écoeurant; autant vaudrait prétendre les obliger à voler dans les airs²⁰⁶. D'autre part, à force d'exagérer dans l'arbitraire, le roi, paradoxalement, cesse de faire peur à ses sujets. La crainte est tristesse, c'est-à-dire haine, et nous désirons écarter ou détruire l'objet haï; si les sujets s'en abstiennent, c'est dans la seule mesure où chacun d'entre eux, parce qu'il se sent isolé, n'a aucun espoir d'y parvenir. Or les conséquences de l'oppression font précisément apparaître un tel espoir. Car lorsque le roi pratique l'assassinat et le vol à grande échelle, lorsqu'il enlève les jeunes filles, lorsqu'il commet des forfaits dont tous sont également victimes, la crainte se change en indignation²⁰⁷ : chacun, par imitation affective, éprouve les ressentiments de ses semblables, et chacun s'aperçoit que sa propre haine est universellement partagée. Les sujets, dès lors, selon un processus analogue à celui du contrat social, se coalisent tout naturellement²⁰⁸; et, comme l'union fait la force, une insurrection a maintenant les plus grandes chances de réussir. Il y a donc des limites au despotisme : le roi ne se maintient qu'en inspirant *reverentia* et frayeur; là où ces deux sentiments disparaissent, là expirent son droit et son pouvoir²⁰⁹. Dans ces conditions, de deux choses l'une : ou bien le souverain fait machine arrière, apaisant les esprits par des concessions qui rétablissent les assises de sa puissance, et cette amélioration provisoire de ses méthodes de gouvernement lui permet de conserver son trône; ou bien il passe outre, et il est aussitôt renversé. La première éventualité est, bien entendu, la plus fréquente; grâce à quoi les avantages de

²⁰⁵ *Id.*

²⁰⁶ *Id.*

²⁰⁷ « *Metum in indignationem, et consequenter statum civilem in statum hostilitatis vertunt.* » (*Id.*)

²⁰⁸ « *Nam certum est, homines Naturae ductu in unum conspirare, vel propter communem metum, vel desiderio damnum aliquod commune ulciscendi.* »

(*T.P.*, ch. III, § 9 ; *G.*, t. III, p. 288 ; *P.*, p. 995.)

²⁰⁹ « *...quaedam circumstantiae occurrunt, ...quibus sublati metus et reverentia, et cum his civitas, una tollitur.* »

(*T.P.*, ch. IV, § 4 ; *G.*, t. III, p. 293 ; *P.*, p. 1002.)

La « *reverentia* » est définie ailleurs comme une « *passio... ex metu et admiratione composita* ».

(*T.T.P.*, ch. XVII ; *G.*, t. III, p. 202 ; *P.*, p. 900.)

la vie en société l'emportent, malgré tout, sur les inconvénients de l'oppression. Mais, dans le cas contraire, que va-t-il se passer?

Tout dépend, ici, du niveau d'évolution atteint par le système monarchique. Trois phases, de ce point de vue, doivent être soigneusement distinguées. Au début, lorsque le régime est encore neuf, les bases du pouvoir royal restent fragiles. Les anciens Patriciens (ou les sujets dans leur ensemble, si la Monarchie est directement issue d'une démocratie primitive) gardent quelque souvenir du gouvernement collectif. Le plus souvent, d'ailleurs, le bouleversement n'a pas été radical : les anciennes institutions subsistent ; simplement, un roi y a été surajouté. Ainsi les Aragonnais, une fois libérés de la domination arabe, ne transférèrent-ils pas inconditionnellement l'autorité à un monarque : à côté du roi, le Conseil des Dix-Sept disposait d'un immense pouvoir²¹⁰. Dans de telles conditions, l'équilibre politique est fort instable : le peuple, d'une part, une fois remis de sa panique, supporte assez mal le gouvernement d'un seul; le roi, d'autre part, ne pouvant se contenter des prérogatives limitées qu'on lui accorde, veut modifier la législation à son profit²¹¹. Au cours de cette phase « aragonnaise », qui peut d'ailleurs durer très longtemps si la « balance des pouvoirs » est bien conçue, les jeux sont donc loin d'être faits; en cas de conflit, tout est possible : soit un retour à l'Aristocratie, soit un renforcement de la Monarchie. Nous y reviendrons.

Mais supposons que le roi triomphe plusieurs fois de suite. Au bout d'un certain temps, le pli est pris. Le peuple, habitué à se décharger de ses responsabilités sur un seul homme, devient irrémédiablement inapte à l'autodétermination. S'il lui arrive, par la suite, de déposer un tyran odieux, il se retrouve donc dans la même situation qu'au moment de l'instauration de la Monarchie : paralysé par ses dissensions, incapable de réaliser l'accord en son propre sein, toujours prêt à transformer les controverses en séditions, il ne sait plus se discipliner lui-même et méprise toute autorité sans prestige²¹². Mais il ne s'agit

²¹⁰ *T.P.*, ch. VII, § 30 (*G.*, t. III, pp. 321-2. *P.*, pp. 1043-4).

²¹¹ « *Nam nec ipse [= populus] tantum imperium sustinere nec regia autoritas pati poterit leges, et jura populi ab alio minoris autoritatis instituta.* »

(*T.T.P.*, ch. XVIII ; *G.*, t. III, p. 226 ; *P.*, p. 935.)

²¹² « *Nam populus regiae auctoritati assuetus, eaque sola retentus, minorem contemnet et ludibrio habebit.* » (*Id.*)

plus, cette fois, d'une panique en partie conjoncturelle : le culte de la personnalité, un instant battu en brèche par l'essor de la civilisation, est redevenu une seconde nature. Les sujets, par conséquent, n'ont rien de plus pressé que de remplacer le tyran déchu par un individu auquel ils remettent les mêmes pouvoirs²¹³. Tels les Anglais, qui, après une révolution sanglante, se donnèrent, avec Cromwell, un nouveau roi sous un autre nom²¹⁴. Peut-être l'usurpateur, au début, gouverne-t-il convenablement. Mais cela ne dure pas, car la dynamique du régime est implacable. Le nouveau roi craint par-dessus tout de subir le sort de son prédécesseur ; et, pour se protéger préventivement, force lui est de recourir aux mêmes méthodes : répression massive, exécutions « pour l'exemple »²¹⁵, guerres de diversion comme celles qu'entreprit Cromwell lui-même²¹⁶, etc. Finalement, rien n'est changé²¹⁷. Cette phase « anglaise » correspond à l'apogée de la Monarchie. D'un côté, le peuple n'a pas perdu tout ressort, et ses protestations, parfois, freinent quelque peu l'arbitraire gouvernemental. Mais, d'un autre côté, la transformation des mœurs politiques assure la stabilité du régime : tout au plus change-t-on parfois de maître, mais la Monarchie, en tant que telle, est définitivement implantée dans le pays. L'Individu-Etat, comme l'individu humain, va d'aliénations en aliénations contraires sans pouvoir ni vouloir se libérer.

Pour peu que l'expérience se répète, nous entrons dans une troisième et dernière phase. Le peuple, à présent, perçoit la vanité de toute tentative d'insurrection ; sachant qu'il n'a rien à attendre de personne, il accepte tout et se résigne passivement. Sans doute y a-t-il toujours des révolutions de palais : chez les tyrans turcs, l'assassinat familial est une habitude invétérée²¹⁸. Mais l'assassinat ne tempère plus rien. Toute démagogie est superflue, puisque les masses se tiennent à l'écart de ces querelles : le mécanisme régulateur a disparu. Aussi le régime peut-il déployer sans obstacle les conséquences catastrophiques

²¹³ « ... ac proinde, si unum e medio tollat, necesse ipsi erit... alium loco prioris eligere... » (Id.)

²¹⁴ Id. (G, t. III, p. 227 ; P, p. 936).

²¹⁵ Id. (G, t. III, pp. 226-7 ; P, p. 935).

²¹⁶ Id. (G, t. III, p. 277 ; P, p. 936).

²¹⁷ Id. (G, t. III, p. 277 ; P, p. 936).

²¹⁸ T.P., ch. VII, § 23 (G, t. III, p. 317 ; P, p. 1038).

qui se déduisent de sa nature. Economiquement, les sujets doivent sombrer dans la misère. Idéologiquement, comme chez les Turcs, la superstition triomphe, toute discussion est étouffée, personne n'est plus capable de penser ni de douter²¹⁹ ; l'entreprise d'abâtissement a été menée jusqu'à son terme. Devant une armée omnipotente, un seul sentiment domine : la crainte du supplice ; il ne s'agit plus de profiter de la vie, mais de survivre tant bien que mal²²⁰. Il est vrai que, dans de telles conditions, et en l'absence de toute intervention extérieure, l'Etat peut se maintenir quasi indéfiniment : nul régime, peut-être, n'a duré aussi longtemps que celui des Turcs²²¹. Mais à quel prix ! Tout ce que l'on peut dire, c'est que la guerre civile n'y règne pas²²². Quant à donner le nom de paix à cette inertie généralisée, ce serait là un abus de langage : peut-on appeler ainsi la servitude, la barbarie, la solitude²²³ ? Solitude au sens fort du mot, puisque chacun est replié sur soi et désocialisé par la terreur. Barbarie, puisque les mœurs sont redevenues à peu de choses près ce qu'elles étaient au sortir de l'état de nature. Après une série d'oscillations pendulaires entre les phases 2 et 3 du cycle de l'espoir et de la crainte, l'équilibre s'est stabilisé au niveau le plus bas : celui du désespoir. C'est l'équilibre de la mort. Aussi bien l'Etat, au terme de cette phase « turque », n'est-il plus qu'un mort en sursis : s'il n'a pas de vices (au sens de conflits internes), il est dépourvu de toute vertu²²⁴, c'est-à-dire de toute puissance. S'il subsiste, il ne le doit qu'aux antagonismes de ses voisins. Au moindre assaut, il s'effondrera sans coup férir : qui se lève-

²¹⁹ « [Turci] etiam disputare nefas habent, et iudicium uniuscujusque tot praejudiciis occupant, ut nullum in mente locum sane Rationi, ne ad dubitandum quidem, relinquunt. » (T.P., Préface ; G, t. III, p. 7 ; P, p. 665.)

²²⁰ T.P., ch. V, § 6. Cf. *supra*, note 133 du ch. V.

²²¹ T.P., ch. VI, § 4 (G, t. III, p. 298 ; P, p. 1009).

²²² « Civitas, cujus subditi, metu territi, arma non capiunt potius dicenda est, quod sine bello sit, quam quod pacem habeat. »

(T.P., ch. V, § 4 ; G, t. III, p. 296 ; P, p. 1006.)

²²³ « Sed si servitium, barbaries, et solitudo pax appellanda sit nihil hominibus pace miserius. »

(T.P., ch. VI, § 4 ; G, t. III, p. 298 ; P, p. 1010.)

²²⁴ « Nam imperium, quod nihil aliud prospicit, quam ut homines metu ducantur, magis sine vitiis erit, quam cum virtute. »

(T.P., ch. X, § 8 ; G, t. III, p. 356 ; P, p. 1094.)

rait pour prendre sa défense? Comment les sujets n'accueilleraient-ils pas sa chute avec plaisir, même s'il ne doit en résulter pour eux que des dommages²²⁵? Après quoi un autre cycle historique s'ouvrira.



Telles sont donc, pour une nation considérée isolément et dont les institutions sont mal faites ou mal adaptées aux mœurs, les quatre étapes du devenir social : démocratie primitive, aristocratie ascendante, aristocratie déclinante, monarchie; et, à l'intérieur de cette dernière, phase aragonnaise, phase anglaise et phase turque. Précisons, toutefois, que le modèle ainsi construit n'a rien de rigide. Nous l'avons exposé sous sa forme à la fois la plus complète et la plus simple, en suivant les lignes directrices indiquées par Spinoza au § 12 du chapitre VIII et au § 4 du chapitre X du *Traité Politique*. Mais, comme nous avons pu nous en apercevoir en cours de route, bien des variantes sont possibles. Passons-les en revue pour terminer.

1. A la place d'une Aristocratie, nous pouvons avoir une Démocratie oligarchique. Mais, nous l'avons vu, la différence est pratiquement insignifiante. La distinction entre ces deux systèmes est importante pour le théoricien politique qui tente de définir leur essence et d'en déduire les institutions qui leur conviennent; mais, lorsqu'ils sont mal agencés et fonctionnent mal, leur dynamique interne est à peu près la même.
2. La Démocratie, nous avons vu pourquoi, peut se transformer directement en Monarchie. C'est ce qui s'est passé, par exemple, chez les Hébreux. C'est même, logiquement, ce qui doit se passer le plus souvent. Dans ce cas, les deux étapes intermédiaires sont sautées, sans que le déroulement de la quatrième en soit modifié pour l'essentiel. Simplement, au départ, les mœurs de cette monarchie sont barbares.
3. La Démocratie peut se transformer en Aristocratie selon un processus assez différent de celui que décrit le § 12 du chapitre VIII : non parce qu'ar-

rivent des immigrants auxquels sont refusés les droits civiques, mais parce que la collectivité autochtone, prise de panique, se sent incapable de réaliser l'accord en son propre sein. Rien ne l'empêche alors de s'en remettre, non pas à un monarque, mais à un petit nombre d'individus que leur prestige fait apparaître comme ayant quelque chose de surhumain²²⁶. Dans ce cas, la caste dirigeante est d'emblée beaucoup trop réduite. Vraisemblablement, par conséquent, la seconde étape de l'évolution est sautée : l'Aristocratie, à peine née, s'achemine vers son déclin.

4. Les causes qui rendent possibles les variantes 2 et 3 peuvent très bien, dès le début, se manifester beaucoup plus fortement que celles qui président à l'instauration d'un gouvernement populaire. L'expérience démocratique, alors, n'est même pas tentée. L'évolution commence à la troisième ou à la quatrième étape. Les Aragonnais, par exemple, une fois leur indépendance reconquise, se donnèrent immédiatement un roi; s'ils opposèrent à son pouvoir celui du Conseil des Dix-Sept, ce ne fut pas parce qu'il gardaient la nostalgie d'une Aristocratie ou d'une Démocratie antérieure, mais parce que le Pape le leur avait recommandé²²⁷.
5. Pour les mêmes raisons, la phase aragonnaise de la Monarchie peut parfois être sautée. C'est ce qui arrive lorsque le peuple, qu'il ait fait ou non une brève expérience démocratique (variante 2 ou 4), est trop marqué par un esclavage antérieur pour pouvoir vraiment envisager autre chose que le gouvernement d'un seul homme. La Monarchie hébraïque (Théocratie, puis monarchie ordinaire) fut, dès l'origine, irréversible.
6. Au cours de sa phase aragonnaise, la Monarchie est assez instable. L'Etat, par conséquent, peut redevenir aristocratique; l'évolution, alors, est partiellement inversée : de la quatrième étape, nous revenons à la troisième. Sans doute le fonctionnement de la nouvelle aristocratie ne sera-t-il pas très harmonieux : elle gardera les stigmates

²²⁵ Sous un tel régime, les sujets « *non possunt malo aut damno imperatoris, quamvis cum suo magno etiam malo, non tamen laetari* ».

(*T.T.P.*, ch. v; G, t. III, p. 74; P, p. 741.)

²²⁶ D'où le mot « *pauci* » dans le texte que cite la note 10, et « *in paucos* » dans le texte que cite la note 28.

²²⁷ Cf. *supra*, note 210.

d'un régime où l'obéissance passive était la règle; les dirigeants seront en nombre très réduit, chacun d'entre eux aspirera au pouvoir personnel, l'Assemblée patricienne sera peu apte au gouvernement collectif; un jour ou l'autre, nécessairement la Monarchie resurgira. Mieux vaut donc, dit Spinoza, éviter une telle solution : elle n'aboutira qu'à des convulsions incessantes, avec pour terme ultime le retour au *statu quo ante*²²⁸. Mais enfin, si elle est adoptée, le régime ainsi instauré peut fort bien durer très longtemps. Si, par conséquent, nous combinons cette variante avec la variante 4 (ou 2, ou 3); nous obtenons un schéma d'évolution qui s'écarte très sensiblement de celui du § 12 du chapitre VIII. Rome, par exemple connu d'abord (directement, ou après une étape démocratique, Spinoza n'en dit rien), une monarchie fort peu solide, dont les sujets étaient extrêmement indisciplinés; une Aristocratie en résultat, qui subsista pendant plusieurs siècles en dépit de guerres civiles constantes; et ces guerres civiles, finalement, entraînèrent la restauration de la monarchie sous un autre nom²²⁹. L'institution des Doges à Venise et à Gênes, selon Spinoza, semble témoigner d'une évolution analogue : ces deux Républiques ont dû être jadis des monarchies²³⁰. Quant à la Hollande, son cas est marginal : elle n'eut jamais de rois, mais tout au plus des comtes, à qui l'Assemblée patricienne ne transféra à aucun moment la souveraineté²³¹; c'est pourquoi l'Aristocratie put être rétablie sans dommage; et pourtant, le souvenir de cette ébauche de monarchie, dont l'abolition laissa dans les institutions une grave lacune, facilita quelque peu le coup d'Etat de 1672²³².

7. L'évolution des mœurs, nous l'avons vu, n'est pas entièrement commandée par celle des institutions. Elle a sa dynamique propre, que la structure de

l'Etat peut tout au plus accélérer ou contrecarrer. Des distorsions sont donc possibles. Il n'est pas inévitable que les institutions aristocratiques se détériorent *au moment précis* où la civilisation, par ailleurs, entre d'elle-même en décadence : lorsque l'exiguïté de la caste dirigeante commence à dégrader les mœurs, il peut se faire que, pour d'autres raisons, la civilisation tende encore à se développer; nous aurons alors deux tendances contradictoires, dont l'antagonisme donnera aux événements une allure moins linéaire que l'exposé précédent ne permettait de le prévoir. Dans une Monarchie, au cours des phases aragonnaise et anglaise tout au moins, une conjoncture favorable peut permettre à la civilisation, en dépit des obstacles que les institutions lui opposent, de poursuivre pendant un certain temps son développement. C'est possible même lorsque la Monarchie sort directement d'une démocratie barbare, ou d'une anarchie féodale qui équivaut à l'état de nature. Spinoza sait fort bien que la France et l'Angleterre, qui doivent être dans ce dernier cas, ont une brillante civilisation.

8. Le cas des grands Etats est évidemment délicat. Le schéma-type s'applique beaucoup plus facilement à la Hollande et aux Républiques de l'Italie du Nord. Mais n'oublions pas que ce schéma concerne une société isolée, abstraction faite de toute intervention extérieure. Or, dans la réalité concrète, les Etats sont en rapports constants. Les conquêtes militaires jouent un rôle décisif²³³, tout particulièrement en Monarchie, où la guerre est endémique. En Monarchie également, le jeu des alliances matrimoniales intervient²³⁴. C'est ainsi que doit s'expliquer la formation des principales puissances européennes : un petit noyau se constitue d'abord selon l'un ou l'autre des processus décrits plus haut; puis le reste du territoire est conquis, ou obtenu par héritage, ou les deux à la fois. Et les villes et provinces qui s'agglomèrent à ce noyau originel peuvent se trouver à des niveaux

²²⁸ T.T-P, ch. XVIII (G, t. III, p. 226 ; P, p. 935).

²²⁹ T.T-P, ch. XVIII (G, t. III, p. 227 ; P, pp. 936-7).

²³⁰ T.P., ch. VIII, § 18 (G, t. III, p. 331 ; P, p. 1058).

²³¹ T.T-P, ch. XVIII (G, t. III, p. 227 ; P, p. 937).

²³² T.P., ch. IX, § 14 (G, t. III, p. 352 ; P, p. 1088).

²³³ Cf. T.P., ch. V, § 6 (G, t. III, p. 296 ; P, p. 1007).

²³⁴ Cf. T.P., ch. VII, § 24 (G, t. III, p. 317 ; P, p. 1038).

d'évolution très différents; d'où une extrême complexité dans les interactions qui en résultent.

9. Enfin, l'évolution retracée par Spinoza n'a rien de fatal. Tant que la phase turque de la Monarchie n'est pas atteinte, n'importe quel régime peut être stabilisé au niveau où il se trouve. Il suffit, pour cela, de prendre les mesures qui conviennent. Toute la question est de savoir lesquelles.

2. — Impuissance de la collectivité.

Cette description permet de poser sur son vrai terrain le problème que la Politique normative devra résoudre. L'équilibre collectif dépend de la façon dont se déroulent les deux mouvements d'ascension et de redescente qui définissent le *conatus* de l'Etat; de la façon, autrement dit, dont les aspirations populaires se transmettent de la base au sommet sous forme de vœux, puis, une fois synthétisées, du sommet à la base sous forme de commandements. Il s'agit donc de savoir à quelles conditions cette double transmission pourra s'effectuer sans entraves.

Or, de ce point de vue, il n'y a pas grand'chose à attendre de l'évolution historique spontanée. Dans la Démocratie primitive, les institutions permettraient au peuple de faire entendre sa voix, s'il en avait une; mais les mœurs sont telles que, ce qui divise l'emportant sur ce qui unit, la volonté générale n'arrive que très difficilement à s'exprimer. L'Aristocratie ascendante correspond sans aucun doute au moment le plus favorable : d'une part, les membres de l'Assemblée sont encore assez nombreux pour que le dénominateur commun de tous leurs désirs soit conforme à la Raison, donc à l'intérêt général; d'autre part, la transformation des mœurs faisant prévaloir les facteurs d'union sur les facteurs de division, ce dénominateur commun peut maintenant se dégager sans trop de peine. Mais il n'en reste pas moins que les Patriarches, comme la plupart des hommes, sont fort loin d'être des savants; et la rationalité de leurs décisions ne peut dépasser le niveau moyen de leurs connaissances : aucune délibération collective, même en neutralisant les passions antagonistes, n'imposera jamais une vérité que chacun ignore. Comment, dès lors, apercevrait-on les conséquences, qui ne se font sentir qu'à très long terme, de la limitation du nombre des dirigeants? Seule la science

politique peut les prévoir. La collectivité souveraine, au moment même où elle est à l'apogée de sa puissance, n'a donc pas les moyens de perpétuer les conditions de sa souveraineté. Après quoi, les jeux sont faits : dans l'Aristocratie déclinante, l'intérêt général cesse d'être pris en considération. Bientôt, toute possibilité d'expression cohérente lui est ôtée : le dénominateur commun, considérablement rétréci par la dégradation des mœurs, n'est même plus capable d'émerger. Sous une Monarchie, enfin, la situation est pire encore. Sans doute, par hasard, l'avènement d'un bon roi est-il possible; mais ce bon roi ne fera guère mieux que les autres : les meilleures intentions du monde ne peuvent rien contre la dynamique du système. Seule l'insurrection donne encore quelque poids à la volonté générale; mais l'insurrection est aveugle, spasmodique, sans perspectives positives, alimentée seulement par la coalition des rancœurs; loin d'améliorer quoi que ce soit, elle n'aboutit, dans le meilleur des cas, et après des convulsions terribles, qu'à la restauration de l'état de choses originel.

Nous nous trouvons donc, au niveau de l'Individu-Etat, devant un problème un peu analogue à celui qu'exposaient, pour l'individu humain, les 18 premières propositions du livre IV de l'*Ethique*; pour passer de la question éthique à la question politique, il suffit de remplacer la Raison par la collectivité. Il y a une volonté générale, qui est toujours là, et qui tend constamment à s'affirmer; mais ou bien elle ne parvient pas à prendre consistance, ou bien, si elle y parvient, elle n'a aucune chance de s'imposer durablement : les aliénations du corps social lui font échec. La solution, par conséquent, dépend d'un redressement de ces aliénations elles-mêmes; si les aspirations populaires impuissantes ne reçoivent pas, de l'extérieur, l'appoint dont elles ont besoin pour triompher, l'Etat périra un jour ou l'autre.

D'où surgira donc la cause extérieure rédemptrice? Elle ne peut consister, de toute évidence, qu'en un événement qui bouleversera le système institutionnel dans son ensemble. Tout le mal, nous l'avons vu, vient des institutions et des mœurs. Sur celles-ci, nul ne peut grand'chose directement. Celles-là, par contre, peuvent être changées par une décision délibérée. Il faut donc trouver des institutions telles que les dirigeants politiques, lorsque leurs passions seront orientées par le nouveau milieu ainsi créé, aient nécessairement et pour toujours le désir de bien

gouverner²³⁵. Mais pour les découvrir, il faut connaître la nature des passions humaines, donc la nature humaine en général, donc la Nature en général. Il faut, par conséquent, être philosophe.

L'existence d'un philosophe, telle est donc la cause extérieure requise. A vrai dire, elle n'est pas tout à fait extérieure : la société politique, quelles que soient ses déficiences, est plus favorable que l'état de nature aux progrès de la Raison. Sans doute celle-ci est-elle entravée dans son développement par les souffrances, par les joies excessives, par les attachements et les désirs immodérés, par les haines, par les craintes incessantes, par les sentiments de surestime et de mésestime, par les indignations périodiques, par les alternances d'orgueil et d'abjection²³⁶ qui marquent le cours de l'Histoire tel que nous venons de le décrire. Mais enfin, contrairement à ce qui se passait avant la conclusion du pacte, elle n'est plus complètement étouffée. Elle peut donc, chez certains individus dont l'essence est exceptionnellement riche, s'élever jusqu'à la connaissance de la vérité spinoziste. Il y a déjà eu au moins deux philosophes authentiques : Jésus-Christ et Spinoza lui-même ; un par millénaire, ce n'est pas beaucoup, mais ce n'est pas rien. Et il y en aura certainement d'autres. A eux, par conséquent, de remettre dans le droit chemin une Histoire jusque là catastrophique.

Est-ce à dire que le philosophe doit régner ? Certainement pas. S'il était souverain « absolu », sa situation l'obligerait à utiliser (en un peu moins mal) les mêmes méthodes que les monarques ordinaires ; faute de quoi il serait renversé par un quelconque usurpateur. Et, de toute façon, que se passerait-il après sa mort ? Mais il n'en a pas moins une mission capitale à remplir : sa tâche, purement théorique, est de définir les constitutions idéales qui, une fois mises en place, conditionneront les hommes à agir comme si la Raison les gouvernait. Lorsqu'il aura réussi à faire adopter l'un ou l'autre de ces systèmes, la Cité fonctionnera très bien toute seule, sans qu'il ait besoin, par la suite, d'intervenir autrement que pour obéir.

²³⁵ « ...ut permanere possit [imperium], res ejus publicae ita ordinandae sunt, ut qui easdem administrant, sive Ratione ducantur, sive affectu, induci nequeant, ut male fide sint seu prave agant. »

(T.P., ch. I, § 6 ; G, t. III, p. 275 ; P, p. 977.)

²³⁶ Cf. *infra*, notes 251-60.

Mais encore faut-il qu'on l'écoute au moins une fois, en cet instant décisif qui doit modifier irréversiblement le cours des choses. Et cela dépend des dirigeants politiques. Or les préoccupations d'un souverain et celles d'un philosophe sont évidemment très différentes : celui-ci, conformément à l'exigence fondamentale énoncée dans la proposition 37 du livre IV de l'*Ethique*, veut une société qui facilite au maximum l'accès du plus grand nombre à la Raison ; celui-là veut conserver son pouvoir. Ces deux volontés convergent-elles ? Si oui, tous les espoirs sont permis. Sinon, l'Etat ne pourra compter que sur un hasard.

3. — Fondements de l'équilibre collectif.

En fait, elle converge. Philosophes et dirigeants politiques, à deux réserves près, souhaitent fondamentalement la même chose.

Les chefs d'Etat, en effet, ne sont pas absolument stupides. Ils savent très bien que tout n'est pas possible. Ou, s'ils ne le savent pas au départ, l'expérience le leur apprend bientôt. Le mécontentement populaire, nous l'avons vu, sert de régulateur à l'arbitraire. La société politique aliénée, au cours de ses fluctuations cycliques, oscille pendulairement autour d'un état d'équilibre moyen dont elle ne peut jamais trop s'écarter sous peine de mort. Que le point de rupture soit franchi, que la crainte éprouvée par les sujets atteigne le seuil au-delà duquel elle se change en indignation, que les conflits qui en découlent s'exacerbent jusqu'à rendre vaine toute tentative de répression, et le pouvoir passe aussitôt en d'autres mains. Or le souverain, monarque ou Assemlée, veut persévérer dans son être de souverain et maintenir le système dont il profite ; aussi est-il tout à fait capable, lorsqu'une situation devient manifestement critique, de renverser le cours des choses en réacheminant la Cité vers cet équilibre optimum qui correspond à son essence ; s'il ne le fait pas, l'usurpateur qui lui succède s'en chargera. Concorde et sécurité renaissent alors, et renaissent si bien que les dirigeants, au bout de quelque temps, croient pouvoir renouveler leurs excès ; mais, à nouveau, les réactions populaires les ramènent à plus de mesure, etc. Il est donc rare que l'Autorité politique donne des ordres par trop

absurdes : son propre intérêt l'en dissuade; statistiquement et à long terme, aussi longtemps du moins que la phase turque de la Monarchie n'est pas atteinte, elle tend, sans le savoir, à gouverner selon la Raison ²³⁷.

Tout cela, bien entendu, se fait empiriquement et par tâtonnements successifs. Mais, même empiriquement, après un certain nombre de répétitions auxquelles vient s'ajouter le souvenir des expériences historiques antérieures, les souverains ne peuvent manquer de prendre une conscience au moins vague des conditions les plus élémentaires de l'équilibre politique. Ils savent, d'une part (La Palisse lui-même le saurait), que les antagonismes sociaux mettent en danger l'ordre établi et risquent d'ébranler leur pouvoir; que leur autorité, au contraire, est renforcée par la paix civile. Ils savent, d'autre part, que le meilleur moyen d'assurer la paix civile est de mécontenter le moins possible leurs sujets; que plus les hommes sont satisfaits, moins ils s'insurgent; que si la majorité des habitants, chaque jour et à toute heure, se sentent menacés dans leur existence, ils estimeront n'avoir plus rien à perdre en se révoltant. Faire régner quelque peu la paix sociale, garantir quelque peu la sécurité individuelle : telle est donc, sauf dans la phase turque, la préoccupation à peu près constante des dirigeants. Telle est, en d'autres termes, la fin immanente de la société politique ²³⁸ : par delà toutes les aberrations d'une Histoire catastrophique, gouvernants et gouvernés y aspirent en permanence.

Ce double projet, aucun chef d'Etat ne l'a jamais réalisé de façon durable. Mais tous s'y sont efforcés. Et beaucoup d'entre eux ont essayé d'imaginer des institutions nouvelles qui, en procurant aux hommes un peu plus de bonheur qu'auparavant, les inciteraient à se tenir tranquilles. L'Histoire est jalonnée de leurs tentatives. Spinoza pense même que tout ce qui est concevable en la matière a déjà été appliqué un jour ou l'autre; toutes les formes

de gouvernement possibles se sont incarnées dans la pratique, toutes les bonnes lois possibles ont été promulguées ici ou là ²³⁹. S'il n'en est résulté que des améliorations éphémères, cela vient simplement du caractère partiel de ces diverses expériences : une loi isolée, si excellente soit-elle, n'a guère d'efficacité lorsqu'elle ne s'intègre pas dans un système institutionnel cohérent; une forme de gouvernement, si désirable soit-elle, conduit aux pires déboires lorsqu'elle n'est pas soutenue par le système institutionnel qui lui convient; c'est pourquoi, en définitive, la méthode des essais et erreurs ne pouvait redresser le cours de l'Histoire. Mais l'intention de le redresser a rarement manqué : tout souverain, par définition, cherche à stabiliser les fondements de sa puissance. Et les moyens sont là, en ordre dispersé; il suffit de les rassembler.

Supposons donc que l'on vienne offrir aux détenteurs de l'Autorité un plan de constitution qui réponde en tous points à leur désir le plus profond. Non pas une nouvelle forme de gouvernement, bien entendu : nul ne persuadera jamais un roi de la supériorité du régime démocratique. Non pas des lois bizarres et inédites, tout juste bonnes pour le pays d'Utopie ou pour l'Âge d'Or ²⁴⁰ : n'importe quel homme expérimenté les écartera comme dérisoires. Mais un plan destiné à préserver la forme de gouvernement existante; un plan dont la seule originalité soit d'agencer systématiquement, et avec une rigueur impeccable, des institutions qui, chacune prise à part, ont fait leurs preuves; un plan, enfin, dont l'efficacité soit scientifiquement démontrée ²⁴¹. Le souverain n'aura-t-il pas grand intérêt à l'accepter? Et si on le lui explique patiem-

²³⁹ « *Et sane mihi persuadeo, experientiam omnia Civitatum genera, quae concipi possunt, et simul media, quibus multitudo dirigi, seu quibus intra certos limites contineri debeat, ostendisse.* »

(T.P., ch. I, § 3; G, t. III, p. 274; P, p. 975.)

Spinoza ne fait rien d'autre que sélectionner, et combiner en un tout organique, ceux d'entre ces *media* qui conviennent le mieux à chaque *Civitatis* genus.

²⁴⁰ Cf. T.P., I, § 1 (G, t. III, p. 273; P, p. 974).

²⁴¹ « *Nihil quod novum vel inauditum est, sed tantum ea, quae cum praxi optime conveniunt, certa et indubita ratione demonstrare, aut ex ipsa humanae naturae conditione deducere intendi.* »

(T.P., ch. I, § 4.)

²³⁷ « *... raro admodum contingere potest, ut summae potestates absurdissime imperent; ipsis enim maxime incumbit, ut sibi prospiciant et imperium retineant, communi bono consulere, et omnia ex Rationis dictamine dirigere.* »

(T.T.P., ch. XVI; G, t. III, p. 194; P, p. 887.)

²³⁸ « *Qualis autem cujuscunque Imperii sit status facile ex fine Status Civilis cognoscitur: qui scilicet nullus alius est, quam pax vitaeque securitas.* »

(T.P., ch. V, § 2; G, t. III, p. 295; P, p. 1005.)

ment, ne finira-t-il pas, en dépit de son ignorance, par en comprendre les avantages? Ce n'est pas impossible, en tout cas.

Or, ce plan, le philosophe spinoziste a la *possibilité* de le concevoir. Il connaît la nature humaine. Il sait exactement quels stimulants faire agir sur les passions pour produire tel ou tel résultat. Il sait, par conséquent, pourquoi les sociétés politiques de fait déclenchent toujours des comportements qui entraînent leur destruction. Il sait, inversement, quels sont les systèmes institutionnels qui peuvent diriger les aliénations humaines de façon à provoquer des actes qui reproduiront ces mêmes systèmes institutionnels. Il connaît, en un mot, pour chaque forme de gouvernement, les conditions de l'équilibre social. Cette connaissance, *voudra-t-il* en faire profiter le souverain? Son but n'est évidemment pas de plaire aux autorités constituées : ce qui lui importe, c'est le progrès des lumières. Mais, précisément, les conditions de l'équilibre social optimum sont en même temps celles du développement de la Raison.

C'est ce qu'indiquent les propositions 38-40 du livre IV de l'*Ethique*, qui, prises en elles-mêmes, peuvent aussi être considérées comme une introduction à la Politique rationnelle. Ces propositions, comme nous avons tenté de le faire ressortir sur la figure 3, jouent en réalité un triple rôle. Nous les avons déjà étudiées en tant que conclusion des groupes A₁ et B₁ du livre IV. Nous les retrouverons en tant que point de départ des groupes A₂ et B₂. Pour l'instant, examinons-les du seul point de vue des rapports entre besoins de l'Etat et aspirations du philosophe.

Sur le plan interhumain, de toute évidence, l'avènement de la Raison exige un climat de *paix sociale*. Tout ce qui fait que les hommes vivent dans la concorde est bon, tout ce qui introduit la discorde est mauvais²⁴². Inutile d'épiloguer : philosophes et dirigeants politiques, ici, veulent exactement la même chose.

Sur le plan individuel, l'avènement de la Raison exige un *bon équilibre psycho-physique*. Ce qui implique deux choses. D'une part, une condition minimum est requise : il faut que soit préservée la proportion de mouvement et de repos qui définit l'essence du corps humain²⁴³. Si cette

proportion est détruite, le corps, puisque il meurt, n'entretient plus aucun rapport avec le milieu environnant; l'esprit, dès lors, ne perçoit plus rien dans la durée, et tout progrès temporel de l'intelligence est impossible. Si cette même proportion est en danger d'être détruite, le corps perd une partie de sa capacité d'être affecté par le monde extérieur et de l'affecter; l'esprit, par conséquent, devient moins apte à percevoir : qui craint pour sa vie ne peut guère penser à beaucoup de choses. Santé et sécurité sont donc nécessaires pour raisonner. Sur ce point également, les préoccupations de l'homme d'Etat rejoignent celles du philosophe. Mettons à part, toutefois, les tyrans dont le royaume est déjà parvenu à la phase turque; ceux-là ont les moyens d'imposer par la violence ce qu'ils appellent la paix sociale, car leurs sujets sont trop désespérés pour s'insurger. Mais là où la population n'est pas encore entièrement paralysée, les dirigeants, s'ils veulent rester en place, doivent arriver, pour d'autres motifs, à la même conclusion que Spinoza : l'équilibre individuel n'est-il pas le meilleur garant de l'équilibre politique? Il est bien certain que des hommes contents de leur sort, en harmonie avec eux-mêmes, sans inquiétude pour l'avenir, n'écouteront pas les fauteurs de troubles; et c'est cela que le souverain souhaite avant tout.

Mais, d'autre part, cette condition nécessaire est loin d'être suffisante. Il y a, en effet, harmonie et harmonie : tout dépend de l'abondance ou de la rareté des matériaux qui y concourent. Notre équilibre organique peut fort bien s'obtenir à moindre frais, par une réduction systématique de nos excitations et de nos réponses; si rien de nouveau ne vient jamais nous assaillir, nous n'aurons aucun mal à conserver notre quiétude. Mais est-ce de cela que la Raison a besoin? Certainement pas, car l'appauvrissement du champ perceptif fait obstacle au progrès de l'intelligence. A quoi nous servirait-il d'être en sécurité, si c'était pour vivre dans la monotonie et la torpeur? Ce qui facilite le travail de la Raison, c'est un champ perceptif non seulement harmonieux, mais diversifié : plus vaste est notre expérience, plus les idées des propriétés communes des choses se détachent nettement dans notre esprit, plus notre intelligence est agile. D'où la nécessité de réaliser notre équilibre *dans la richesse et la variété* : non pas en limitant nos échanges avec le milieu, mais, au contraire, en les multipliant le plus possible. Est bon tout ce qui accroît l'aptitude du corps humain à être affecté par les

²⁴² *Eth.* IV, prop. 40.

²⁴³ *Eth.* IV, prop. 39.

autres corps et à les affecter de plusieurs façons²⁴⁴. C'est de cette proposition 38, et non pas directement de la théorie du *conatus*, que se déduit la proposition 39 : santé et sécurité biologique ne sont pas, pour la Raison, la fin ultime; elles ne sont souhaitables que dans la seule mesure où elles nous donnent la possibilité de percevoir de multiples choses²⁴⁵. Mais encore faut-il que ces multiples choses nous soient offertes par ailleurs; ce qui n'est pas nécessairement le cas.

De cette condition maximum, que pensent les dirigeants politiques? En fait, ils n'en pensent rien. L'équilibre social, qui seul compte à leur yeux, est compatible avec n'importe quelle forme d'équilibre individuel. L'adaptation de l'homme à autrui peut s'opérer aussi bien dans la variété que dans l'uniformité. Que les sujets vivent dans l'opulence ou dans la médiocrité, que leur horizon soit vaste ou que leur esprit ait des œillères, peu importe au salut de l'Etat : l'essentiel est qu'ils se croient heureux et ne s'agitent pas. Ici, par conséquent, les exigences du souverain non-« turc » cessent de coïncider avec celles du philosophe. Mais elles ne s'y opposent pas fatalement; simplement, elles sont moins rigoureuses. Du point de vue de la Politique « pure », les deux solutions sont également valables; du point de vue de la Raison, une seule convient.

La convergence peut donc se réaliser de trois façons. En premier lieu, il est une forme d'équilibre politique qui satisfait, extérieurement et négativement tout au moins (en ce sens qu'il n'y a pas discorde) aux seuls réquisits de la proposition 40 : c'est celle de la monarchie « turque »²⁴⁶; c'est celle, également, qui règne dans les pays soumis à un conquérant étranger en vertu du droit de la guerre²⁴⁷. Dans l'un et l'autre cas, il n'est pas question d'équilibre individuel : la seule méthode de gouvernement est la terreur. De ces régimes, Spinoza ne parlera pas. Tout au plus pourra-t-il conseiller aux sujets de prendre leur mal en patience, car le pire des esclavages vaut encore mieux que l'état de nature, et la Raison, en toutes circonstances, prescrit l'obéissance au pouvoir²⁴⁸. Mais que dire

aux despotes et aux « bâtisseurs d'empires »? De réprimer toujours davantage, de ruser, de « montrer leur force pour n'avoir pas à s'en servir »? Qu'ils lisent donc le *Prince*, en l'interprétant d'ailleurs à contre-sens²⁴⁹. De toute façon, ils courent à leur perte.

Un second type d'équilibre politique satisfait aux réquisits des propositions 39 et 40 : c'est celui qui repose sur un équilibre individuel pauvre, obtenu grâce à un rétrécissement systématique des horizons. Les sujets, dans ce cas, ne craignent plus pour leur existence, et connaissent même une sorte de bonheur végétatif; mais la paix civile dépend de leur inertie : conditionnés à obéir passivement, ils se laissent mener comme du bétail. Un tel Etat, lui aussi, mérite plutôt le nom de solitude²⁵⁰; et le *Traité Politique* n'en parle pas. Le *Théologico-Politique*, par contre, expose avec beaucoup de précision les institutions qui lui conviennent : celles de la Théocratie idéale, seule monarchie véritablement absolue. Système politiquement impeccable, mais qui ne permet guère à la Raison de se développer. La situation du philosophe est ici très délicate. Il lui faut, avec une extrême loyauté, indiquer tous les détails de la solution : si tel est le vœu unanime de la nation, rien ne servirait de s'y opposer; peut-être, après tout, certains peuples ne méritent-ils pas mieux. Mais il lui faut aussi manifester ses préférences. Montrer, d'une part, à ceux qui peuvent le comprendre, que ce régime signifie la mort de l'intelligence. Recourir, d'autre part, à un argument *ad hominem* à l'usage des ignorants : la Théocratie est incompatible avec le commerce extérieur, donc avec les mœurs civilisées des Hollandais; sa mise en pratique impliquerait une « rebarbarisation » totale du pays; est-ce vraiment cela que veulent les théologiens calvinistes?

Il y a, enfin, un équilibre politique qui satisfait aux réquisits des propositions 38, 39 et 40 : celui que réalisent les Etats libres (Monarchie, Aristocratie et Démocratie idéales), et qui repose sur un équilibre individuel riche, obtenu grâce à un élargissement systématique du champ perceptif. La Raison, alors, a tous les moyens de progres-

²⁴⁴ *Eth.* IV, prop. 38.

²⁴⁵ *Eth.* IV, prop. 39, démonstration.

²⁴⁶ Cf. *supra*, note 222.

²⁴⁷ *T.P.*, ch. v, § 6 (G, t. III, p. 296 ; P, p. 1007).

²⁴⁸ *T.P.*, ch. III, § 6 (G, t. III, p. 286 ; P, p. 993).

²⁴⁹ Cf. *T.P.*, ch. v, § 7 (G, t. III, p. 296 ; P, p. 1007).

²⁵⁰ « *Illa praeterea Civitas, cujus pax a subditorum inertia pendet, qui scilicet veluti pecora ducuntur, ut tantum servire discant, rectius solitudo quam Civitas dici potest.* » (*T.P.*, ch. v, § 4 ; G, t. III, p. 296 ; P, p. 1006.)

ser. Tel est l'objet des six derniers chapitres du *Traité Politique*.

..

Les propositions 41-64 du livre IV de l'*Ethique* peuvent se comprendre à la lumière de ce qui précède. Sans doute déhordent-elles très largement le domaine de la Politique : leur objet est de déterminer, d'une façon générale, sur quelles passions la Raison peut s'appuyer et quelles passions lui font obstacle. Mais nos passions, entre autres causes extérieures, découlent en grande partie du système institutionnel existant. Indirectement, par conséquent, ces propositions permettent de mieux comprendre la façon dont Spinoza apprécie les différents types de société.

Leur ordre d'exposition, une fois de plus, prend la forme d'un arbre quasi-séfirotique (figure 3). Verticalement, elles se répartissent en deux colonnes : celle de gauche (propositions 41-44, 47-49 et 52-56) concerne la vie individuelle; celle de droite (propositions 45, 50-51 et 57-58) concerne les relations interhumaines. Horizontalement, elles se répartissent en trois groupes. Le premier (propositions 41-45) étudie les effets des passions fondamentales : joie, tristesse, amour, désir et haine. Puis le scolie du corollaire 2 de la proposition 45 et la proposition 46 avec son scolie, anticipant sur les groupes A₂ et B₂ du livre IV, donnent une brève description de la vie du sage. Après quoi un second groupe (propositions 47-51) examine les effets des passions dérivées : espoir et crainte, surestime et mésestime, pitié, faveur et indignation. Un troisième groupe, enfin (propositions 52-58) est plus spécialement consacré aux sentiments du moi : satisfaction intérieure, humilité, repentir, orgueil et abjection, gloire et honte. Quant aux propositions 59-64, qui établissent un parallèle entre désirs passionnels et désirs rationnels, elles assurent la transition avec les groupes A₂ et B₂.

Mais, du point de vue qui nous intéresse actuellement, trois rubriques se distinguent. Il y a, en premier lieu, les passions qui nuisent à la fois à la société et à la Raison. Ce sont toutes celles qui se déchainent dans les Etats de fait, et dont la théorie de l'Histoire a déjà mis les inconvénients en évidence. La haine interhumaine, tout d'abord²⁵¹, avec tout ce qui s'y rattache : envie, moquerie, mépris, colère, vengeance²⁵²; tous les régimes, jus-

qu'à nouvel ordre, en sont plus ou moins empoisonnés. La tristesse²⁵³, que toutes les formes de gouvernement alimentent abondamment. La joie excessive^{253 bis}, que nous avons vue se manifester au moment où s'amorçait la décadence. La crainte²⁵⁴, qu'utilisent tous les souverains, mais surtout les tyrans; l'espoir aussi, mais dans la seule mesure où il s'accompagne toujours de crainte²⁵⁵. L'amour excessif²⁵⁶, les sentiments de surestime et de mésestime²⁵⁷ qu'engendre le culte de la personnalité. L'orgueil²⁵⁸ des dirigeants et l'abjection²⁵⁹ des sujets, qui caractérisent plus particulièrement la Monarchie, mais que développe aussi l'Aristocratie déclinante. L'indignation²⁶⁰, enfin, qui entraîne la mort de l'Etat.

Il y a, en second lieu, les passions qui ne sont pas compatibles avec l'exercice de la Raison, mais qui peuvent favoriser la paix civile et l'équilibre individuel pauvre : toutes celles que la Théocratie cultivera. La tristesse indirectement bonne est un moyen commode de compenser la joie excessive²⁶¹. La crainte indirectement bonne également²⁶², à condition de ne pas exagérer et de laisser une certaine place à l'espoir. L'humilité et le repentir ont été recommandés par les Prophètes en raison de leur utilité sociale²⁶³; de même la honte²⁶⁴. La pitié, faute de mieux, est un facteur de coopération²⁶⁵.

Il y a, enfin, les passions qui sont à la fois utiles à la société et compatibles avec la Raison : celles qui peuvent, sans changer de nature, se transformer en sentiments actifs. Sans doute se manifestent-elles aussi dans les Etats de fait et en Théocratie; mais ce sont surtout les Etats libres qui les cultivent. Là où seraient appliquées

²⁵³ *Eth.* IV, prop. 41.

^{253 bis} *Eth.* IV, prop. 43.

²⁵⁴ *Eth.* IV, prop. 47.

²⁵⁵ *Id.*

²⁵⁶ *Eth.* IV, prop. 44.

²⁵⁷ *Eth.* IV, prop. 48.

²⁵⁸ *Eth.* IV, prop. 55-57.

²⁵⁹ *Eth.* IV, prop. 56.

²⁶⁰ *Eth.* IV, prop. 51, scolie.

²⁶¹ *Eth.* IV, prop. 43.

²⁶² *Eth.* IV, prop. 47 et 54, scolie.

²⁶³ *Eth.* IV, prop. 53, 54 et scolie.

²⁶⁴ *Eth.* IV, prop. 58, scolie.

²⁶⁵ *Eth.* IV, prop. 50 et scolie.

²⁵¹ *Eth.* IV, prop. 45 et scolie.

²⁵² *Id.*, corollaire 1.

les constitutions idéales du Traité Politique, la joie²⁶⁶, sous toutes ses formes, l'emporterait de loin sur la tristesse; elle tendrait même vers l'*philaritas*²⁶⁷. L'espoir prévaudrait, et la crainte serait réduite au minimum indispensable. La satisfaction intérieure²⁶⁸, la gloire²⁶⁹ et l'ambition de gloire surtout, seraient des stimulants décisifs. Nous reviendrons sur tous ces points. Tout ce que nous voulions souligner pour le moment, c'était l'appartenance des propositions 41-64 à la médiation politique.

..

Une fois définis les deux objectifs possibles (équilibre riche ou équilibre pauvre), toute une problématique politique se déduit de la théorie de l'Histoire. Chacune, ou presque, des institutions de l'*imperium* pose trois problèmes (P₁, P₂ et P₃), qui ne sont pas tout à fait indépendants les uns des autres, mais qui peuvent se formuler séparément; et chacun de ces problèmes peut recevoir deux solutions S et T. Seule la Souveraineté et l'Armée n'en posent qu'un. Cela ne nous donne pas une combinaison qu'il suffirait d'appliquer mécaniquement, car toutes les combinaisons ne sont pas souhaitables, ni même parfois réalisables; mais du moins avons-nous là un assez large éventail de possibilités. Quelle que soit la solution adoptée, toutefois, chaque institution doit obligatoirement satisfaire à une exigence fondamentale (ou quelquefois à deux), valable pour tous les régimes; le chapitre XVIII du *Théologico-Politique* énumère celles d'entre ces exigences qui concernent la Souveraineté et les institutions de la colonne de gauche, mais il est facile de compléter le tableau. Enfin, quelle que soit l'institution considérée, un principe universel s'impose: il ne faut jamais gouverner par la seule crainte, car des sujets qui vivent dans la terreur souhaitent nécessairement la chute de leurs dirigeants²⁷⁰; une certaine place au moins doit être laissée à l'espoir²⁷¹.

²⁶⁶ *Eth.* IV, prop. 41.

²⁶⁷ *Eth.* IV, prop. 42.

²⁶⁸ *Eth.* IV, prop. 52.

²⁶⁹ *Eth.* IV, prop. 58.

²⁷⁰ Cf. *supra*, note 225.

²⁷¹ « ...leges in quocunque imperio ita institui debent, ut homines non tam metu quam spe alicujus boni, quod maxime cupiunt, retineantur. »

(T.T-P, ch. v; G, t. III, pp. 74; P, p. 741.)

1. En ce qui concerne la *Souveraineté*, l'exigence fondamentale est fort simple: il ne faut jamais changer la forme du gouvernement. Tout régime crée des habitudes que l'on ne saurait contrecarrer impunément: s'il est détruit, ou bien il sera restauré un jour ou l'autre après beaucoup de déchirements inutiles, ou bien la situation empirera. Il n'est pas souhaitable de descendre la pente de l'Histoire en passant de l'Aristocratie à la Monarchie²⁷²; mais il n'est guère possible de la remonter en revenant de celle-ci à celle-là²⁷³. Seul n'est pas exclu un éventuel retour de l'Aristocratie à la Démocratie, car il s'agit, dans l'un et l'autre cas, de gouvernements collectifs.

Un seul problème, ici: Démocratie, Aristocratie ou Monarchie; sans oublier, encore une fois, que cette dernière peut revêtir, soit une forme « humaine », soit une forme théocratique. Le choix, en principe, ne peut pas être arbitraire: il est commandé par le niveau d'évolution déjà atteint. Cependant, aux époques de transition, une certaine marge de liberté est concevable; la situation de la Hollande, par exemple, encore incertaine, permet d'envisager deux solutions.

2. En ce qui concerne le régime de la propriété, l'exigence fondamentale est double. D'une part, il faut empêcher, autant que possible, la formation d'une caste de grands propriétaires fonciers oisifs; cette exigence, à vrai dire, n'est pas explicite chez Spinoza; mais elle ressort nettement de ce qui précède, et nous verrons que toutes les constitutions idéales la respectent. D'autre part, il faut éviter toute loi somptuaire, et, d'une façon générale, toute prohibition commerciale: à partir du moment où les échanges ont pris une certaine importance, il est dérisoire de prétendre les limiter par des mesures d'interdiction; seule peut en résulter une accélération de la décadence.

A partir de là, trois problèmes se posent. Le problème P₁ est celui de l'attitude à adopter envers le commerce:

²⁷² « ...videmus, quam exitiale sit populo, qui sub regibus non consuevit vivere, quique jam leges conditas habet, Monarchiam eligere. »

(T.T-P, ch. XVIII; G, t. III, p. 226; P, pp. 934-5.)

²⁷³ « At hic praeterire nequaquam possum, non minus periculum etiam esse Monarchiam e medio tollere. »

(T.T-P, ch. XVIII; G, t. III, p. 226; P, p. 935.)

faut-il, ou non, le laisser se développer? Il est impossible de l'entraver là où il règne; mais on peut l'empêcher de naître, ou du moins d'atteindre le seuil à partir duquel il deviendrait incontrôlable. La solution libérale, que nous appellerons S_1 , consistera à lui accorder toutes facilités d'épanouissement (Monarchie et Aristocratie). La solution conservatrice, que nous appellerons T_1 , consistera à soumettre les habitants, depuis leur plus tendre enfance, à un conditionnement psychologique tel qu'ils ne puissent jamais désirer la moindre innovation économique (Théocratie): le même genre de vie, alors, se reproduira immuablement au cours des âges; le pays ne se civilisera pas, mais du moins n'entrera-t-il pas en décadence.

Le problème P_2 est celui de l'appropriation collective ou individuelle de la terre. Une solution radicale S_2 (incompatible avec T_1) consiste à nationaliser le sol (Monarchie): tout le monde, dans ce cas, se livrera au commerce; nul ne possédant de biens monopolistiques, l'intérêt général se dégagera directement et sans entraves. Une solution modérée T_2 consistera, au contraire, à maintenir la propriété privée (Aristocratie et Théocratie); l'intérêt général, dans ce cas, ne se dégagera qu'indirectement, à travers les multiples obstacles dus au repliement sur soi et à l'envie. S_2 , prise en elle-même, est préférable; mais il se peut que, pour d'autres raisons, l'on soit obligé d'adopter T_2 .

Le problème P_3 est celui de l'égalité ou de l'inégalité des biens fonciers. Si l'on a choisi S_1 la solution égalitaire S_3 est adoptée *ipso facto* (Monarchie): tous sont égaux dans la non-possession du sol, et il n'y a pas de jaloux. Mais, même en maintenant la propriété foncière privée, l'Etat peut fort bien attribuer à chacun le même lot de terre et le déclarer inaliénable (Théocratie); ce sera, il est vrai, incompatible avec S_1 ; mais du moins l'envie sera-t-elle réduite au minimum. La solution T_3 , par contre, laissera subsister l'aliénabilité des biens fonciers, avec tous les risques d'inégalité que cela implique (Aristocratie); c'est elle, pourtant, que l'on devra choisir si l'on tient à la fois à S_1 et à T_2 .

Quant aux biens mobiliers, ils ne posent aucun problème. La terre, dans l'état de nature, est très difficile à conserver, car son possesseur ne peut ni la cacher ni l'emporter²⁷⁴; c'est pourquoi son statut juridique dépend

²⁷⁴ T.P., ch. III, § 19 (G, t. III, p. 315; P, p. 1035).

essentiellement du bon plaisir des autorités: en ce qui la concerne, la nationalisation a un sens. Mais que signifierait celle-ci pour les objets qui ne sont pas liés au sol? Comment empêcher les hommes d'emmener avec eux leur argent et leurs outils, ou de les dérober à toute recherche? Ces biens, sauf en Utopie, ne peuvent donc être que propriété privée.

3. La problématique de la religion est en tous points analogue à celle de la propriété. Ici aussi, deux exigences s'imposent. D'une part, il faut empêcher, autant que possible, l'apparition de ce personnage malfaisant qu'est le théologien spéculatif. D'autre part, il faut éviter les lois sur la spéculation²⁷⁵: lorsque celle-ci existe, aucun décret ne pourra jamais la limiter, et les tentatives faites dans ce sens sont catastrophiques pour l'Etat.

Le problème P_1 , dès lors, est de savoir s'il faut ou non laisser la spéculation se développer. La solution libérale S_1 lui accorde toute liberté en officialisant la tolérance la plus complète (Monarchie et Aristocratie); une seule restriction: l'adhésion obligatoire au *Credo minimum* indispensable à l'obéissance civile. La solution conservatrice T_1 , au contraire, revient à conditionner les sujets, dès le berceau, de façon à leur ôter toute velléité de discuter ou de réfléchir (Théocratie). L'une et l'autre, à leur façon, garantissant la paix sociale.

Le problème P_2 est celui du caractère universel ou particulier de la religion. La solution radicale S_2 (incompatible avec T_1) institutionnalise une religion véritablement « catholique »²⁷⁶, réduite au seul *Credo minimum* (Aristocratie); le dénominateur commun de toutes les croyances, alors, se dégage directement et sans obstacle, puisque la distinction entre essentiel et accidentel est inscrite dans la loi divine elle-même. La solution modérée T_2 , elle, maintient une révélation particulière des rites (Monarchie et Théocratie); elle ne permet donc au dénominateur commun de se dégager qu'indirectement, par delà les croyances superstitieuses qui tendent à enrober le principal dans l'accessoire; le *Credo minimum*

²⁷⁵ « ...quam periculosum sit ad jus divinum referre res mere speculativas, legesque de opinionibus condere. »

(T.T.P., ch. XVIII; G, t. III, p. 225; P, p. 933.)

Le chapitre XX du T.T.P. développe ce point.

²⁷⁶ « ...simplicissimae scilicet et maxime Catholicae. »

(T.P., ch. VIII, § 46; G, t. III, p. 345; P, p. 1077.)

est respecté, malgré tout, mais ni plus ni moins que les absurdités qui l'accompagnent, et qui, elles, divisent les hommes. Bien que S_2 soit préférable en elle-même, il est parfois nécessaire de choisir T_2 .

Le problème P_3 est celui de l'unicité ou de la multiplicité des religions. Si l'on choisit S_2 , la solution unitaire S_3 est adoptée *ipso facto* (Aristocratie) : n'importe qui peut appartenir sans crupule à l'Eglise universelle, puisque elle nous laisse libres d'imaginer Dieu à notre guise. Mais l'on peut aussi imposer obligatoirement, à quiconque désire bénéficier des droits civiques, l'adhésion à une seule et même religion particulière (Théocratie); ce sera incompatible avec S_1 , mais cela permettra peut-être de réduire au minimum les dissensions idéologiques. Par contre, la solution pluraliste T_3 supprime toute religion d'Etat et autorise toutes les Eglises dont les enseignements ne contredisent pas le *Credo minimum* (Monarchie); c'est elle qu'il faut choisir si l'on tient à la fois à S_1 et à T_2 .

4. En ce qui concerne la *Justice*, l'exigence fondamentale est la suivante : il faut, à tout prix, réserver au pouvoir civil le droit de juger de la piété et de l'impiété^m. Lorsqu'il n'en est pas ainsi, le *jus circa sacra* tend à s'autonomiser, les mœurs idéologiques se dégradent, et l'Eglise, tôt ou tard, entre en conflit avec l'Etat. Les trois problèmes, ici, concerneront donc les modalités de la tutelle que le Souverain doit exercer sur le clergé. Problèmes distincts des précédents, bien que le *Traité Politique* les range sous une même rubrique; car il peut arriver (et c'est cela qu'il faut éviter) qu'une Eglise d'Etat échappe au contrôle de l'Autorité Politique; il peut se faire, inversement (et c'est cela qu'il faut obtenir) que des religions privées n'y échappent pas. A côté de ces questions, celles qui concernent l'organisation des tribunaux civils sont tout à fait insignifiantes.

Le problème P_1 est celui des attributions judiciaires du clergé, et de leurs limites. Sans accorder aux dignitaires ecclésiastiques le pouvoir de condamner personnellement, ne peut-on pas, dans une perspective conservatrice, en faire des conseillers juridiques? Leur confier

^m « *Videmus, quam necesse sit, tam Reipublicae quam Religioni, summis potestatibus jus, de eo, quod fas nefasque sit, discernendi, concedere.* »

(T.T-P, ch. XVIII ; G, t. III, p. 226 ; P, p. 934.)

Le chapitre XIX du T.T-P développe ce point.

la tâche de répondre aux questions (mais à celles-là seulement) que les juges, dans les cas douteux, estimeront indispensable de leur soumettre? Telle est la solution T_1 (Théocratie). Elle a ses avantages, dans la mesure où elle rend impossible toute innovation et toute audace en matière de jurisprudence, mettant ainsi un frein à l'arbitraire des tribunaux; et du strict point de vue de l'équilibre social, elle ne présente guère d'inconvénients : les prêtres, qui ne jugeront pas directement, n'auront aucun moyen d'utiliser leur autorité morale à des fins de chantage politique. La solution libérale S_1 par contre, dénie au clergé toute compétence en la matière, même sous cette forme inoffensive (Monarchie et Aristocratie); mais alors, en l'absence de contrôle idéologique, des stimulants économiques seront nécessaires pour obliger les juges à bien s'acquitter de leurs fonctions.

Le problème P_2 est celui de l'existence même d'un clergé spécialisé. Le moyen le plus radical de mettre les prêtres hors d'état de nuire n'est-il pas de les supprimer? Telle est la solution S_2 (incompatible avec T_1), qui remet l'administration du culte aux détenteurs du pouvoir civil (Aristocratie) : ces derniers, alors, assumant eux-mêmes toutes les fonctions ecclésiastiques (offices, sacrements, prédications, etc...), prenant eux-mêmes en charge la sacralisation de leurs propres décisions, manieront directement l'esprit des foules; la volonté générale, une fois dégagée au sommet, sera retransmise sans intermédiaire aux individus dont elle émane. La solution modérée T_2 , au contraire, qui maintient des ministres du culte spécialisés, laisse subsister les intermédiaires traditionnels (Monarchie et Théocratie).

Le problème P_3 est celui de l'intégration ou de la non-intégration du clergé à l'appareil d'Etat. L'adoption de S_2 implique évidemment la solution unitaire S_3 : l'Eglise et l'Etat, alors, se confondent par définition (Aristocratie). Mais, même s'il y a des prêtres spécialisés, rien n'empêche de les transformer en fonctionnaires, de les faire nommer par le Souverain selon une procédure institutionnellement définie, de les entretenir aux frais du contribuable, etc. (Théocratie); ce sera incompatible avec S_1 , car le prestige attaché aux dignités officielles donnera au clergé une immense autorité morale, et l'on s'adressera à lui de toute façon; mais du moins sera-t-il tenu en main. La solution « séparatiste » T_3 , au contraire, réduit les prêtres au statut de simples particuliers sans

prestige, dépourvus de tout privilège légal, écartés de tout honneur officiel, ignorés en haut lieu, rémunérés facultativement par leurs fidèles sans intervention de l'Etat (Monarchie); c'est elle qui s'impose si l'on adopte par ailleurs S_1 et T_2 .

5. En ce qui concerne la *sélection des dirigeants*, l'exigence fondamentale s'impose avec évidence : cette sélection doit être large. Sans doute aucun régime ne peut-il accorder le droit de cité à tous les habitants sans exception. En sont exclus (outre les étrangers, les repris de justice, les muets et les fous) tous ceux qui ne sont pas *sui juris*²⁷⁸ : femmes, enfants, esclaves et serfs (*servos*)²⁷⁹; voire, d'une façon plus générale, les « serviteurs » (*famuli*)²⁸⁰ et ceux qui *servili aliquo officio vitam sustentant*²⁸¹ : catégorie qui paraît bien englober les travailleurs salariés dans leur ensemble. La raison en est claire : ces subalternes ont trop à craindre et trop à espérer de leurs maîtres pour pouvoir exprimer une opinion indépendante; s'ils votaient, ce serait comme le leur indiqueraient ceux qui les tiennent à leur merci, et chaque propriétaire disposerait d'autant de voix à l'Assemblée qu'il aurait de personnes à son service. C'est donc au nom de l'égalité entre gros et petits possédants que cette inégalité fondamentale est requise; l'argument est classique. Mais, cela dit, le nombre des dirigeants ne doit jamais descendre au-dessous d'un certain minimum : il faut *au moins* que la majorité des riches puisse espérer accéder aux honneurs; faute de quoi, nous l'avons vu, l'Etat se coupe de sa base économique, les mœurs se dégradent, et le régime court à sa perte.

A partir de là, le problème P_1 est celui du caractère statutaire ou compétitif de la sélection des élites. La solution conservatrice T_1 consiste à laisser à la tradition le soin de désigner les dirigeants (Théocratie) : chacun, selon sa naissance ou son âge, sait exactement à quoi il peut prétendre; toute émulation disparaît, mais nul ne peut se plaindre d'avoir été lésé, car les questions de personne n'interviennent pas. La solution libérale S_1 , au contraire,

fait reposer la sélection sur des critères individuels (Monarchie et Aristocratie) : les membres du Consultatif et de l'Exécutif sont nommés au choix, selon leurs « vertus » ou leurs talents, réels ou apparents; dans la pratique, c'est surtout la richesse qui entrera en ligne de compte.

Le problème P_2 est celui de la participation des masses au gouvernement. La solution radicale S_2 (incompatible avec T_1), consiste à nommer les dirigeants pour un temps très court et sans possibilité de renouvellement immédiat (Monarchie); au terme de leur mandat, ils rentrent dans le rang. Comme ils sont par ailleurs assez nombreux, tout sujet à la fois honnête et économiquement indépendant, même s'il n'est pas riche, a des chances sérieuses d'être choisi un jour ou l'autre; il n'y a pas, alors, de distinction tranchée entre la population et ses chefs; la volonté générale s'exprime au sommet directement et sans entrave; chaque propriétaire, sinon chaque cuisinière, apprend à gouverner l'Etat. La solution modérée T_2 , au contraire, maintient un appareil d'Etat différencié et autonome (Aristocratie et Théocratie) : les fonctions de direction sont monopolisées par une élite nommée à vie, et c'est seulement par son intermédiaire que l'intérêt général peut prendre corps.

Le problème P_3 est celui du caractère égalitaire ou inégalitaire du recrutement. L'adoption de S_2 implique évidemment celle de la solution égalitaire S_3 (Monarchie). Mais, même en réservant le gouvernement à une élite nommée à vie, rien n'empêche de la rendre aussi représentative que possible de toutes les couches de la population : elle le sera au maximum, compte tenu de l'importance des relations de parenté, si l'on y intègre, par exemple, les fils aînés de chaque famille (Théocratie); ce sera incompatible avec S_1 , mais du moins l'envie politique sera-t-elle réduite au minimum. La solution inégalitaire T_3 , par contre, consiste à accorder franchement la préférence aux « meilleurs » (en l'occurrence, aux plus riches) ; c'est elle que l'on est contraint d'adopter si l'on a choisi au préalable S_1 et T_2 (Aristocratie).

6. Les *institutions gouvernementales*, Souveraineté mise à part, sont trop liées les unes aux autres pour que leurs problématiques puissent s'exposer séparément. Une exigence fondamentale, ici, est explicitement formulée : il ne faut, à aucun prix, confier le pouvoir exécutif au

²⁷⁸ T.P., ch. XI, § 3 (G, t. III, p. 359 ; P, p. 1099).

²⁷⁹ *Id.*

²⁸⁰ T.P., ch. VI, § 11 (G, t. III, p. 300 ; P, p. 1012).

²⁸¹ *Id.* Même expression dans T.P., ch. VIII, § 14 (G, t. III, p. 330 ; P, p. 1056).

clergé²⁸²; la confusion entre ministres du culte et ministres tout court ne peut que reproduire, sous une forme aggravée, les inconvénients qui résultaient déjà de l'attribution d'un pouvoir judiciaire aux pasteurs : elle crée un climat d'effervescence théologique des plus néfastes. Une seconde exigence est implicite : il ne doit pas y avoir, dans le gouvernement, plus de deux organes indépendants : s'il y en a seulement trois, le jeu des coalitions et des renversements d'alliances déséquilibrera l'Etat.

Le problème P₁, dès lors, est celui de la part qui revient au clergé dans l'exercice du pouvoir consultatif. Dans une perspective conservatrice, rien n'empêche de lui remettre ce pouvoir (Théocratie) : il suffit que les prêtres se hontent à répondre aux questions qu'on leur posera sur l'orthodoxie des mesures envisagées, sans avoir le droit de prendre la moindre initiative susceptible de les faire valoir personnellement²⁸³. Telle est la solution T₁, qui assure la stabilité de l'Etat en préservant ses traditions les plus antiques. Mais si on l'adopte, il faudra, pour respecter la première exigence fondamentale, que l'Exécutif soit absolument indépendant du consultatif. Et si l'on veut respecter la seconde exigence fondamentale, il ne pourra pas y avoir d'organe de contrôle autonome : l'Exécutif et le Consultatif se contrôleront l'un l'autre. La solution libérale S₁, par contre, enlève aux prêtres toute participation au pouvoir consultatif (Monarchie et Aristocratie) : l'information vient d'en bas, non d'en haut; les conseillers laïques ne parlent plus au nom de Dieu, mais au nom de la collectivité; rien n'est plus sacré, toutes les innovations sont permises. Dans ce cas, il n'est pas nécessaire de séparer le Consultatif et l'Exécutif, et l'on peut instituer un organe de contrôle spécialisé.

Le problème P₂ est celui de la fusion ou de la non-fusion entre, d'une part, l'Exécutif et le Consultatif, et d'autre part, la Souveraineté. La solution radicale S₂ (incompatible avec T₁, car on ne peut accorder la souveraineté aux prêtres) consiste à remettre ces trois pouvoirs aux mêmes personnes (Aristocratie) : la volonté

générale, qu'exprime le Consultatif, se traduit directement et sans intermédiaire en décisions législatives; et ces décisions, directement et sans intermédiaire, se concrétisent dans les décrets de l'Exécutif; s'il subsiste quelques différenciations internes, c'est pour des raisons purement techniques. La solution modérée T₂, au contraire, maintient une distinction réelle entre la Souveraineté et les deux pouvoirs dérivés (Monarchie et Théocratie).

Le problème P₃ est celui de l'opposition ou de la non opposition entre la Souveraineté et ces deux pouvoirs dérivés. L'adoption de S₂ implique nécessairement celle de la solution unitaire ou absolutiste S₃ (Aristocratie). Mais, même en conservant des rouages distincts, il n'est pas impossible de les subordonner étroitement à un souverain divinisé; si celui-ci est *vraiment* infaillible, le système pourra fonctionner (Théocratie). Ce sera incompatible avec S₁, car seule une religion omnipotente peut assurer le monolithisme idéologique indispensable; mais du moins les conflits seront-ils évités. Par contre, la solution pluraliste T₃ est celle de la « balance des pouvoirs » : des conseillers indépendants servent de contrepoids à un souverain purement humain et neutralisent ses velléités tyranniques (Monarchie). Cette solution s'impose si l'on tient à la fois à S₁ et à T₂. Mais si elle est adoptée, le respect de la seconde exigence fondamentale implique que l'Exécutif et le Consultatif se confondent.

7. En ce qui concerne l'armée, l'exigence fondamentale est la suivante : il ne faut pas confier trop longtemps le commandement des troupes à un seul et même général en chef, car il risquerait d'en profiter pour tenter de s'emparer du pouvoir; un an est le grand maximum. A partir de là, un seul problème se pose, qui équivaut à peu près au problème P₃ : celui de l'égalité ou de l'inégalité entre les sujets quant à la répartition des armes; la solution S₃ est celle de l'armée populaire (Monarchie et Théocratie), la solution T₃ celle de l'armée de métier (Aristocratie).

Il y a donc analogie (faut-il dire homologie?) entre les problématiques respectives de ces différentes institutions. Pour chacune d'elles, le problème P₁ concerne le choix décisif : *équilibre riche dans la diversité et le mouvement, ou équilibre pauvre dans l'uniformité statique*. Le problème P₂ concerne la façon directe ou indirecte dont la

²⁸² « Videmus... quam perniciosum et Religioni et Reipublicae sit, sacrorum ministris jus aliquod decretandi, vel imperii negotia tractandi, concedere. »

(T.T.P., ch. XVIII ; G, t. III, p. 225 ; P, p. 933.)

²⁸³ « Et contra omnia multo constantius se habere, si hi [= les ministres du culte] ita contineantur, ut de nulla re nisi rogati respondeant. » (Id.)

volonté générale se manifeste au niveau de chaque instance. Le problème P_3 , enfin, est celui de l'un et du multiple, ou du même et de l'autre : il s'agit de savoir s'il doit y avoir *homogénéité* ou *hétérogénéité* entre les individus ou les groupes qui participent au fonctionnement de tel organe de l'*imperium*. Pour chaque institution, trois combinaisons seulement sont acceptables : $S_1 S_2 S_3$, $S_1 T_2 T_3$, $T_1 T_2 S_3$; les autres seraient, soit logiquement contradictoires, soit désastreuses. Mais il est bien évident que ces choix ne sont pas absolument indépendants : une fois adoptée telle combinaison pour telle institution, la marge de liberté, pour le reste, est très réduite. Et ce qui commande tout, en définitive, c'est la nature de la Souveraineté.

Indiquons dès maintenant les structures des trois formes idéales de gouvernement étudiées par Spinoza :

Institutions gouvernementales	Théocratie	Monarchie libérale	Aristocratie
	$T_1 T_2 S_3$	$S_1 T_2 T_3$	$S_1 S_2 S_3$
Justice	$T_1 T_2 S_3$	$S_1 T_2 T_3$	$S_1 S_2 S_3$
Religion	$T_1 T_2 S_3$	$S_1 T_2 T_3$	$S_1 S_2 S_3$
Armée	S_3	S_3	T_3
Propriété	$T_1 T_2 S_3$	$S_1 S_2 S_3$	$S_1 T_2 T_3$
Sélection des dirigeants	$T_1 T_2 S_3$	$S_1 S_2 S_3$	$S_1 T_2 T_3$

Les deux chapitres suivants justifieront ce tableau. Le cas de la Démocratie, évidemment, reste en suspens, puisque Spinoza n'a pas eu le temps de l'étudier ; mais il est bien tentant de définir chacune de ses institutions par la combinaison $S_1 S_2 S_3$ (et S_3 pour l'armée) : solution à la fois la plus libérale, la plus radicale, et la plus égalitaire ou unitaire.

chapitre 10

l'unification purement externe : impasse théocratique et barbarie bien organisée

Ce qui est gênant, dans une monarchie « absolue », c'est la personne même du monarque. Celui-ci, d'une part, incapable de tout savoir, est à la merci d'auxiliaires plus ou moins honnêtes. D'autre part, il doit mourir, et son œuvre, à supposer même qu'elle soit parfaite, n'a guère de chances de lui survivre. Ces deux inconvénients sont-ils absolument insurmontables ? Ne serait-il pas possible de remettre la souveraineté à un roi à la fois omniscient et immortel ? En fait, c'est possible, mais à des conditions tout à fait paradoxales : celles que réalise le régime théocratique.

C'est ce qu'un empiriste génial faillit comprendre. Les Hébreux, nous l'avons vu, après leur désastreuse expérience démocratique, transférèrent à un individu prestigieux le droit de consulter Dieu à leur place. Moïse, dès lors, régna seul, puisque il pouvait faire dire à Dieu ce qu'il voulait, et quand il le voulait ; théoriquement simple exécutant des décisions divines, il avait, pour cette raison même, plus d'autorité réelle que n'importe quel autre prince¹. S'il s'était choisi un successeur humain, l'Etat hébraïque serait resté une monarchie ordinaire². Mais, précisément, il ne le fit pas. Il savait, en effet, que la bonne marche des affaires dépendait uniquement de ses capacités personnelles : nul, peut-être, après lui, ne serait à la hauteur de la tâche. Et pourtant, tout retour à la Démocratie était exclu, puisque le peuple juif n'avait pas

¹ « *Nec propterea, quod populus credit, Monarcham nihil nisi ex Dei decreto ipsi revelato imperare, eidem minus, sed contra magis revera subjectus est.* » (T.T-P, ch. xvii ; G, t. III, p. 207 ; P, p. 907.)

² « *Quod si talem [= successorem] elegisset, qui ut ipse totam imperii administrationem haberet, ...imperium mere Monarchicum fuisset.* » (Id.)

la moindre aptitude au gouvernement collectif. La solution s'imposait donc : il fallait que Moïse, d'une façon ou d'une autre, parvint à commander éternellement. Aussi profita-t-il du temps qui lui restait à vivre pour mettre au point une législation extrêmement minutieuse, qui prévoyait toutes les situations possibles et résolvait tous les problèmes. Et il imagina un système institutionnel destiné à obliger gouvernants et gouvernés à la respecter pour toujours. Après sa mort, par conséquent, aucun être humain ne détiendrait plus la souveraineté : l'Etat hébreu serait administré, selon des règles de pure routine, par les lieutenants d'un roi absent³. Le véritable Souverain, en principe, serait Dieu lui-même; en fait, ce serait l'esprit du premier législateur qui, par delà la tombe, continuait à réglementer jusque dans les moindres détails la vie quotidienne de ses sujets. Le fantôme de Moïse mort, par l'intermédiaire de la Loi universellement compétente, régnerait à jamais sur Israël.

Le plus étonnant est que Moïse réussit *presque* à réaliser son projet. Il ne se distinguait pourtant pas par la pénétration de son entendement. Mais son imagination était très vive : sensible, plus que tout autre, aux variations du milieu externe, capable d'en entrevoir confusément les prolongements les plus lointains, il aperçut, empiriquement, la plupart des mesures qui devaient lui permettre de mener à bien son entreprise. En ce sens, on peut dire que ces mesures lui furent « révélées » par Dieu : c'est Dieu, en tant qu'il se manifestait par des causes extérieures imperceptibles au commun des mortels, qui les imprima dans son corps et dans son âme. Il y a là une sorte de miracle, au sens spinoziste du mot : un événement extraordinaire et insolite, qui, bien qu'intelligible en droit, reste jusqu'à présent inexplicable. Cet empirisme, toutefois, eut sa rançon : Moïse, parce qu'il ne comprenait pas vraiment les images qui l'assaillaient, commit une erreur fatale (une seule), qui, à longue échéance, rendit inviable son système. Spinoza, lui, la rectifie : le chapitre XVII du *Théologico-Politique*, tout en décrivant la Théocratie mosaïque telle qu'elle exista historiquement, montre en même temps par où elle péchait et quelle modification il eût fallu lui apporter

pour la rendre vraiment éternelle; par là-même, il dresse le plan d'une Théocratie idéale.

..

Tout dépend, évidemment, des *institutions religieuses*. Pour que le peuple entier soit suspendu à la parole d'un seul homme, il faut que cet homme lui apparaisse comme le messager même de Dieu : le principe fondamental de toutes les monarchies absolues reste valable; et si le monarque n'est pas vivant, son auréole risquera moins de se ternir. Tous les sujets (solution S₁) doivent donc avoir une seule et même religion. Celle-ci (solution T₂) doit reposer sur une révélation historique; car les lois de l'Etat, dans la particularité de leur contenu, ne peuvent exprimer la volonté divine que si un Dieu personnel, à une certaine date et un certain lieu, a parlé à quelqu'un pour lui faire connaître ses intentions. Mais encore faut-il que cette révélation soit exclusive : plus Dieu est personnalisé, plus la dévotion qu'il nous inspire est sujette à la jalousie; nous ne l'aimons que s'il nous aime en retour, et s'il nous aime plus que tout autre⁴. C'est ce que sentit admirablement Moïse : Dieu, déclara-t-il, s'était révélé aux Hébreux; son royaume se limitait aux frontières d'Israël, et tous les autres peuples ne pouvaient être que ses ennemis⁵. Les Juifs, dès lors, étaient passionnément attachés aux institutions qui leur conféraient ce privilège. Par là-même, ils détestaient féroce-ment les étrangers⁶, considérant comme le pire des crimes la moindre concession à leurs coutumes; à plus forte raison n'envisageaient-ils pas un instant de leur obéir⁷. Leur haine, d'ailleurs, était entretenue quotidiennement par les cérémonies du culte, qui contrastaient du tout au tout avec celles des autres religions⁸. Et, selon le proces-

⁴ Cf. *supra*, ch. v, § IV, pp. 198-9.

⁵ « Nam, postquam suum jus in Deum transtulerunt, suumque regnum Dei regnum esse, seque solos filios Dei, reliquas autem nationes Dei hostes esse crediderunt... »

(T.T-P, ch. XVII ; G, t. III, p. 214 ; P, p. 918.)

⁶ « ...in quas propterea odio infensissimo affecti erant... »

(Id. ; G, t. III, p. 214 ; P, pp. 918-919.)

⁷ « ...nihil magis abhorreere potuerunt, quam in fidem alicujus extranei jurare, eique obedientiam promittere. »

(Id. ; G, t. III, p. 214 ; P, p. 919.)

⁸ « Quotidianus enim cultus non tantum diversus omnino erat..., sed etiam absolute contrarius. »

(G, t. III, p. 215 ; P, p. 919.)

³ « Moses nullum imperii successorem elegit, sed ejus omnia officia ita distribuit, ut posteri ejus vicarii visi fuerint, qui imperium, quasi rex absens esset, non mortuus, administrabant. »

(T.T-P, ch. XIX ; G, t. III, p. 234 ; P, p. 946.)

sus bien connu, elle inspirait aux peuples voisins un anti-sémitisme féroce, qui, à son tour, la renforçait⁹. Ce qui, à nouveau, attachait davantage encore les Hébreux à cette communauté politico-religieuse hors de laquelle il n'était point de salut. Ainsi la culture systématique des différences engendrait-elle, positivement et négativement, un chauvinisme intransigeant. De ce côté, aucune contamination n'était à craindre.

Mais les contacts avec l'étranger ne sont pas l'unique source possible d'innovations. Il y a, en outre, l'éveil de la réflexion individuelle. Aussi convient-il (solution T₁) de paralyser celle-ci à tout prix. Non par des mesures d'interdiction, nécessairement inefficaces une fois que le mal s'est déclaré, mais par un conditionnement psychologique intensif. Entreprise délicate, mais non pas irréalisable, pour peu que l'on s'y prenne assez tôt : les sujets, dès l'enfance, doivent être dressés à obéir; et, dans leur vie quotidienne, aucune occasion ne doit jamais leur être laissée de prendre la moindre initiative. L'extrême personnalisation de Dieu, ici encore, aplanit les difficultés : si les fidèles pensent que leur *rector* les aime d'un amour passionnel et exclusif, ils admettront volontiers qu'il exige d'eux la répétition continuelle des mêmes témoignages de dépendance¹⁰. Cela aussi, Moïse le perçut. La vie des Hébreux, entièrement ritualisée, était un perpétuel sacrifice à l'obéissance¹¹ : pas un instant, ils n'avaient conscience de s'appartenir à eux-mêmes; jamais ils n'agissaient selon leur propre décret, tout ce qu'ils faisaient leur était commandé¹². Personne, par conséquent, ne se risquait à porter le moindre jugement sur les choses divines : tous se soumettaient sans même essayer de comprendre¹³.

⁹ « *Nec causa communis deerat, qua odium semper magis ac magis incenditur, nempe ejus reciprocatio; nam nationes eos contra odio infensissimo habere debuerunt.* » (Id.)

¹⁰ Cf. *supra*, ch. v, § IV, p. 199.

¹¹ Cf. *supra*, p. 140, note 175 du ch. v.

¹² « *Hic igitur scopus caeremoniarum fuit, ut homines nihil ex proprio decreto, sed omnia ex mandato alterius agerent, et continuis actionibus et meditationibus faterentur, se nihil proprii sui, sed omnino alterius juris esse.* » (T.T-P, ch. v; G, t. III, p. 76; P, p. 743.)

¹³ « *... nemo enim de rebus divinis judicium ferre audebat, sed ad omnia, quae ipsis imperabantur..., sine ulla Rationis consultatione obtemperare debebant.* »

(T.T-P, ch. XVII; G, t. III, p. 217; P, p. 922.)

Ces institutions assuraient donc l'unité idéologique de l'Etat en cultivant des sentiments ambivalents. Un amour excessif maintenait les Hébreux dans le droit chemin : celui qu'ils éprouvaient pour leur divinité anthropomorphe; amour excessif, puisqu'il accaparait totalement leur attention; amour excessif, puisque l'être qui le leur inspirait n'existait pas. Et cet amour s'accompagnait chez eux d'une satisfaction intérieure tout aussi démesurée, qui allait même jusqu'à l'orgueil : ils étaient les seuls élus! Cette joie immodérée, si rien n'était venu la corriger, aurait pu aboutir à des conséquences très regrettables : les favoris de Dieu ne sont-ils pas autorisés à tout se permettre? Mais, précisément, une tristesse indirectement bonne la compensait. La haine envers l'étranger s'intériorisait nécessairement : chacun était un infidèle en puissance; chacun, à tout instant, risquait d'irriter Dieu en violant l'un ou l'autre de ses multiples commandements. D'où la crainte incessante d'être en faute. D'où, aussi, comme le recommandaient les prophètes, une humilité permanente et des crises périodiques de repentir¹⁴, qui contrebalançaient beureusement l'exaltation dange-reuse de la *certitudo salutis*. Des affections pathologiques contradictoires se limitaient donc les unes les autres. Au moment où les Hébreux se croyaient au-dessus de l'humanité, ils étaient rappelés à la conscience de leur misère; et ils ne supportaient celle-ci que parce que le sentiment de leur grandeur les soutenait. Moyennant quoi ils restaient dans la norme.

Mais pour que la Loi demeure immuable, encore faut-il qu'elle ait tout prévu : tout doit être réglé à l'avance, aucune situation inédite ne doit jamais se présenter, aucun problème nouveau ne doit surgir; comment un souverain mort serait-il capable de tout résoudre si la collectivité pouvait se poser d'autres questions que celles qu'il s'est posées à lui-même de son vivant? Un système de réponses formulées pour l'éternité ne restera pertinent que si les excitations auxquelles il est destiné à faire face sont invariables. Or cela dépend essentiellement du régime de la propriété. C'est le commerce qui transforme les habitudes en élargissant les horizons; c'est lui qui, par son développement même, altère les rapports humains et rend les traditions inopérantes. Il

¹⁴ Cf. *Eth.* IV, prop. 54, scolie.

convient donc (solution T₁), sinon de le supprimer, du moins de le canaliser au maximum. Pas question, bien entendu, de tolérer le moindre commerce extérieur¹⁵ : la nation doit vivre en vase clos afin d'être à l'abri des nouveautés. Mais le commerce intérieur, lui aussi, doit être maintenu dans les limites les plus étroites : il faut empêcher une croissance économique qui, à partir d'un certain seuil, deviendrait incontrôlable. Tout fut mis en œuvre, chez les Hébreux, pour que se perpétuât le genre de vie du temps de Moïse : labourage, semailles, moisson, le mode de production était réglementé jusque dans ses moindres détails, sans aucune possibilité de progrès technique¹⁶ ; nourriture, vêtement, coiffure, réjouissances et fêtes, la consommation était soumise aux impératifs les plus rigides¹⁷ ; le cycle des échanges, par conséquent, ne risquait pas de se modifier. Et la force de l'habitude était au fruit défendu son pouvoir fascinateur : aucun stimulant nouveau ne venant jamais les solliciter, les sujets, en obéissant, se croyaient libres¹⁸. Rien de bien désagréable, d'ailleurs, dans toutes ces obligations : les festivités périodiques, le repos hebdomadaire, les banquets prescrits par la Loi¹⁹ donnaient aux joies les plus banales une coloration religieuse qui les renforçait en les associant à l'admiration et à l'amour²⁰. Ainsi la ritualisation de l'existence s'étendait-elle aux activités économiques dans leur ensemble ; par là-même, elle préservait les conditions matérielles du conservatisme idéologique qui l'avait rendue possible : religion et vie « mondaine », circulairement, se reproduisaient l'une l'autre.

¹⁵ Cf. *supra*, note 56 du ch. IX, p. 380.

¹⁶ « Non enim ad libitum, sed secundum certum et determinatum jussum legis licebat arare, seminare, metere... » (T.T-P, ch. V ; G, t. III, p. 75 ; P, p. 743.)

¹⁷ « Item nec aliquid comedere, induere, neque caput et barbam radere, neque laetari, nec absolute aliquid agere licebat, nisi secundum jussa et mandata in legibus praescripta. » (Id.)

¹⁸ « ...quare eidem omnino assuefactis ipsa [= eorum vita] non amplius servitus sed libertas videri debuit, unde sequi etiam debuit, ut nemo negata, sed mandata cuperet. » (T.T-P, ch. XVII ; G, t. III, p. 216 ; P, p. 921.)

¹⁹ « ...certis anni temporibus otio et laetitiae se dare tenebantur, non ut animo, sed ut Deo ex animo obtemperarent. » (Id.)

²⁰ « Nam nulla re magis capiuntur animi, quam laetitia, quae ex devotione, hoc est ex amore et admiratione simul, oritur. » (Id.)

Dans un tel contexte, la propriété foncière (solution T₂) ne peut être qu'individuelle : nul ne s'enrichissant par le négoce, l'argent ne présente pas grand intérêt ; aussi les habitants n'auraient-ils rien à quoi s'attacher si la terre appartenait à l'Etat. Mais cela ne suffit pas. La propriété privée du sol, nous le savons, tend à engendrer les conflits les plus aigus ; et rien ne serait plus désastreux dans une société qui repose sur le monolithisme des esprits. Il faut donc, si l'on veut réduire l'envie au minimum, que la répartition des biens fonciers (solution S₃) soit strictement égalitaire ; et pour que cette égalité se maintienne, le sol doit être déclaré inaliénable. Tous, chez les Hébreux, qu'ils soient dirigeants ou simples particuliers, possédaient exactement le même champ (quantitativement, tout au moins), et chacun était maître perpétuel de son domaine²¹. Pas de grands propriétaires, par conséquent. Certains, sans doute, appauvris par les circonstances, étaient contraints de vendre leur part ; mais on la leur restituait au moment de jubilé²² : tous les cinquante ans, le cadastre retrouvait sa configuration originelle. Il est vrai que bien des choses peuvent se passer en un demi-siècle ; mais d'autres mesures, que Spinoza ne précise pas, rendaient ce genre de transactions très difficiles²³ ; et, dans l'intervalle, l'obligation de pratiquer la charité permettait, mieux que partout ailleurs, de supporter la pauvreté²⁴. Dans une Théocratie idéale, semblait-il, l'inaliénabilité serait complète.

Nous retrouvons donc, ici encore, la même ambivalence affective. Chaque Hébreu était attaché à son pays par l'amour excessif que lui inspirait son lopin de terre ; cet amour, comme celui de Dieu dont il se distinguait à peine, entretenait chez les sujets un patriotisme immodéré : l'intérêt personnel, force et vie de toutes les actions

²¹ « Cives, ...cum principe aequalem partem terrarum et agrorum habebant, et unusquisque suae partis aeternus dominus erat. »

(T.T-P, ch. XVII ; G, t. III, p. 216 ; P, p. 920.)

²² Cf. *supra*, note 51 du ch. IX, p. 379.

²³ « Et ad hunc modum alia instituta erant, ut nemo a fixis suis bonis alienari posset. » (T.T-P, *ibid.*)

²⁴ « ...paupertas nullibi tolerabilior esse poterat, quam ubi charitas erga proximum, hoc est erga concivem, summa pietate coli debebat. » (Id.)

humaines, les fixait au sol natal²⁵. La joie de participer aux fêtes et aux ripailles collectives, sentiment auquel la dévotion donnait une ampleur tout à fait disproportionnée à celle de son objet réel²⁶, allait à peu près dans le même sens. Mais ces joies démesurées n'avaient aucune conséquence fâcheuse, car une tristesse indirectement bonne les empêchait de dégénérer en *avaritia* obsessionnelle ou en orgies : crainte de s'écarter un tant soit peu des prescriptions rituelles, crainte de courroucer Dieu en empiétant sur le bien d'autrui ou en manquant à la charité ; humilité et repentir, pour la même raison. Violents contrastes, grâce à quoi se maintenait l'équilibre individuel et collectif.

L'organisation de la *Justice*, au sens large du mot (en rangeant sous cette rubrique tout ce qui concerne le droit de juger de la piété et de l'impiété, c'est-à-dire les fondements du *jus circa sacra*), doit obéir aux mêmes principes. Puisque la religion repose sur une révélation particulière, on ne peut évidemment se passer (solution T₂) d'un clergé spécialisé, chargé d'enseigner le message divin et d'organiser les cérémonies du culte. Puisque la religion est unique et obligatoire, le clergé (solution S₃) doit être étroitement intégré à l'appareil d'Etat : nommé selon une procédure définie par la loi, payé sur les fonds publics, astreint à des devoirs qui sont la contrepartie de ses prérogatives officielles. Mais l'on ne peut laisser aux prêtres le pouvoir de sanctionner les conduites individuelles ; ils en profiteraient pour commander ce qui leur plairait, et la Loi tomberait bientôt en désuétude. Et pourtant, compte tenu de leur prestige, il est difficile d'empêcher qu'on ne les consulte, au moins dans les cas douteux. Mieux vaut, par conséquent, institutionnaliser cette tendance en la contenant dans de justes limites. La solution T₁ s'impose donc. Tous les délits et tous les litiges, qu'ils soient « mondains » ou religieux (les deux sphères, en Théocratie, ne se distinguent guère), doivent être du ressort des seuls tribunaux civils ; mais les juges, lorsque l'application de la Loi leur semblera trop déli-

²⁵ « ...aliud in hoc imperio, quod solidissimum est, singulare fuit, quo cives maxime retineri debuerunt... ; nimirum ratio utilitatis, quae omnium humanarum actionum robur et vita est. » (Id. ; G, t. III, pp. 215-6 ; P, p. 920.)

²⁶ Cf. *supra*, note 20.

cate, pourront, s'ils le veulent, interroger les ecclésiastiques ; ceux-ci donneront leur avis de façon parfaitement impersonnelle, sans même savoir, peut-être, qui sont les accusés ou les plaignants ; et leur réponse fera autorité. C'est ce qui se passait chez les Hébreux : les ministres du culte n'avaient le droit ni de juger ni d'excommunier qui que ce soit²⁷ ; seuls étaient qualifiés pour cela des juges nommés par un Exécutif purement laïque²⁸ ; mais ces juges, à leur convenance, s'adressaient au Grand Pontife chaque fois qu'ils se trouvaient dans l'embarras²⁹ ; et, s'ils ne tenaient pas compte de son avis, ils étaient condamnés à mort³⁰. Les juges, dans ces conditions, n'osaient jamais violer la loi ; et le Pontife, de son côté, n'avait aucun intérêt à en infléchir le sens. Moyennant quoi elle conservait toute sa vigueur. L'enfreindre, ce n'était pas seulement s'exposer à quelques ennuis matériels : c'était, à coup sûr, s'attirer la réprobation universelle, déclencher contre soi une « haine théologique »³¹ à la fois unanime et implacable. Quiconque en éprouvait le désir était retenu par la crainte d'un châtimement certain et par la plus violente de toutes les hontes : double tristesse indirectement bonne. Et l'impossibilité de désobéir impunément affaiblissait les tentations : on ne s'oppose pas à ce que l'on sait inévitable.

Une structure analogue convient aux *institutions gouvernementales*. L'Exécutif et le Consultatif, ici (solution T₂), ne peuvent se confondre avec la Souveraineté : le souverain, c'est l'esprit du premier législateur, dont la

²⁷ « Deinde quod, quamvis sacrorum ministri legum interpretes fuerint, eorum tamen non erat cives judicare, nec aliquem excommunicare ; hoc enim tantum iudicibus, et principibus ex populo electis, competeat. »

(T.T-P, ch. XVIII ; G, t. III, p. 222 ; P, p. 929.)

²⁸ C'est-à-dire, nous allons le voir, par les chefs de tribus. Ceux-ci avaient la charge « *judices in unaquaque urbe constituendi* ».

(T.T-P, ch. XVII ; G, t. III, p. 210 ; P, p. 912.)

²⁹ « Et, si contingeret ut ipsi iudices de jure dubitarent, ad summum pontificem... adirent, ut juxta pontificis explicationem litem dirimerent. »

(T.T-P, ch. XVII, note marginale 38 ; G, t. III, p. 266 ; P, p. 912.)

³⁰ « Quod si contingeret, ut subordinatus iudex contenderet, se non teneri ex mente summi pontificis... sententiam ferre, mortis damnabatur. (Id.)

³¹ Cf. *supra*, note 25 du ch. IX, p. 369.

volonté est censée s'identifier à celle de Dieu. Mais, pour la même raison, il n'est pas question d'opposer ces deux pouvoirs à l'Autorité suprême. Le Consultatif n'a pas à formuler de projets de lois : la Loi est déjà faite, depuis le commencement et pour toujours. L'Exécutif n'a pas à corriger les velléités tyranniques d'un monarque passionné : la volonté du Roi, puisque celui-ci n'appartient plus au monde des vivants, est à l'abri de tout caprice. Les deux instances dérivées (solution S_3) doivent donc être entièrement subordonnées à un souverain divinisé. Elles sont pourtant indispensables ; d'une part, en effet, la Loi doit être concrétisée, dans chaque cas particulier, par des mesures d'application pratique ; et, d'autre part, dans certaines circonstances, son interprétation peut faire problème ; d'où la nécessité, à la fois, de chefs spécialisés et de conseillers qui les éclairent à l'occasion. La seule question, dès lors, est d'agencer leurs rapports de façon telle que ni les uns ni les autres ne puissent altérer la législation primitive ; s'ils le faisaient, le monarque mort serait bien incapable de les en empêcher. Or, de ce point de vue, le Consultatif (solution T_1) revient évidemment aux prêtres : qui, plus qu'eux, serait à même d'expliquer, lorsque le besoin s'en fait sentir, la signification d'une volonté divine dont ils sont les dépositaires ? Mais alors, il faut leur interdire toute participation au pouvoir exécutif ; faute de quoi ils infléchiraient la loi pour la faire concorder avec les mesures que leur suggérerait leur convoitise³² : ce seraient eux les véritables souverains. Par contre, si ceux qui appliquent la Loi se distinguent de ceux qui l'interprètent, l'arbitraire ne sera guère à craindre³³ : ceux-ci contiendront ceux-là, et réciproquement.

L'organisation des pouvoirs publics, dans l'Etat hébreu, répondait à cette exigence. Les Lévites, chargés d'interpréter la Loi, étaient exclus de toute fonction administrative. Bien plus : nourris aux frais de l'Etat, ils ne disposaient d'aucune propriété personnelle ; nul intérêt

³² « Qui imperium administrant..., quicquid facinoris committunt, id semper specie juris adumbrare... student ; quod facile etiam obtinent, quando tota juris interpretatio ab iis solis pendet. Nam non dubium est, quin eo ipso maximam ad omnia quae volunt, et eorum appetitus suadet, libertatem sumant... » (T.T-P, ch. xvii ; G, t. III, p. 212 ; P, p. 915.)

³³ « ...et contra magnam [libertatem] iisdem adimi, si jus leges interpretandi apud alium sit. » (Id.)

mondain ne pouvait donc les détourner de leur devoir³⁴. Le commandement effectif était assuré par des laïcs : les chefs des douze tribus, ou, lorsqu'il y en avait un (mais c'était rare), le chef militaire suprême. Ceux-ci, quand ils le jugeaient bon, pouvaient interroger le Grand Pontife sur l'orthodoxie des mesures qu'ils comptaient prendre. Le dignitaire religieux, dans ce cas, leur communiquait la « réponse de Dieu » ; mais il n'avait pas le droit de donner son avis sur n'importe quel sujet, ni à n'importe quel moment : il se bornait à répondre aux questions qu'on lui posait, et quand on les lui posait³⁵. Aussi préservait-il avec le plus grand soin la législation traditionnelle : le seul moyen, pour lui, d'affirmer son indépendance était de refuser les innovations qu'on lui demandait d'entériner³⁶. Quant aux chefs de tribus, pour n'avoir pas à s'humilier en le consultant, ils préféraient, en général, s'abstenir de tout changement³⁷. Deux ambitions opposées concouraient donc au même résultat.

Qu'arrivait-il, pourtant, si les détenteurs de l'Exécutif violaient la Loi ? En fait, c'était impossible. Non qu'il existât un organe de contrôle spécialisé : ce genre de rouage eût rompu l'équilibre des deux pouvoirs. Mais l'on s'en passait fort bien. D'une part, en effet, le peuple connaissait la Loi par cœur : le Grand Pontife la lui récitait tous les sept ans, et chacun s'engageait à la lire et à la relire sans cesse³⁸. Les chefs de tribus savaient donc que, s'ils se risquaient à l'enfreindre, ils s'attireraient la

³⁴ « ...jus omne leges interpretandi Levitis datum fuerit, qui nullam imperii administrationem nec partem cum caeteris habebant. »

(T.T-P, ch. xvii ; G, t. III, p. 212 ; P, pp. 915-6.)

³⁵ « Summus enim Pontifex jus quidem habebat leges interpretandi, et responsa Dei dandi, at non, ut Moses, quodcumque volebat, sed tantum ab imperatore vel summo concilio vel similibus rogatus. »

(T.T-P, ch. xvii ; G, t. III, p. 209 ; P, p. 910.)

³⁶ [Pontifices] nulla alia ratione libertatem suam invitis principibus conservare tuto poterant, nisi leges incorruptas servando. »

(T.T-P, ch. xviii ; G, t. III, p. 222 ; P, p. 930.)

³⁷ « Princeps, ne summum Pontificem adire teneretur, et coram ipso praeter dignitatem stare, a rebus novis, quantum poterat, abstinebat. »

(T.T-P, ch. xvii ; G, t. III, p. 214 ; P, p. 918.)

³⁸ T.T-P, ch. xvii (G, t. III, p. 212 ; P, p. 916.)

« haine théologique » de leurs sujets³⁹; le Consultatif, indirectement, contrôlait l'Exécutif par l'intermédiaire de l'opinion publique qu'il façonnait. D'autre part, ces mêmes chefs étaient indépendants les uns des autres : chacun gouvernait sa tribu; chacun avait le droit, lorsqu'il l'estimait nécessaire et croyait en avoir la force, d'envahir le territoire de ses voisins⁴⁰; possibilité, en principe, purement théorique, mais qui devenait réalisable aussitôt que l'un de ceux-ci s'était rendu impopulaire. Chacun savait donc que ses collègues, en cas d'impiété manifeste, se coaliseraient contre lui; les membres de l'Exécutif, sous la pression des masses, se neutralisaient mutuellement. A cela s'ajoutait une particularité historique propre aux Hébreux, mais qui ne semble guère transposable : la crainte d'un nouveau prophète⁴¹.

Mais un chef de tribu, même détesté pour ses illégalités, n'avait-il pas quelque moyen de se maintenir en se faisant craindre? Et de s'assurer la complicité d'un certain nombre au moins de ses voisins? Non, car l'armée (solution S₃ de l'unique problème qui la concerne) se confondait avec la population entière : tous les citoyens, sans exception, servaient de vingt à soixante ans, et l'enrôlement de mercenaires était strictement interdit⁴². Nul ne pouvait donc, devant une force aussi puissante, imposer aux sujets ce qu'ils réprouvaient unanimement. La volonté du peuple, c'est-à-dire celle de Moïse qu'il était conditionné à respecter, prévalait en toutes circonstances.

Reste la question du *mode de sélection des dirigeants*. Le recrutement, de toute évidence (solution T₁), doit être traditionnel. Le souverain, puisqu'il est mort, ne peut pas choisir personnellement les gouvernants; il les a choisis, si l'on veut, une fois pour toutes, en fixant les critères dont l'application permet de les désigner sans équivoque. Mais encore faut-il, étant donné le rôle du clergé, que ces critères soient impersonnels au plus haut point : si les mérites individuels, réels ou apparents, devaient entrer

en ligne de compte, il en résulterait une effroyable compétition pour l'accès à la prêtrise, et la religion dégénérerait. Seules peuvent être retenues des caractéristiques naturelles : la naissance, ou l'âge, ou les deux à la fois. La Nature, au surplus, ne renvoie-t-elle pas aux préférences de son *rector*? Aucune concurrence, par conséquent : tout est prédéterminé, nul ne peut s'élever par soi-même; si les sujets se conduisent bien, l'ambition politique n'y est pour rien. Dans ces conditions, les dirigeants (solution T₂) sont nécessairement nommés à vie : on ne change pas d'origine, pas plus que l'on ne rajennit. Il y a donc une distinction nette entre gouvernants et gouvernés; le pouvoir est monopolisé par une élite. Mais le problème P₃ se pose alors : cette élite doit-elle, oui ou non, refléter la composition de la population selon des normes égalitaires?

C'est ici que Moïse se trompa. Non pas, certes, sur la procédure de désignation des membres de l'Exécutif : devenait chef de tribu le plus âgé des chefs de famille⁴³; solution S₃, qui, dans la mesure où chacun peut toujours espérer vivre très vieux, réduisait l'envie politique au minimum. Mais, pour le recrutement du Consultatif, Moïse eut le malheur d'adopter la solution T₃ : il réserva les fonctions sacerdotales aux seuls membres de la tribu de Lévi, tout le reste de la population en étant irrémédiablement exclu⁴⁴. Ce fut désastreux; tout aussi désastreux que l'eût été une répartition inégale des biens fonciers, ou une armée de métier, ou l'existence de religions non-officielles, ou la non-intégration du clergé à l'appareil d'Etat, ou une « balance des pouvoirs » entre Souverain et gouvernants. L'envie, nécessairement, se déchaîna contre les Lévites, à la fois parce qu'ils formaient une caste fermée et parce qu'ils vivaient aux frais du peuple; les années de mauvaise récolte, en particulier, la colère grondait contre ces parasites qu'il fallait

³⁹ « ...hoc tamen conjicio, quod, quandoquidem unaquaqueque tribus in familias erat divisa, quarum capita ex senioribus familiae eligebantur, ex his qui senior erat, loco principis jure succedebat. »

(T.T-P, ch. XVII ; G, t. III, p. 211 ; P, p. 914.)

⁴⁴ « ...primum intentum fuit, totum sacrum ministerium primogenitis tradere...; sed postquam omnes praeter Levitas vitulum adoraverunt, repudiati et impurati sunt primogeniti, et Levitae eorum loco electi. »

(T.T-P, ch. XVII ; G, t. III, p. 218 ; P, p. 923.)

³⁹ Cf. *supra*, note 25 du ch. IX, p. 369.

⁴⁰ T.T-P, ch. XVII (G, t. III, p. 210 ; P, p. 913).

⁴¹ T.T-P, ch. XVII (G, t. III, p. 213 ; P, p. 917).

⁴² T.T-P, ch. XVII (G, t. III, p. 212 ; P, p. 916).

encore entretenir⁴⁵. L'équilibre entre joie et tristesse-indirectement-bonne, par conséquent, fut rompu au profit de la tristesse; ce qui, à la longue, finit par détruire le régime: les Hébreux se relâchèrent de leurs obligations, puis réclamèrent et obtinrent un roi mortel. A partir de là, l'Etat hébraïque connut toutes les vicissitudes des monarchies ordinaires, jusqu'à l'effondrement ultime.

Etait-ce inévitable? Non, sans aucun doute. Il eût suffi, comme Moïse lui-même y avait d'abord songé, de conférer la prêtrise aux premiers nés de chaque famille⁴⁶: chacun, alors, par l'intermédiaire de ses proches, eût participé à la direction des affaires; chacun eût été heureux de nourrir un frère ou un parent et d'écouter son interprétation des lois⁴⁷. Le mécanisme de l'identification, rappelons-le, nous fait éprouver les joies dont sont affectés ceux que nous aimons⁴⁸; s'ils gouvernent, c'est comme si nous gouvernions nous-mêmes par personne interposée, et l'envie ne se déclenche pas. Moyennant cette unique rectification, qui eût consisté à appliquer jusqu'au bout la solution S, la Théocratie eût pu durer éternellement.

**

Telle est donc la Théocratie idéale. Elle coïncide presque avec la Théocratie hébraïque telle qu'elle exista historiquement; seule l'en distingue le mode de sélection des élites. D'un point de vue purement politique, ce système est impeccable: parfaitement cohérent, dépourvu de contradictions internes, il inspire aux hommes des conduites qui le reproduisent en permanence; compte non tenu des accidents imprévisibles, il peut assurer pour toujours la paix sociale; et les sujets qui vivent sous sa loi, même s'ils ignorent la béatitude véritable, ne sont pas du tout malheureux. Mais si l'on veut le mettre en

⁴⁵ « *Hinc continuo rumores, deinde fastidium homines otiosos et invisos, nec sanguine iis conjunctos, alendi, praecipue si annona cara erat.* »

(T.T-P, ch. XVII; G, t. III, p. 218; P, p. 924.)

⁴⁶ Cf. note 44.

⁴⁷ « *...quid aliud mallet quam suos consanguineos, fratres, et parentes, ex pietate Religionis alere? quam ab iisdem legum interpretationem edoceri? et quam denique ab iisdem divina responsa expectare?* »

(T.T-P, ch. XVII; G, t. III, pp. 218-9; P, pp. 924-5.)

⁴⁸ Cf. *supra*, ch. v, § 2, pp. 145-7.

pratique, encore faut-il le faire jusqu'au bout: la moindre faille, l'exemple juif l'a bien montré, suffit à le détruire de l'intérieur. Guillaume d'Orange veut être monarque absolu? Qu'il fasse donc comme Moïse, et que nul ne règne après lui. Les féodaux le soutiennent? Qu'ils acceptent donc l'égalité des biens fonciers et la suppression de la noblesse. Les théologiens prétendent tirer une Politique de l'Ecriture sainte? Qu'ils instaurent donc ce régime qui leur interdira de spéculer et d'excommunier. Et surtout, qu'on adapte les mœurs aux institutions en supprimant le commerce extérieur⁴⁹: exigence invraisemblable, que pas un seul Néerlandais ne fera jamais sien. Une Théocratie, sans aucun doute, permettrait d'éviter la décadence; mais elle n'y parviendrait qu'en empêchant la civilisation de se développer: elle organiserait si bien la barbarie qu'elle la rendrait indépassable. Cette forme de gouvernement peut convenir à des peuples incultes, dont le mode de vie reste assez proche de celui du paysan du *Court-Traité*. Mais, à Amsterdam, ne relève-t-elle pas de l'utopie? De toute façon, qui veut la fin veut les moyens: Spinoza a informé les Hollandais, à eux de choisir.

Mais que doit en penser le philosophe? Nous retrouvons, ici, les deux questions que nous posions à la fin de notre chapitre VII⁵⁰ et que nous n'avions pas distinguées jusqu'à présent. D'une part, dans un tel Etat, les institutions obligent-elles les hommes à vivre extérieurement comme si la Raison les gouvernait? D'autre part, ce même Etat offre-t-il aux hommes, par la façon dont il aménage leur existence, un champ perceptif favorable aux progrès de la Raison?

La réponse à la première question est très évidemment négative. Le mode de vie qu'engendre la Théocratie ne prépare nullement à la sagesse de l'« homme libre » telle que la décriront les groupes A₂ et B₂ du livre IV de l'*Ethique*⁵¹. Sur le plan interhumain (groupe B₂), encourage-t-il vraiment la pratique de la réciprocité positive? Permet-il d'appliquer la règle de reconnaissance que formulera Spinoza dans la proposition 71 de ce livre IV? Certainement pas. Car, si la réciprocité positive est, en un sens, obligatoire, elle n'a guère l'occasion de se

⁴⁹ Cf. *supra*, note 56 du ch. IX, p. 380.

⁵⁰ Cf. *supra*, p. 281.

⁵¹ Cf. *Eth.* IV, prop. 65-73. Ce point sera traité dans notre ch. XII.

déployer : les échanges commerciaux sont très réduits, les échanges d'opinions politiques et religieuses sont inexistantes et inconcevables; chacun est enfermé dans son champ, presque seul devant Dieu, sans grand contact avec autrui en dehors de l'étroite sphère de sa famille. Et comment pourrait-on, comme l'exigera la proposition 70, *éviter les bienfaits des ignorants* ou de qui que ce soit? Le cycle des échanges, dans la faible mesure où il existe, est soumis aux règles les plus strictes : le rôle de chacun, en tant que donateur et en tant que bénéficiaire, est prédéterminé depuis toujours; personne, par conséquent, ne peut choisir ses partenaires. Et que devient la règle de *bonne foi* qu'énoncera la proposition 72? Certes, la bonne foi est prescrite; mais, comme il y a peu de contrats, son exercice est nécessairement très limité : chacun est fidèle à Dieu, et cela suffit pour maintenir la concorde universelle, mais l'on ne promet pas grand-chose à des voisins dont on se méfie.

De même, sur le plan individuel (groupe A₂), l'homme théocratique n'a aucun moyen d'appliquer la règle du *choix préférentiel* qu'énoncera la proposition 65. Comment pourrait-il *comparer* un plus grand bien à un moindre bien? Son horizon est beaucoup trop limité pour cela; économiquement, il n'est jamais sollicité par d'autres formes de bonheur que celles que lui offrent son lopin de terre et les réjouissances traditionnelles; politiquement, l'idée de perfectionner l'Etat ne saurait lui venir, et personne ne la lui suggère; idéologiquement, il n'envisage pas un instant que l'on puisse améliorer le culte de Dieu. Ce qui est obligatoire est absolument bon, ce qui est interdit est absolument mauvais, et, en dehors de cette alternative, il n'y a rien. A plus forte raison, comment appliquerait-on la règle de *planification* que formulera la proposition 66? Préférer un plus grand bien futur à un moindre bien présent serait proprement aberrant : tout est déjà présent, et l'avenir reproduit le passé de façon immuable; nul ne peut espérer, en sacrifiant quelque avantage immédiat, accroître sa richesse ou accéder aux honneurs officiels; faute d'ambition politique, faute d'*avaritia* orientée vers l'accumulation, toute conduite prospective est impossible. Enfin, contrairement à ce qu'exigera la proposition 68, la joie ne peut jamais l'emporter sur la tristesse. Ces deux sentiments s'équilibrent exactement, et la stabilité de l'Etat en dépend. Si la tristesse prévalait, bien entendu, les sujets cesseraient d'être attachés aux

institutions qui les régissent. Mais toute joie, dans la mesure où elle se rapporte à un très petit nombre d'objets, deviendrait excessive si une tristesse indirectement bonne ne la contenait : la crainte, l'humilité, le repentir, la honte, sont d'une importance décisive pour la conservation de l'Etat⁵². Les conduites humaines sont orientées par l'idée du mal tout autant que par celle du bien. Et n'oublions pas la haine envers les autres peuples : sans doute n'engendre-t-elle aucun conflit, puisque l'on ne voit pas d'étrangers; mais, du point de vue de la Raison, elle est mauvaise⁵³. Jamais, par conséquent, l'homme théocratique ne se comportera, même extérieurement, comme le ferait l'« bonhomme libre » de l'*Ethique*.

Ces trois derniers points, envisagés sous un autre angle, nous permettent de répondre à la seconde de nos deux questions. Il nous suffit pour cela (et l'un des buts de notre chapitre VI était, précisément, de préparer cette confrontation) de considérer les groupes D, F et G que nous avons distingués dans les 18 premières propositions du livre IV de l'*Ethique*, et que nous retrouverons dans les 20 premières propositions du livre V. En premier lieu (groupe D)⁵⁴, les passions qu'engendre la Théocratie sont évidemment très vives. Mais, en même temps, les hommes qui les éprouvent les rattachent à des *causes extérieures fort peu nombreuses* : leur petit champ individuel; les quelques personnes, toujours les mêmes, avec lesquelles ils sont en rapport; les quelques objets, toujours les mêmes, que la Loi leur ordonne de se procurer. La vie politique n'élargit nullement les horizons, puisque elle exclut toute discussion. Et la vie religieuse encore bien moins, puisque toute réflexion personnelle est synonyme de sacrilège. Les sentiments violents qui dominent les sujets d'un tel Etat ne leur donnent donc pas matière à penser : si leur champ perceptif est bien équilibré, il est très pauvre, et ce monoïdéisme (ou, si l'on veut, cet « oligo-idéisme ») empêche la Raison de se développer. En second lieu (groupe F)⁵⁵, dans la mesure où tout est déjà donné, où rien de nouveau n'arrive jamais, où des situations identiques se reproduisent en permanence, les pas-

⁵² Cf. *Eth.* IV, prop. 54, scolie ; et *Eth.* IV, prop. 58, scolie.

⁵³ Cf. *Eth.* IV, prop. 45 et scolie.

⁵⁴ Cf. *Eth.* IV, prop. 5-6 ; et *Eth.* V, prop. 8-9.

⁵⁵ Cf. *Eth.* IV, prop. 9-12 et 16-17 ; et *Eth.* V, prop. 5-7.

sions de l'homme théocratique sont nécessairement concentrées sur l'instant présent : contrairement à ce qui se passerait si elles se rapportaient à un avenir lointain, la loi d'affaiblissement ne les concerne en aucune manière; en face d'elles, par conséquent, les exigences de la Raison n'ont aucune chance de s'imposer avec le temps. Il est vrai que la conscience de l'inéluctabilité du cours des choses atténue quelque peu les affections qu'il nous inspire : tel est, de ce point de vue, le seul aspect positif du régime. Enfin, en troisième lieu (groupe G)³⁶, si l'homme théocratique rapporte à l'idée de Dieu tous les événements qui lui arrivent, il s'agit plutôt là d'un inconvénient que d'un avantage. D'une part, cette idée de Dieu est fausse, et rien ne lui permet de se purifier en se clarifiant. D'autre part, elle est aussi triste que joyeuse : la crainte, en elle, se mêle à l'amour; la haine du péché et du pécheur en découle, tout autant que l'attrait du bien; l'humilité et le repentir, tout autant que la satisfaction intérieure. Les quelques sentiments que peut encore engendrer la Raison prennent donc nécessairement, lorsque l'image de cette sombre divinité les contamine, la forme « connaissance vraie du mal » plutôt que la forme « connaissance vraie du bien »; nouvelle cause d'impuissance, si les désirs nés de l'affliction sont plus faibles que les impulsions nées de l'allégresse.

Ainsi, le milieu théocratique ne permet aux hommes ni de devenir raisonnables, ni même de se conduire comme s'ils l'étaient. Tout ce que l'on peut dire, c'est qu'il assure parfaitement bien, dans la concorde la plus étroite et dans la sécurité la plus complète, l'exercice des fonctions biologiques élémentaires. Tel serait le régime idéal si l'anthropologie de Hobbes était vraie. Le dirigeant politique, en tant que tel, n'a rien à lui objecter. Mais pour le philosophe, c'est une impasse.

³⁶ Cf. *Eth.* IV, prop. 18 ; et *Eth.* V, prop. 14-20.

chapitre 11

vers l'unification interne : état libéral et individualité civilisée

Plutôt que de perpétuer la barbarie en instaurant un régime théocratique, mieux vaut donc, du point de vue de la Raison, attendre que la société se civilise. Sur un tel processus, le législateur n'a guère de prise : la civilisation ne se décrète pas, elle est le résultat d'un développement spontané qui requiert la complicité des circonstances. Mais, à partir du moment où elle existe, on peut fort bien la stabiliser en l'empêchant de dégénérer. Tel est le rôle des constitutions idéales qu'expose le *Traité Politique*.

Comment assurer la conservation d'un Etat où le commerce prédomine, où les opinions religieuses sont très diverses, et dont les citoyens sont plus ou moins capables de délibérer pacifiquement? Comment mettre au point, dans de telles conditions, un système institutionnel à la fois non-contradictoire, conforme aux exigences fondamentales valables pour tout Etat, et adapté aux mœurs régnantes? Plusieurs formules sont concevables. Mais, quel que soit le procédé adopté, une chose est sûre : le problème P₁, pour chacune des institutions à propos desquelles il se pose, doit, de toute façon, recevoir la solution S₁. Il est trop tard, par hypothèse, pour supprimer les besoins nouveaux que l'économie marchande a fait naître, et nous connaissons les effets des lois somptuaires; le commerce doit donc être libre. Il est trop tard, par hypothèse, pour uniformiser les esprits, et nous connaissons les effets des lois sur la spéculation; la tolérance, moyennant acceptation du *Credo minimum*, doit donc être officialisée. Par là-même, il devient impossible de confier l'interprétation des lois aux dépositaires d'une révélation particulière : les prêtres spécialisés ne sauraient, en tant que tels, participer à l'administration de la Justice, même à titre de conseillers. Encore moins pourraient-ils exercer, au sein du gouvernement, un quel-

conque pouvoir consultatif : leur autorité n'est plus universellement admise, et, quand bien même elle le serait, la tradition qu'ils représentent ne permet pas de répondre aux questions inédites que pose à chaque instant une conjoncture économique toujours mouvante; l'information doit donc venir d'en bas, et non d'en haut. Enfin, cette même mobilité des circonstances impose un mode de recrutement compétitif : si le choix des dirigeants reposait sur des critères naturels tels que la naissance ou l'âge, et non sur des critères personnels tels que la fortune ou la « vertu », il ne refléterait ni ne sanctionnerait les changements qui s'opèrent sans cesse dans les rapports réels entre propriétaires privés; le sommet se couperait de la base, et l'absence de stimulants conduirait à un laisser-aller général. De ce point de vue, par conséquent, l'Etat libéral est l'antithèse exacte de l'Etat théocratique.

Restent les problèmes P_2 et P_3 . La solution S_2 nous l'avons vu, implique la solution S_3 , et la combinaison $T_2 S_3$ est incompatible avec S_1 . A partir du moment où nous adoptons S_1 , par conséquent, une seule alternative demeure : $S_2 S_3$ ou $T_2 T_3$. Si chacune des six instances de l'*imperium* pouvait donner lieu à un choix indépendant, 64 systèmes seraient concevables; et, si chacun de ces systèmes pouvait convenir à n'importe laquelle des trois formes de souveraineté, 192 types de constitutions devraient être envisagés tour à tour. Mais l'exigence de non-contradiction interne est là pour simplifier les choses : les options, en réalité, se commandent logiquement les unes les autres; une fois déterminée la nature de la souveraineté, tout le reste en découle *more geometrico*. Il y a donc, en tout et pour tout, trois constitutions idéales : une pour la Monarchie, une (avec deux variantes) pour l'Aristocratie, et une pour la Démocratie.

Laquelle adopter? Considérées en elles-mêmes, elles ne sont pas d'égale valeur. La première définit les modalités d'un équilibre collectif impeccable, mais qui laisse subsister un corps étranger dans la cité : si la volonté générale prévaut toujours, c'est parce qu'elle s'impose au roi qui lui-même l'impose au peuple, et l'on ne saurait se passer de ce détour; le culte de la personnalité, neutralisé dans ses effets, est consolidé dans son principe. Avec la seconde, la puissance de la collectivité s'exerce directement et au grand jour; mais cette collectivité est encore loin de se confondre avec la population dans son ensemble : c'est la plèbe, cette fois, qui joue le rôle de corps étranger,

et la menace qu'elle représente empêche le pouvoir du Patriciat d'être tout à fait absolu¹. Seule la Démocratie intégrale réalise les conditions d'un absolutisme vérifiable²; seule, par conséquent, puisque perfection et puissance sont synonymes, elle mérite le nom d'Etat parfait. Mais la constitution la plus parfaite n'est pas nécessairement, *hic et nunc*, la plus convenable : la nature de la souveraineté, nous le savons, s'impose comme une donnée de fait, que l'on ne peut modifier sans déclencher des catastrophes. En définitive, donc, c'est le contexte historique qui décide. Pour tel peuple civilisé, à telle époque, un seul type de constitution idéale est admissible : celui qui s'adapte, en la corrigeant, à la forme de gouvernement existante. Ou deux, à la rigueur, si, comme en Hollande après 1672, la situation est incertaine.

1. — Réalisation de l'équilibre collectif : la Monarchie libérale.

Civilisation et royauté ne sont pas nécessairement incompatibles. Sans doute l'instauration d'un grand nombre de monarchies est-elle la conséquence de mœurs barbares; mais celles-ci, par la suite, peuvent évoluer. Sans doute les autres monarchies naissent-elles dans un climat de décadence, qu'elles tendent, une fois instituées, à entretenir et à aggraver; mais la civilisation ne disparaît pas du jour au lendemain : son déclin est un processus lent et complexe, qui, tant que la phase turque n'est pas atteinte, peut être contrecarré ou annulé par toutes sortes de facteurs. Et pourtant, le culte de la personnalité crée rapidement des habitudes irréversibles : une collectivité accoutumée à obéir, même si elle se civilise ou renait à la civilisation, même si les aspects interhumains de ses mœurs économiques et idéologiques lui donnent ou lui redonnent quelque aptitude à délibérer, ne se sentira pas capable d'être souveraine; et, par conséquent, elle ne le pourra réellement pas³. C'est ce dont prennent acte les chapitres VI et VII du second *Traité*. La constitution qu'ils décrivent convient aux peuples déjà

¹ T.P., ch. VIII, § 4 (G, t. III, pp. 325-6 ; P, pp. 1049-50).

² Id., § 3, *in fine*.

³ Cf. *supra*, p. 417, note 212 du ch. IX.

ou encore civilisés^{3 bis}, mais qui, formés par une longue tradition d'irresponsabilité politique, ne savent ni ne veulent se passer de roi.

En ce qui concerne les *institutions gouvernementales*, la solution T₂ s'impose : puisque un homme, même vivant, ne peut diriger l'État à lui tout seul⁴, le Consultatif et l'Exécutif, comme en Théocratie, se distinguent nécessairement du souverain ; mieux vaut donc, si l'on ne veut pas que le pouvoir réel soit assumé par une camarilla occulte⁵, institutionnaliser cet état de choses. Mais sous quelle forme ? Il n'est plus question, cette fois, de tout subordonner à la volonté d'un législateur divinisé : la loi n'est plus fixée par une tradition immuable qu'il suffirait d'interpréter pour résoudre tous les problèmes ; elle est constamment à faire, et celui qui la fait est un individu ignorant et passionné. Seule la solution T₃ est donc viable : il faut corriger les faiblesses d'un monarque trop humain, combler les lacunes de son savoir et neutraliser ses velléités arbitraires, l'informer de l'intérêt général et lui inspirer le désir de s'y soumettre. Tel sera le rôle du *Conseil du roi*. Cette assemblée, assez nombreuse pour qu'un dénominateur commun rationnel puisse se dégager de ses débats, exercera d'abord le *pouvoir consultatif*⁶ : le roi, à dates fixes⁷, devra la réunir pour lui demander son avis sur les grandes affaires à régler ; elle délibérera, votera, et communiquera au monarque toutes les opinions qui auront recueilli au moins cent voix⁸. Vote purement indicatif, bien entendu : le souverain, puisqu'il est souverain, décidera en toute liberté⁹ ; mais du moins sera-t-il renseigné sur les exigences de ses sujets. Une fois cette décision prise, le même conseil, à nouveau, aura la responsabilité des *mesures d'application*¹⁰ ; il en déterminera les grandes lignes, puis, avant de se séparer, chargera un comité restreint composé d'une cinquantaine de ses membres d'expédier les affaires courantes jusqu'à la prochaine

session¹¹. Il est indispensable, en effet, qu'Exécutif et Consultatif se confondent : sinon, le roi pourrait toujours les faire jouer l'un contre l'autre. Pour la même raison, c'est encore à ce Conseil que reviendra le *pouvoir de contrôle* : à lui de défendre contre tout empiètement les lois fondamentales du royaume¹² ; à lui, par conséquent, de demander des comptes aux administrateurs¹³, de sanctionner les illégalités des juges¹⁴, de surveiller les activités des diplomates¹⁵ et des courtisans¹⁶ ; à lui, également, de superviser l'éducation du prince héritier¹⁷, d'empêcher le roi de contracter un mariage illégal¹⁸, de l'obliger à respecter les règles de la succession au trône¹⁹. Intermédiaire unique et obligatoire, de bas en haut comme de haut en bas, entre la population et son prince²⁰, le conseil du roi assurera donc, à lui seul, la montée des informations, la redescende des commandements et la rectification des déviations ; tous les pouvoirs lui appartiendront, sauf celui qui caractérise l'essence même de la souveraineté : faire les lois et nommer aux emplois publics²¹.

Mais que vaudront ses suggestions ? Comment faire pour que l'information transmise au sommet soit correcte ? Tout repose, ici, sur le *mode de désignation des conseillers*. Car ceux-ci, à moins d'un miracle, seront nécessairement esclaves de leurs appétits : chacun d'eux, une fois entré en fonctions, préconisera toujours les mesures où il croira trouver son avantage²². Il faut donc les choisir de façon telle que la résultante de leurs désirs individuels coïncide, dans ses grandes lignes, avec l'intérêt général²³. Or, en

^{3 bis} Elle doit assurer la conservation d'un « *imperii non barbari* » (T.P., ch. VII, § 30 ; G, t. III, p. 321 ; P, p. 1043).

⁴ T.P., ch. VI, § 5 (G, t. III, p. 298 ; P, p. 1010).

⁵ *Id.*

⁶ T.P., ch. VI, § 17 (G, t. III, p. 301 ; P, pp. 1014-15).

⁷ T.P., ch. VI, § 24 (G, t. III, p. 303 ; P, p. 1017).

⁸ T.P., ch. VI, § 25 (G, t. III, pp. 303-4 ; P, pp. 1017-18).

⁹ *Id.*

¹⁰ T.P., ch. VI, § 18 (G, t. III, p. 302 ; P, p. 1015).

¹¹ T.P., ch. VI, § 24 (G, t. III, p. 303 ; P, p. 1017).

¹² « ... *imperii fundamentalia jura defendere*. » (T.P., ch. VI, § 17 ; G, t. III, p. 301 ; P, p. 1014.)

¹³ T.P., ch. VI, § 24 (G, t. III, p. 303 ; P, p. 1017).

¹⁴ T.P., ch. VI, § 26 (G, t. III, p. 304 ; P, pp. 1018-19).

¹⁵ T.P., ch. VI, § 33 (G, t. III, p. 306 ; P, p. 1021).

¹⁶ T.P., ch. VI, § 34 (*Ibid.*)

¹⁷ T.P., ch. VI, § 20 (G, t. III, p. 302 ; P, p. 1015).

¹⁸ T.P., ch. VI, § 36 (G, t. III, p. 306 ; P, pp. 1021-2).

¹⁹ T.P., ch. VI, § 37 (G, t. II, p. 306 ; P, p. 1022).

²⁰ T.P., ch. VI, § 19 (G, t. III, p. 302 ; P, p. 1015).

²¹ Sur ces deux attributs essentiels de la souveraineté, cf. T.P., ch. VIII, § 17 (G, t. III, p. 331 ; P, p. 1057).

²² T.P., ch. VII, § 4 (G, t. III, p. 309 ; P, pp. 1025-6).

²³ *Id.*

Monarchie, cette coïncidence est plus difficile à réaliser que partout ailleurs. Il ne suffit pas, même si c'est toujours là une condition *sine qua non*, que les membres de l'assemblée soient très nombreux : puisque le souverain, par définition, est seul habilité à les nommer, rien ne recruter systématiquement dans une catégorie sociale particulière sur laquelle il s'appuierait pour opprimer la majorité de ses sujets; leurs passions, alors, loin de se neutraliser mutuellement, se renforceraient les unes les autres; les dés seraient pipés, et la loi des grands nombres ne jouerait pas. Le problème P_3 , par conséquent, doit recevoir la solution S_3 : la sélection des dirigeants sera rigoureusement égalitaire. Le roi, certes, désignera lui-même ses conseillers²⁴, mais selon des règles qui permettront à toutes les couches de la population de se faire entendre.

A cette fin, les citoyens seront répartis en quelques centaines de groupes appelés « familles »²⁵, qui comprendront à peu près le même nombre de personnes, et dont la composition, semble-t-il, sera déterminée par trois sortes de critères. Le lieu de résidence, tout d'abord, car les besoins peuvent varier d'une région à l'autre du royaume; par là-même, comme il est normal, chaque ville disposera d'un nombre de voix proportionnel à sa population²⁶. La naissance, en second lieu : bien que la « famille » spinoziste soit beaucoup plus large que la famille ordinaire, bien que des éléments étrangers puissent s'y intégrer à l'occasion²⁷, bien que certains cas d'exclusion soient prévus²⁸, les fils de ses membres, et eux seuls, y seront normalement inscrits de plein droit aussitôt leur majorité atteinte²⁹; ce qui est naturel, puisque tout homme, par identification affective, veut « *generi suo adscribi... et stirpe a reliquis internosci* »³⁰. La profession, enfin : le § 4 du chapitre VII suggère implicitement que les membres d'une même famille auront les

mêmes *privatae res* et s'adonneront aux mêmes *negotia*³¹; ce qui n'a rien d'étonnant si l'on admet que les métiers, eux aussi, se transmettent plus ou moins de père en fils. Ainsi obtiendra-t-on des unités sociales douées d'une solide homogénéité interne. Il suffira, dès lors, qu'elles soient toutes également représentées au sein du Conseil pour que le monarque ait une vue exacte de tous les intérêts en présence et de leur importance respective³². Aucun privilège, par conséquent : pas de noblesse héréditaire³³. Le roi choisira obligatoirement le même nombre de conseillers dans chaque famille : cinq si elles ne sont pas plus de six cents, car Spinoza semble penser que le chiffre de 3 000 membres est un grand maximum pour une assemblée *exécutive*; sinon quatre, ou même trois³⁴; et, parmi eux, un juriste qualifié au moins^{34 bis}.

Pour combien de temps? Ici se pose le problème P_2 . Mais, dans une monarchie, la solution T_2 ne convient pas. Si les membres de l'assemblée étaient nommés à vie, en effet, la probabilité pour un individu donné d'accéder à cette dignité ne pourrait être que très réduite; d'où, puisque le recrutement est compétitif, un grand nombre de frustrations. Or l'envie qui en résulterait, et que la personnalisation du pouvoir transformerait en jalousie³⁵, serait soigneusement entretenue par le monarque : celui-ci, nous l'avons vu, souhaite toujours que ses auxiliaires soient hâs³⁶. Pour la même raison, le roi encouragerait les exactions auxquelles les dirigeants seraient tentés de se livrer s'ils n'avaient pas à craindre les représailles de leurs successeurs³⁷. Et le temps ne lui manquerait pas pour les corrompre³⁸. Les inconvénients auxquels donne toujours

³¹ G, t. III, p. 309 ; P, pp. 1025-6. Les *privatae res* des conseillers, dit Spinoza dans ce paragraphe, s'accordent avec l'intérêt général « *si ex unoquoque civium genere sive classe aliquot elegantur*. » Et l'incompétence de l'assemblée ne sera pas à craindre ajoute-t-il, car chaque conseiller connaîtra « *negotia sua* ». Ce texte n'a de sens que si chaque *genus sive classis* correspond à une communauté de *privatae res* et de *negotia*.

³² T.P., ch. VII, § 4 (*Ibid.*).

³³ T.P., ch. VI, §§ 13 et 14 (G, t. III, p. 300 ; P, p. 1013).

³⁴ T.P., ch. VI, § 15 (G, t. III, pp. 300-1 ; P, pp. 1013-14).

^{34 bis} *Id.*

³⁵ Cf. *supra*, ch. v, p. 195.

³⁶ T.P., ch. VII, § 13. Cf. *supra*, note 157 du ch. IX, p. 407.

³⁷ *Id.* cf. *supra*, note 155 du ch. IX, p. 406.

³⁸ *Id.*

²⁴ « *Haec electio ab ipso Rege fieri debet.* » (T.P., ch. VI, § 16 ; G, t. III, p. 301 ; P, p. 1014.) Cf. la fin de ce même § 16 : « *donec ipse Rex...* »

²⁵ T.P., ch. VI, § 11 (G, t. III, p. 300 ; P, p. 1012).

²⁶ T.P., ch. VII, § 18 (G, t. III, p. 315 ; P, p. 1035).

²⁷ T.P., ch. VI, § 32 (G, t. III, p. 305 ; P, p. 1020).

²⁸ T.P., ch. VI, § 11 (G, t. III, p. 300 ; P, p. 1012).

²⁹ *Id.*

³⁰ T.P., ch. VII, § 18 (G, t. III, p. 315 ; P, p. 1035).

lieu l'existence d'une hiérarchie permanente deviennent donc catastrophiques lorsque la souveraineté est assumée par un seul homme : diviser si peu que ce soit les sujets, dans ce cas, c'est ouvrir la voie au despotisme. Aussi la charge de conseiller (solution S_2) doit-elle être soumise à une rotation assez rapide pour que chacun puisse espérer en être investi au moins une fois : Spinoza, après quelques hésitations³⁹, se prononce pour un mandat triennal⁴⁰ sans possibilité de renouvellement pendant les six années suivantes⁴¹.

Cette mesure, toutefois, ne suffirait pas à apaiser les inimitiés : le nombre des places disponibles, de toute façon, ne sera guère élevé par rapport à celui des citoyens dans leur ensemble. Mais si la probabilité objective de parvenir aux honneurs reste faible, la probabilité subjective, par contre, peut être considérablement augmentée. La plupart des hommes, en effet, meurent assez jeunes ; si, par conséquent, les vieillards étaient seuls à concourir, tous seraient à peu près certains de réussir un jour ou l'autre⁴². Or, à moins d'être très malades, nous comptons tous vivre longtemps⁴³. D'où une seconde clause, qui exploite assez cyniquement cette illusion : seuls seront inscrits sur la liste des candidats présentés au roi par chaque famille les citoyens âgés de cinquante ans au minimum⁴⁴, et qui, jusque là, auront exercé honorablement leur métier⁴⁵ sans jamais encourir la moindre condamnation⁴⁶. De cette façon, tout propriétaire économiquement indépendant (les serviteurs, travailleurs salariés, etc., rappelons-le, sont exclus du corps civique)⁴⁷ se croira destiné à gouverner sur ses vieux jours s'il a respecté les lois et s'est montré

« vertueux » pendant la durée de sa vie active⁴⁸. L'envie politique disparaîtra, et l'ambition de domination incitera chacun à se bien conduire⁴⁹. Ainsi la volonté générale pourra-t-elle s'exprimer au sommet directement et sans entraves.

Mais encore faut-il pour cela qu'il y ait une volonté générale. Encore faut-il, en d'autres termes, que les intérêts particuliers admettent un large dénominateur commun. Or cela dépend, cette fois, du régime de la propriété : sur le plan économique, nous le savons, ce qui fait obstacle à l'harmonisation des désirs, c'est, avant tout, l'appropriation privée du sol. Certes, lorsque celle-ci coexiste avec une économie marchande très développée, les points d'accord l'emportent, malgré tout, sur les dissensions liés au caractère monopolistique des biens fonciers ; s'il y a discussion, une majorité nette se dégage vite. Mais, dans une monarchie, cela ne suffit pas. Aucune loi, en effet, n'obligera le roi à se conformer aux aspirations du plus grand nombre ; aussi les méprisera-t-il à coup sûr s'il croit y trouver son avantage et s'il peut s'appuyer pour cela sur une importante minorité. Seule aura quelque poids à ses yeux une opinion publique à peu près monolithique. Il faut donc créer les conditions de cette quasi-unanimité en s'attaquant à la racine même de l'envie économique. D'où la nécessité de la solution S_2 : nationalisation de la terre, et, si possible, des maisons⁵⁰. Par là-même, la solution S_3 sera automatiquement mise en œuvre : tous seront égaux, non plus, comme en

³⁹ T.P., ch. VII, § 10 (G, t. III, pp. 311-2 ; P, pp. 1029-30).

Admettons que chacun espère vivre jusqu'à soixante-huit ans ; au XVII^e siècle, il faut déjà pour cela une solide dose d'inconséquence. En dix-huit ans, 9 000 personnes au moins et, dans le meilleur des cas (c'est-à-dire si le roi ne reprend jamais les mêmes conseillers au bout de neuf ans), 18 000 personnes au plus pourront siéger à l'assemblée. Pour que le système fonctionne, le nombre des citoyens âgés de plus de cinquante ans doit être à peu près égal à ce maximum. S'il y a (cf. *infra*, p. 482) 250 000 citoyens, il faut donc admettre que 7,2 % seulement d'entre eux atteignent ou dépassent cinquante ans. Mais si ce chiffre de 250 000 correspond à l'ensemble de la population mâle adulte, non-citoyens compris, le système pourra s'accommoder d'une longévité nettement plus forte : 14,4 %, par exemple, s'il y a autant de salariés que de propriétaires indépendants. Cf. *infra*, note 131.

⁴⁰ T.P., ch. VII, § 6 (G, t. III, p. 310 ; P, p. 1028).

⁴¹ T.P., ch. VI, § 12 (G, t. III, p. 300 ; P, p. 1013).

³⁹ Dans le § 15 du ch. VI, un mandat quinquennal lui semblait acceptable.

⁴⁰ T.P., ch. VII, § 13 (G, t. III, p. 313 ; P, pp. 1031-2).

⁴¹ Les conseillers sortants seront inéligibles pendant cinq ans ou plus (T.P., ch. VI, § 16). Dans le meilleur des cas, ils ne pourront donc pas être réélus avant la fin de la sixième année, ni entrer en fonctions avant le début de la septième.

⁴² T.P., ch. VII, § 10 (G, t. III, pp. 311-2 ; P, pp. 1029-30).

⁴³ *Id.*

⁴⁴ T.P., ch. VI, § 16 (G, t. III, p. 301 ; P, p. 1014).

⁴⁵ T.P., ch. VII, § 4 (G, t. III, p. 309 ; P, p. 1026).

⁴⁶ T.P., ch. VI, § 21 (G, t. III, p. 302 ; P, p. 1016).

⁴⁷ T.P., ch. VI, § 11 (G, t. III, p. 300 ; P, p. 1012).

Théocratie, dans la possession du sol, mais dans sa non-possession.

Mesure radicale, antiféodale au plus haut point, mais non pas du tout « communiste » : ce qui doit en résulter, c'est bien plutôt une généralisation irréversible de l'économie marchande. L'exploitation, en effet, restera individuelle : chaque cultivateur, devenu simple fermier, louera à l'Etat une certaine superficie de sol arable⁵¹, la mettra en valeur avec un outillage qui lui appartiendra personnellement, et pourra, une fois acquitté son loyer, vendre ses produits sur le marché; rien n'empêchera les riches d'employer de la main-d'œuvre salariée. Mais la rente foncière, qui fera office d'impôt⁵², reviendra au Trésor public et non plus à des particuliers oisifs. Les capitaux disponibles, dès lors, n'auront plus de débouchés en dehors des investissements mobiliers : impossible de les placer en fonds de terre; quiconque a de l'argent, à la ville comme à la campagne, devra, pour le faire fructifier (*lucris causa*), s'adonner au négoce ou prêter à intérêt⁵³. Tout le monde, d'une façon ou d'une autre, s'intégrera au secteur commercial et financier. Ainsi disparaîtra l'attachement psychologique à la terre, qui repliait les hommes sur eux-mêmes et les engageait dans d'insurmontables dissensions; les intérêts convergeront et seront solidaires les uns des autres⁵⁴. Et cette situation ne risquera pas de se détériorer, car la suppression de tout parasitisme social empêchera les mœurs de se relâcher et la décadence de s'amorcer; ce qui, du même coup, palliera le seul inconvénient qu'eût pu présenter le mode de sélection des dirigeants, dont l'extrême égalitarisme, dans un autre contexte, n'eût guère incité les individus à s'enrichir. Dans ces conditions, tous les citoyens, ou presque, auront à peu près les mêmes désirs : tous voudront la paix, et la plupart d'entre eux seront du même avis « circa

⁵¹ *Id.*

⁵² *Id.*

⁵³ *T.P.*, ch. VII, § 8 (G, t. III, p. 311 ; P, pp. 1028-29). M. Misrahi a évidemment raison de dire que Spinoza n'est pas « le porte-parole de la bourgeoisie d'affaires » (*Spinoza*, p. 97) ; mais ce n'est pas de ce texte du *T.P.* qu'on peut le conclure. Quant à la thèse inverse de J. Dunner, qui fait de Spinoza un champion de l'anticommunisme (*Spinoza and Western Democracy*, pp. 131-40), elle ne mérite pas réfutation !

⁵⁴ *Id.* Cf. *supra*, p. 382, note 60 du ch. IX.

res communes et pacis artes »⁵⁵. Aussi, au Conseil du roi, l'accord se réalisera-t-il très facilement : même si l'unanimité absolue est inconcevable, les propositions adoptées rallieront une majorité si écrasante⁵⁶ que le souverain sera contraint d'obtempérer.

Mais y sera-t-il vraiment contraint ? Oui, s'il ne se sent pas assez puissant pour résister ; non, s'il a des troupes à sa solde : qui dispose du sabre peut braver l'opinion impunément. C'est pourquoi l'armée (solution S₃) doit se confondre avec l'ensemble du corps civique. Pas plus de mercenaires qu'en Théocratie, par conséquent⁵⁷. Chaque famille constituera elle-même sa propre milice⁵⁸, dans laquelle tous ses membres sans exception devront servir⁵⁹, et dont les non-citoyens (salariés, étrangers domiciliés, etc.) seront exclus⁶⁰. Et tout sera mis en œuvre pour empêcher les commandants en chef de ces milices de s'ériger en pouvoir autonome : choisis parmi les conseillers ou anciens conseillers du roi⁶¹, nommés pour un an sans aucune possibilité de renouvellement⁶², ils feront corps avec la population qu'ils représentent. Ainsi la volonté générale disposera-t-elle d'une force qui lui permettra de s'imposer au monarque en permanence⁶³.

Cette force collective, cependant, ne sera invincible que si son unité *idéologique* est assurée. La solidarité « mondaine » ne suffit pas à apaiser toutes les querelles : même en l'absence d'envie économique, l'ambition de domination religieuse engendre séditions et guerres civiles. Des deux méthodes (S₁ et T₁) qui permettraient d'y remédier en uniformisant les valeurs fondamentales, seule la tolérance officielle, nous l'avons vu, convient à un pays civilisé. Mais comment la mettre en œuvre ? En instituant une Eglise d'Etat qui n'imposerait pas d'autres dogmes que ceux de la religion universelle, et à laquelle tous les

⁵⁵ *Id.*

⁵⁶ *Id.*

⁵⁷ *T.P.*, ch. VII, § 22 (G, t. III, p. 316 ; P, p. 1037).

⁵⁸ *T.P.*, ch. VI, § 10 (G, t. III, pp. 299-300 ; P, p. 1-012).

⁵⁹ *Id.* cf. *infra*, note 81.

⁶⁰ *Id.*

⁶¹ *Id.*

⁶² *Id.*

⁶³ *T.P.*, ch. VII, § 11 (G, t. III, p. 312 ; P, p. 1030).

citoyens devraient obligatoirement adhérer? Dans une monarchie, certainement pas; car si le roi était chef suprême de cette Eglise, l'effet de sacralisation dont bénéficierait sa personne lui permettrait, le cas échéant, de négliger les recommandations de son Conseil; et s'il ne l'était pas, la souveraineté serait divisée. La solution T_3 , s'impose donc : liberté, non seulement de conscience, mais de culte. Toutes les Eglises seront autorisées, à la seule condition de prêcher le respect des lois et la concorde⁶⁴ en dispensant un enseignement compatible avec le *Credo* minimum; pour le reste, l'Etat les laissera divaguer à leur convenance.

Ce qui implique, évidemment, la solution T_2 : il y aura des religions fondées sur une révélation particulière et sur des rites, c'est-à-dire comportant une certaine dose de superstition. Mal inévitable, mais qui, dans un contexte économique très favorable à la paix civile, ne présente pas d'inconvénient majeur : les adeptes des différents cultes communieront dans un même idéal de justice et de charité qui leur apparaîtra comme le noyau central de leurs mythologies respectives; chaque Eglise se croira seule à détenir la vérité, mais toutes ces « vérités » convergeront pour l'essentiel et justifieront des règles de conduite analogues. Quant aux controverses doctrinales, dont nul ne pourra tirer profit puisque l'Etat s'en désintéressera, elles se dérouleront pacifiquement.

L'organisation de la *Justice* et du *jus circa sacra* en découle. Puisqu'il y a des religions particulières, il faut bien admettre (solution T_2) l'existence de prêtres spécialisés. Mais comment les contrôler? Si l'on en faisait des dignitaires officiels, payés par l'Etat et intégrés à son appareil, le prestige qu'ils en retireraient leur permettrait peut-être de s'ériger en juridiction morale : danger d'autant plus grave que le roi, en distribuant honneurs et richesses aux plus serviles, tenterait de s'appuyer sur eux pour s'affranchir de la tutelle de son Conseil; ce qui augmenterait encore leur puissance et leurs prétentions, etc. Aussi convient-il (solution T_3) de les réduire au statut de simples particuliers sans autorité légale : les pouvoirs publics ne leur accorderont aucun privilège d'aucune sorte, aucune subvention ne leur sera versée, aucun impôt spécial ne sera perçu à leur profit; les fidèles de chaque

⁶⁴ T.P., ch. vi, § 40 (G, t. III, p. 307; P, pp. 1022-3).

confession, s'ils le jugent bon, contribueront eux-mêmes aux frais du culte, mais rien ne les y obligera⁶⁵. Ainsi sera rendue possible la mise en œuvre de la solution S_1 : lorsqu'il s'agira de juger autrui, nul ne songera à consulter des individus dont l'importance sociale est aussi mince. Et le roi, du même coup, ne pourra guère les utiliser contre ses propres auxiliaires.

Mais cette solution S_1 appelle nécessairement un complément : tout contrôle idéologique étant exclu, les juges devront être maintenus dans le droit chemin par des stimulants politiques et économiques. Aussi siégeront-ils, non pas individuellement, mais collectivement, en une assemblée assez nombreuse (cinquante et un membres au moins)⁶⁶ pour qu'il soit difficile de la corrompre⁶⁷. Le roi ne les nommera que pour un temps très limité⁶⁸, ne pourra jamais en désigner plus d'un par famille⁶⁹, et, au terme de leur mandat, devra choisir leurs remplaçants selon un système de rotation qui permettra à chaque famille d'être représentée au tribunal à tour de rôle⁷⁰ : sage précaution, si l'on veut qu'une certaine impartialité soit assurée. Pour les encourager à faire preuve de diligence et de fermeté⁷¹, on leur remettra, au lieu de leur verser un traitement fixe, le produit des amendes et les biens des condamnés à mort⁷². Mais l'*avaritia* ne les incitera pas à une sévérité excessive, car, outre la crainte que leur inspireront leurs successeurs⁷³, le régime de la propriété, en les obligeant à placer leur argent dans le commerce ou la finance, leur interdira d'appauvrir systématiquement des concitoyens dont ils se sentiront solidaires⁷⁴. Pour plus de sûreté, d'ailleurs, le comité restreint du Conseil du roi, rémunéré de la même façon⁷⁵, devra ratifier leurs sentences et, en cas d'abus, fera office de Cour de cassation⁷⁶.

⁶⁵ Id.

⁶⁶ T.P., ch. vi, § 27 (G, t. III, pp. 304-5; P, p. 1019).

⁶⁷ T.P., ch. vii, § 21 (G, t. III, p. 316; P, p. 1036).

⁶⁸ T.P., ch. vi, § 27.

⁶⁹ Id.

⁷⁰ Id.

⁷¹ T.P., ch. vii, § 21.

⁷² T.P., ch. vi, § 29 (G, t. III, p. 305; P, pp. 1019-20).

⁷³ T.P., ch. vii, § 21.

⁷⁴ Id.

⁷⁵ T.P., ch. vi, § 29.

⁷⁶ T.P., ch. vi, § 26 (G, t. III, p. 304; P, pp. 1018-9).

Enfin, pour que le pouvoir ne s'éloigne pas trop de la population dont il émane, une large décentralisation s'impose : les questions d'intérêt régional doivent être résolues sur place. Chaque ville aura donc son conseil municipal et son tribunal, qui se recruteront de la même façon et fonctionneront selon les mêmes règles que le Conseil du roi et l'assemblée judiciaire suprême⁷⁷. Simplement, les représentants des familles locales seront seuls à y siéger⁷⁸.

On voit mieux, à présent, en quoi consisteront les *institutions territoriales*. La ville, d'une part : entité politique autonome composée d'une agglomération urbaine fortifiée⁷⁹ et des campagnes qui en dépendent, sans distinction de statut entre citadins et ruraux⁸⁰. Les familles, d'autre part. Quel visage auront ces dernières? Spinoza ne dit rien de leur volume; mais, s'il y a approximativement 250 000 citoyens (telle est, nous le verrons, la population d'un Etat de dimensions moyennes), et s'ils sont répartis, comme le suggère le § 15 du chapitre VI, en six cents familles environ, chacune de celles-ci comprendra à peu près 400 adultes mâles; leurs effectifs, cependant, seront moins nombreux si ce chiffre de 250 000 englobe aussi les non-citoyens : deux fois moindres, par exemple, s'il y a autant de salariés que de propriétaires indépendants⁸¹. Quant à leur fonctionnement intérieur, sans doute

⁷⁷ T.P., ch. vi, § 30 (G, t. III, p. 305 ; P, p. 1020).

⁷⁸ *Id.* Ce qui, du même coup, permet de résoudre un problème que Spinoza, préoccupé surtout par la situation hollandaise, n'a pas explicitement posé : est-il possible d'appliquer la constitution spinoziste à une grande monarchie telle que la France ou l'Angleterre, où la plupart des vieillards n'auraient aucune chance de figurer un jour parmi les trois mille conseillers du roi? En fait, c'est possible, car les charges municipales seraient assez nombreuses pour satisfaire toutes les ambitions. Rien n'empêcherait d'ailleurs de regrouper les villes en provinces de mêmes dimensions que la Hollande, qui seraient gouvernées par des Conseils où tous pourraient espérer prendre place au moins une fois. Quant au Conseil du roi proprement dit, on pourrait le recruter selon le même système de rotation inter-familiale que le Tribunal suprême : pour une longue période, l'égalité serait assurée.

⁷⁹ T.P., ch. vi, § 9 (G, t. III, p. 299 ; P, pp. 1011-12).

⁸⁰ *Id.*

⁸¹ D'où un problème : comment une milice familiale aussi réduite peut-elle être divisée, comme l'indique le § 10 du ch. vi, en « légions » et en « cohortes »? Si elle comprend 200 soldats,

assez démocratique, Spinoza se borne à déclarer qu'elles seront dirigées par des « chiliarques »⁸². Quoi qu'il en soit, la combinaison des trois critères d'appartenance fait assez songer à des guildes urbaines et à des communautés rurales : groupes d'artisans ou de commerçants exerçant le même métier dans la même ville, groupes de cultivateurs habitant le même village, et, dans la plupart des cas tout au moins, groupes de parents par le sang ou par alliance. Mais ces communautés et ces guildes disposeront d'un immense pouvoir, puisque elles seront armées et détermineront la composition de toutes les assemblées du royaume. A la seule exception de la religion, c'est sur elles, en définitive, que reposeront toutes les institutions de l'*imperium*.

Telle est donc la Monarchie spinoziste. De haut en bas, la formule modérée et pluraliste T₂T₃ convient aux institutions gouvernementales, à la justice et à la religion; de bas en haut, la formule radicale et égalitaire — unitaire S₂S₃ convient à l'armée, au régime de la propriété et au mode de sélection des dirigeants; la première réduit au minimum la marge de manœuvre du prince, la seconde porte au maximum la puissance et la cohésion de la multitude.

On aurait tort, cependant, de considérer ce régime comme une démocratie couronnée d'un roi-soliveau dont l'élimination éventuelle serait pratiquement sans conséquences. Démocratie déguisée, peut-être; mais le costume, ici, est essentiel : le roi, très réellement, décidera de tout selon son bon plaisir. Sans doute ce bon plaisir sera-t-il déterminé dans son contenu par des influences extérieures; mais il en est ainsi dans n'importe quelle monarchie, même soi-disant « absolue ». Simplement, les pressions qui s'exerceront sur le souverain seront autres :

cela nous donnerait, par exemple, deux légions de cent hommes chacune, composées de dix cohortes de dix hommes chacune. Mais n'oublions pas que le nombre des familles peut être très inférieur à 600 : ce chiffre définit simplement le maximum au-delà duquel la représentation de chacune d'elles au Conseil du roi diminuera. Peu importe, d'ailleurs : de toute façon, ces « légions » et ces « cohortes » ne ressembleront en rien à celles de l'armée romaine !

⁸² T.P., ch. vi, § 32 (G, t. III, p. 305 ; P, p. 1020).

En comptant femmes, enfants et « serviteurs », chaque famille, effectivement, comprendra plus de mille personnes.

c'est la volonté populaire qui, pourvue de cet argument décisif que constitue la force des armes, unifiée par le régime de la propriété, fidèlement traduite au sommet grâce au mode de sélection des dirigeants, parviendra au monarque par l'intermédiaire de son Conseil et lui dictera ses décisions; c'est elle qui, exécutée par ce même Conseil, respectée extérieurement grâce à l'organisation de la Justice et intérieurement grâce à celle de la religion, reviendra aux sujets pour orienter leurs activités. Mais le détour par la volonté d'un seul homme est absolument indispensable, puisque les citoyens, par hypothèse, ne se sentent pas capables de prendre en mains leur propre destin; décapiter l'édifice reviendrait à le détruire : il en résulterait, non pas une démocratie, mais le désarroi et le chaos. Bien plus : un tel système, d'une certaine façon, doit renforcer le culte de la personnalité tout en éliminant ses déplorables conséquences, et précisément parce qu'il les élimine; car le roi, s'il est obligé de gouverner selon l'intérêt général, jouira d'une telle popularité que nul ne contestera sa position⁸³. Révolutions et coups d'Etat seront exclus⁸⁴.

C'est donc sans aucune ironie que Spinoza peut proposer son plan de réforme : les rois, en pays civilisé, ont tout intérêt à l'adopter; ils n'y perdront rien, sinon les illusions que se font les despotes sur l'étendue réelle de leur puissance, et ils y gagneront la fidélité inébranlable de leurs sujets. Mais encore faut-il que l'un d'entre eux au moins ait un éclair de lucidité... Et assez de courage, bien entendu, pour s'appuyer jusqu'au bout sur le peuple; car ni la noblesse terrienne, ni le clergé, ni les chefs militaires, ni même les oligarchies municipales ne se laisseront dépouiller de leurs privilèges sans résister. Guillaume d'Orange est-il dans ce cas?

2. — Puissance de la collectivité : l'Aristocratie centralisée.

Reculons maintenant d'une étape ou deux dans le cycle de l'évolution historique. La civilisation est en expansion ou au début seulement de son déclin. Aucun événement traumatisant n'étant encore intervenu, la collectivité diri-

geante se sent capable d'être souveraine. Mais cette collectivité, soit que le peuple ait autrefois abdiqué en sa faveur, soit que les étrangers aient afflué dans le pays, ne se confond déjà plus avec l'ensemble des habitants économiquement indépendants; elle forme un Patriciat restreint qui monopolise le pouvoir, veille jalousement au maintien de ses privilèges et, selon la définition du régime aristocratique⁸⁵, se recrute par cooptation. Supposons, enfin, que ces patriciens soient tous citoyens de la capitale, et bien décidés à ne pas partager la souveraineté avec les habitants des autres villes⁸⁶. Telle étant l'Aristocratie centralisée, le problème est de déduire de sa nature les institutions qui lui permettront de se conserver.

Même problème que précédemment, quant au fond. Mais les termes en sont tout autres. Le paradoxe de la Monarchie spinoziste venait de ce qu'un seul homme, en réalité, ne peut jamais concentrer tous les pouvoirs entre ses mains; aussi fallait-il, pour donner au roi le maximum d'autorité compatible avec cette faiblesse irrémédiable, l'obliger à bien s'entourer. Une assemblée assez nombreuse, au contraire, est parfaitement capable de gouverner sans aucune aide⁸⁷. Il ne s'agit donc plus de rendre la multitude assez puissante pour qu'un souverain individuel n'ait ni la possibilité ni le désir de la traiter par le mépris; il s'agit, inversement, de rendre le souverain collectif assez puissant pour que la multitude n'ait ni la possibilité ni le désir de se révolter. C'est la plèbe, ici, qui devient le corps étranger à neutraliser : moins elle pèsera sur les décisions de l'Assemblée patricienne, plus le système vérifiera sa propre essence⁸⁸.

En ce qui concerne le *mode de sélection des dirigeants* (c'est-à-dire, ici, des Patriciens), la solution T_2 est impliquée dans la définition même du régime : la direction des affaires publiques revient à une élite nommée à vie. De même pour la solution T_3 : puisque l'Assemblée suprême se recrute par cooptation, il n'y a aucune raison pour que toutes les catégories sociales y soient également représentées. Les Patriciens, en théorie, sont libres de désigner qui bon leur semble; en fait, argent et notoriété allant de

⁸³ T.P., ch. VII, § 11 (G, t. III, p. 312 ; P, p. 1030).

⁸⁴ T.P., ch. VII, § 14 (G, t. III, pp. 313-4 ; P, pp. 1032-3).

⁸⁵ T.P., ch. VIII, § 1 (G, t. III, pp. 323-4 ; P, pp. 1046-7).

⁸⁶ T.P., ch. VIII, § 3 (G, t. III, p. 324 ; P, p. 1048).

⁸⁷ Id. (G, t. III, p. 325 ; P, pp. 1048-9).

⁸⁸ T.P., ch. VIII, § 5 (G, t. III, p. 326 ; P, p. 1050).

pair, ils choisirent toujours leurs nouveaux collègues parmi les riches⁸⁹. Mais encore faut-il que la mise en œuvre de cette solution T₃ soit compatible avec l'exigence fondamentale valable pour tout Etat. Nous savons, en effet, que, lorsque le corps civique est trop étroit, mœurs et institutions dégénèrent : les décisions de l'Assemblée, d'une part, cessent d'être conformes à la Raison; les plébéiens, d'autre part, désespérant d'accéder aux honneurs, préfèrent jouir du présent plutôt que de s'enrichir par leurs activités économiques; double dégradation, qui rend l'aventure monarchique inéluctable. D'où le principe fondamental : le nombre des patriciens, s'il peut s'accroître indéfiniment sans aucun inconvénient⁹⁰, ne doit jamais descendre au-dessous d'un certain minimum⁹¹.

Lequel? On ne saurait le préciser sans faire intervenir certains postulats empiriques. Car le nombre de participants nécessaire pour qu'une décision collective soit raisonnable dépend à la fois des aptitudes de chacun d'eux et de la complexité des questions dont ils débattent; et rien de tout cela ne peut se déduire *a priori*. Spinoza admet donc, en premier lieu, que, pour gouverner un Etat de dimensions moyennes, cent hommes politiquement compétents sont nécessaires⁹². Il admet, en second lieu, que, sur cent hommes pris au hasard, deux seulement sont politiquement compétents⁹³. La direction d'un *mediocris imperii*, par conséquent, requiert cinq mille patriciens au moins⁹⁴. Ce qui nous donne, si la population d'un tel Etat s'élève à 250 000 personnes environ (sans doute s'agit-il seulement des mâles adultes; sinon, le pays serait vrai-

ment très petit), un patricien pour cinquante habitants⁹⁵. Telle est la règle d'or du régime aristocratique : le rapport des citoyens à la multitude doit être supérieur ou égal à 2 %, mais en aucun cas inférieur; quand la population augmente, il faut, pour que cette proportion soit conservée, que le corps souverain s'élargisse⁹⁶.

Dans ces conditions, il est impossible de réserver le droit de cité aux membres de certaines familles privilégiées : celles-ci finissent toujours par s'éteindre⁹⁷. Pourront être candidats à l'Assemblée suprême tous ceux qui, dans la Monarchie idéale, auraient été automatiquement citoyens; seuls n'auront pas l'autorisation de s'y présenter les étrangers, les repris de justice et les travailleurs économiquement dépendants⁹⁸. Ces candidats, toutefois, devront avoir atteint l'âge de trente ans; ce qui, dans une certaine mesure, freinera les excès du népotisme⁹⁹. Moyennant quoi les plébéiens fortunés, dans leur immense majorité, auront de sérieux espoirs de s'intégrer à la couche dirigeante¹⁰⁰. Une dernière mesure, enfin, accroîtra encore leurs chances en assurant l'élimination des incapables : les patriciens qui se seront ruinés par leur faute seront déchus de tous leurs droits¹⁰¹ et remplacés par de nouveaux venus ; s'il est établi, par contre, que leur appauvrissement vient de la malchance, l'Etat, faisant office de compagnie d'assurance, leur restituera l'intégralité de leurs biens¹⁰². Ainsi le pouvoir sera-t-il exercé par les riches, par les seuls riches, mais aussi, approximativement du moins, par tous les riches : gouvernement, non pas

⁸⁹ T.P., ch. VIII, § 13 (G, t. III, p. 330 ; P, pp. 1055-6).

⁹⁰ Id.

⁹¹ T.P., ch. VIII, § 14 (G, t. III, pp. 330 ; P, p. 1056).

⁹² Id. Le texte latin indique expressément que les cabaretiers et les brasseurs figurent parmi les éligibles : ce sont, eux aussi, des propriétaires indépendants.

⁹³ T.P., ch. VIII, § 15 (G, t. III, p. 330 ; P, p. 1057). Pratiquement, seuls les Patriciens d'âge sénatorial pourront faire entrer leurs fils à l'Assemblée.

¹⁰⁰ T.P., ch. X, § 7 (G, t. III, p. 356 ; P, p. 1094). Il est donc admis (nouveau postulat empirique) que les riches de plus de trente ans ne forment pas beaucoup plus de 2 % de la population mâle adulte. Et 4 % des propriétaires indépendants, par exemple, si ces derniers sont aussi nombreux que les salariés.

¹⁰¹ T.P., ch. VIII, § 47 (G, t. III, pp. 345-6 ; P, p. 1078).

¹⁰² Id.

⁸⁹ T.P., ch. XI, § 2 (G, t. III, p. 359 ; P, p. 1098) et ch. VIII, § 31 (G, t. III, p. 337 ; P, p. 1066).

⁹⁰ T.P., ch. VIII, § 13 (G, t. III, p. 330 ; P, p. 1056).

⁹¹ T.P., ch. VIII, § 1 (G, t. III, p. 324 ; P, p. 1047).

⁹² T.P., ch. VIII, § 2 (*Ibid.*).

⁹³ Id.

⁹⁴ Id. Le Conseil du roi, pour un Etat dont les dimensions étaient certainement les mêmes, ne comprenait pourtant que 3 000 membres au maximum. Mais son recrutement ne dépendait pas du seul jeu de la loi des grands nombres : chaque conseiller représentait sa propre famille, à laquelle il restait lié, et dont il connaissait fort bien les intérêts. Au surplus, chaque délégation familiale comprenait obligatoirement un juriste qualifié.

(T.P., ch. VI, § 15.)

d'une oligarchie de régents, mais, si l'on veut, de la bourgeoisie dans son ensemble ¹⁰³.

Comment ce gouvernement fonctionnera-t-il? L'Assemblée suprême, bien entendu, détendra les deux attributs essentiels de la souveraineté : vote des lois et nomination des administrateurs ¹⁰⁴. Pour le reste, puisque un groupe de 5 000 personnes peut très bien diriger l'Etat à lui tout seul, la solution S₂, avec la solution S₃ qui en est le corollaire direct, s'impose manifestement : Consultatif et Exécutif seront exercés par les membres mêmes de la collectivité souveraine. En ce qui concerne le Consultatif, rien n'empêche l'identification d'être totale : l'Assemblée, sans avoir besoin de faire appel à des conseillers extérieurs ¹⁰⁵, s'informera elle-même en cours de délibération; si les absences non motivées sont sanctionnées par des amendes ¹⁰⁶, tous auront à cœur d'être présents à chaque séance, et la diversité des points de vue qui s'affronteront laissera transparaître un dénominateur commun conforme à l'intérêt général ¹⁰⁷.

Pour des raisons techniques, cependant, le cas de l'Exécutif est différent : moins l'on est nombreux, plus l'on agit vite; et cinq mille, c'est beaucoup trop. L'Assemblée, pour faire appliquer ses décisions, élira donc en son propre sein un Sénat dont les effectifs seront beaucoup moins considérables ¹⁰⁸; et celui-ci, à son tour, confiera l'expédition des affaires courantes à un petit nombre de Consuls ¹⁰⁹.

¹⁰³ La plupart de ces grands bourgeois, puisque nous sommes en Aristocratie centralisée, devront évidemment habiter la capitale. Il est vrai que, pour plus de sûreté, mieux vaudra accorder le droit de cité à quelques dizaines de notables de chacune des villes les plus proches (T.P., ch. VIII, § 42; G, t. III, p. 343; P, p. 1075); mais ces derniers, de toute façon, seront très minoritaires à l'Assemblée. Ce qui donne à ce genre d'Etat un visage assez particulier : une grande ville riche dominant de petites villes pauvres. L'Aristocratie fédérale, elle, pourra être beaucoup plus équilibrée.

¹⁰⁴ T.P., ch. VIII, § 17 (G, t. III, p. 331; P, p. 1057). Selon L. S. Feuer, les institutions gouvernementales de l'Aristocratie spinoziste (ainsi, d'ailleurs, que le rapport de 2 % entre Patriciat et plèbe) rappellent celles de Venise (*Spinoza and the Rise of Liberalism*, pp. 166-7).

¹⁰⁵ T.P., ch. VIII, § 3 (G, t. III, p. 325; P, p. 1048).

¹⁰⁶ T.P., ch. VIII, § 16 (G, t. III, pp. 330-1; P, p. 1057).

¹⁰⁷ T.P., ch. VIII, § 6 (G, t. III, p. 326; P, p. 1050).

¹⁰⁸ T.P., ch. VIII, § 29 (G, t. III, p. 335; P, p. 1064).

¹⁰⁹ T.P., ch. VIII, §§ 33 et 34 (G, t. III, pp. 338-9; P, pp. 1068-9).

Mais la composition de ce Sénat pose un problème : si l'on veut éviter que l'envie politique ne se déchaîne, il faut donner à tous les patriciens la possibilité d'y accéder ¹¹⁰. D'où un système de rotation reposant sur les mêmes principes que celui qui régissait le Conseil du roi : les Sénateurs, au nombre de 400 (à peu près un douzième du Patriciat) ¹¹¹, tous âgés de cinquante ans ou plus ¹¹², seront nommés pour un an sans possibilité de renouvellement pendant les deux années suivantes ¹¹³; de cette façon, 1 200 vieillards, soit le quart environ du corps civique ¹¹⁴, exerceront cette charge à tour de rôle. Mais l'exerceront-ils bien? Ne pourront-ils pas trahir leur mandat? En particulier, car tel est bien le plus grave danger, ne pourront-ils pas entraîner le pays dans des guerres qui le ruineraient? Non, s'ils reçoivent pour tout traitement le produit d'un impôt sur le chiffre d'affaires du commerce extérieur de la nation ¹¹⁵ : rien de tel que l'intérêt pour encourager le pacifisme ¹¹⁶!...

Enfin, pour prévenir ou punir les violations de la constitution, un organe autonome de contrôle est nécessaire; car le souverain collectif, livré à lui-même, risquerait de fermer les yeux sur les abus dont ses membres se rendraient individuellement coupables ¹¹⁷. L'Assemblée élira donc, toujours en son propre sein, un Conseil de Syndics ¹¹⁸ dont les effectifs s'élèveront à un cinquième du Patriciat ¹¹⁹. Ces Syndics, qui auront une partie de l'armée sous leurs ordres ¹²⁰, seront chargés d'une triple tâche : faire respecter la règle d'or des 2 % ¹²¹; convoquer l'Assemblée ¹²², veiller à la régularité de ses débats ¹²³ et

¹¹⁰ T.P., ch. VIII, § 30 (G, t. III, pp. 335-6; P, pp. 1064-5).

¹¹¹ Id.

¹¹² Id.

¹¹³ Id.

¹¹⁴ Id. Nous adoptons ici, bien entendu, la correction des *Nagelate Schriften* : 1/4, et non 1/12.

¹¹⁵ T.P., ch. VIII, § 31 (G, t. III, pp. 336-7; P, pp. 1065-6).

¹¹⁶ Id.

¹¹⁷ T.P., ch. VIII, § 19 (G, t. III, pp. 331; P, p. 1058).

¹¹⁸ T.P., ch. VIII, § 20 (G, t. III, p. 332; P, p. 1059).

¹¹⁹ T.P., ch. VIII, § 22 (G, t. III, p. 332; P, p. 1059).

¹²⁰ T.P., ch. VIII, § 23 (*Ibid.*).

¹²¹ T.P., ch. VIII, § 25 (G, t. III, p. 333; P, pp. 1060-2).

¹²² T.P., ch. VIII, § 26 (G, t. III, p. 334; P, p. 1062).

¹²³ T.P., ch. VIII, § 25.

envoyer quelques délégués à toutes les séances du Sénat pour observer ce qui s'y passe¹²⁴; sanctionner, enfin, les illégalités des juges¹²⁵ et des administrateurs¹²⁶. Pour leur inspirer le désir de s'en acquitter honnêtement, des stimulants économiques sont prévus : tout nouveau patricien leur versera une somme d'argent très importante¹²⁷, ce qui les incitera à ne jamais tolérer le moindre rétrécissement du corps civique; et c'est à eux que reviendra le montant des amendes infligées aux magistrats indignes et aux citoyens absentéistes¹²⁸. Mais il faut, cette fois, que leur indépendance soit complète; aussi seront-ils nommés à vie¹²⁹. En contrepartie, comme un trop long mandat finirait par les rendre insupportables à force d'orgueil, ils devront avoir soixante ans au minimum¹³⁰!... Ainsi chaque patricien pourra-t-il espérer devenir Sénateur ou Syndic sur ses vieux jours¹³¹.

Mais le système ne fonctionnera que si le régime de la propriété, lui aussi, est adapté au mode de sélection des

¹²⁴ T.P., ch. VIII, § 32 (G, t. III, p. 338 ; P, p. 1067).

¹²⁵ T.P., ch. VIII, § 40 (G, t. III, p. 342 ; P, p. 1073).

¹²⁶ T.P., ch. VIII, § 20 (G, t. III, p. 332 ; P, p. 1059).

¹²⁷ T.P., ch. VIII, § 25 (G, t. III, p. 333 ; P, pp. 1060-1).

¹²⁸ Id.

¹²⁹ T.P., ch. VIII, § 21 (G, t. III, p. 332 ; P, p. 1059).

¹³⁰ Id.

¹³¹ Cent Syndics inamovibles et 1200 Sénateurs siégeant alternativement un an sur trois : ce chiffre de 1300, dit Spinoza, n'est pas très inférieur au nombre des patriciens âgés de cinquante ans ou plus (T.P., ch. VIII, § 30 ; G, t. III, p. 336 ; P, p. 1065). Il faut donc admettre qu'environ 26 % des adultes de plus de trente ans atteignent ou dépassent cinquante ans. Ce taux de longévité, à moins d'une hécatombe effroyable à partir de la trentaine, ne coïncide avec celui de la Monarchie (et il n'y a aucune raison pour que l'on vive moins longtemps sous ce dernier régime!) que si les « serviteurs » et autres salariés sont relativement nombreux (cf. *supra*, note 48). Supposons, en effet, que tous les sujets de la Monarchie soient citoyens : pour que les 18 000 vieillards de plus de cinquante ans, qui forment 7,2 % de la population mâle adulte, représentent en même temps 26 % des plus de trente ans, il faudrait que 27,7 % seulement des adultes mâles aient plus de trente ans. Par contre, s'il y a autant de salariés que de propriétaires indépendants, ces 18 000 promouvables, toujours dans la Monarchie, constitueront 14,4 % des citoyens ; pour qu'ils représentent en même temps 26 % des citoyens de plus de trente ans, il faudra donc que 55,4 % des citoyens aient plus de trente ans. Pour trancher la question, il serait indispensable d'étudier la pyramide des âges dans la Hollande du XVII^e siècle.

dirigeants. Or, de ce point de vue, la nationalisation du sol serait très néfaste; car les plébéiens, qui ne jouissent d'aucun droit politique et ne se distinguent en rien des étrangers domiciliés¹³², quitteraient le pays en cas de malheur si rien ne les y attachait matériellement¹³³. Comment les empêcher, sinon par des mesures policières toujours plus ou moins inefficaces, d'emporter leur argent¹³⁴ et d'aller exercer leurs talents où bon leur semble? Menace constante, qu'ils utiliseraient pour peser sur les décisions du pouvoir. Puisque l'on ne peut compter sur leur esprit civique, c'est donc par l'intérêt qu'il convient de les retenir. Aussi les biens fonciers (solution T₂) seront-ils propriété privée¹³⁵.

Toutes les difficultés, cependant, ne sont pas résolues pour autant : le but à atteindre serait que *chaque sujet* possédât au moins une maison ou un coin de sol. Mais peut-on, comme en Théocratie, donner à chacun le même lot de terre et le déclarer inaliénable? Compte tenu de la solution S₁, c'est impossible : puisque le commerce est libre, la terre, qui est un bien comme un autre, doit pouvoir (solution T₃) être achetée et vendue à volonté. D'où des inégalités inévitables : rien ne garantit, en principe, que le sol ne finira pas par se concentrer entre quelques mains. Pour contrecarrer cette tendance, Spinoza propose un remède qui, s'il est clair dans son principe, demeure quelque peu vague dans ses modalités d'application : les biens immobiliers, dit-il, devront être, non pas loués, mais vendus aux sujets (*subditis non locandi, sed vendendi sunt*)¹³⁶. Cela vaut évidemment pour les domaines d'Etat, s'il en existe à l'origine ou s'il s'en reforme par la suite. Mais cette formule s'applique-t-elle aussi aux biens privés? Signifie-t-elle que, d'une façon générale, nul n'aura le droit de louer ses terres à des plébéiens? S'il en était ainsi, cela résoudrait à peu près la question : riches agriculteurs et gentilshommes campagnards, n'étant pas autorisés à affermer l'excédent de terre dont ils ne pourraient eux-mêmes assurer la mise en valeur, n'auraient pas d'autre ressource que de le vendre; ainsi la petite propriété se maintiendrait-elle. Mais il est peu probable que Spinoza

¹³² T.P., ch. VIII, § 10 (G, t. III, p. 328 ; P, p. 1053).

¹³³ Id.

¹³⁴ Id.

¹³⁵ Id.

¹³⁶ Id.

ait songé à une interdiction formelle : ce genre de procédé, nous le savons, lui semble vain. Sans doute veut-il dire simplement que l'Etat, dans la mesure de ses moyens, rachètera les domaines affermés pour les revendre par petites parcelles à leurs anciens locataires ou à d'autres plébéiens. Si des prix intéressants sont offerts aux propriétaires, beaucoup se laisseront tenter : l'argent reçu, une fois réinvesti dans le commerce ou la finance, leur procurera des revenus supérieurs à ceux qu'ils touchaient auparavant. Statistiquement et pour une longue période, le résultat voulu sera obtenu sans coercition... N'oublions pas, toutefois, la restriction nettement indiquée par l'emploi du mot *subditi* : si tous les plébéiens sont déjà fixés au sol, rien n'empêchera l'Etat de louer à des patriciens les terres qui lui resteront.

Même ainsi amendée, cette formule T₂T₃ n'est pas sans inconvénients. D'une part, l'attachement psychologique à la terre subsistera, avec toutes les conséquences qui en résultent : repliement sur soi, envie, discordes ; bref, survivances de la barbarie à la campagne. D'autre part, il restera sans doute quelques propriétaires fonciers oisifs, même s'il y en a peu ; d'où la possibilité d'une décomposition des mœurs. Le régime de la propriété, considéré en lui-même, n'exclut ni l'existence d'un secteur économique archaïque ni les risques de décadence. Mais, précisément, le mode de sélection des dirigeants et les institutions gouvernementales sont là pour écarter ces deux dangers. Les plébéiens, stimulés par l'espoir de s'intégrer à un Patriciat largement ouvert aux nouveaux riches¹³⁷, travailleront avec âpreté à l'édification de leur fortune¹³⁸ ; les patriciens eux-mêmes, craignant d'être déçus de leurs droits, prendront bien soin de ne pas dilapider leur patrimoine¹³⁹ ; dans l'un et l'autre cas, l'*avaritia* sera renforcée par l'ambition : citoyens et sujets, sans aller jusqu'à une austérité inconcevable en pays civilisé¹⁴⁰, s'efforceront au moins de gagner plus qu'ils ne dépensent¹⁴¹, et le niveau des activités économiques se maintiendra. L'Etat, du reste, y contribuera nécessairement par sa politique générale ; car tous les Sénateurs, même si certains d'entre

eux sont propriétaires fonciers, auront intérêt à ce que le commerce se développe : le montant de leur traitement en dépendra. Sans doute l'existence de biens monopolistiques empêchera-t-elle les assemblées gouvernementales de connaître cette quasi-unanimité qui régnait au Conseil du roi ; mais lorsqu'il n'y a pas de monarque à neutraliser, une simple majorité suffit ; et elle se dégagera vite, puisque la plupart des patriciens, malgré tout, auront investi quelque argent dans le négoce ou la finance. Quant aux divisions entre plébéiens, peut-être, jusqu'à un certain point, sont-elles souhaitables : plus les sujets seront atomisés, plus le corps civique sera puissant.

C'est sur un principe tout aussi « réaliste » que reposera l'organisation militaire. La force publique, ici, doit être au service exclusif du Patriciat¹⁴². Impossible, par conséquent, d'armer la population dans son ensemble : cela équivaudrait à lui remettre tous les pouvoirs. Impossible, également, d'armer les seuls citoyens¹⁴³, car ils ne seraient pas assez nombreux. L'Etat (solution T₃) s'appuiera donc sur une armée de mercenaires¹⁴⁴. Rien n'interdira, pour prévenir les séditions, de lever des troupes à l'étranger¹⁴⁵ ; il est vrai que, toutes choses égales d'ailleurs, mieux vaudra engager des autochtones¹⁴⁶ : attachés au pays par le régime de la propriété, ils se battront *pro aris et focis* avec un extrême courage¹⁴⁷ et feront marcher le commerce en dépensant leur solde sur place¹⁴⁸ ! Mais il faudra, bien entendu, respecter l'exigence fondamentale valable pour tout Etat : le commandant en chef, qui doit être obligatoirement citoyen¹⁴⁹, ne sera nommé qu'en temps de guerre, pour un an seulement et sans possibilité de renouvellement¹⁵⁰. Moyennant quoi, sur les deux fronts intérieurs tout au moins, le Patriciat sera invincible : ni le peuple ni les généraux factieux ne le menaceront.

¹⁴² T.P., ch. VIII, § 9 (G, t. III, pp. 327-8 ; P, pp. 1052-3).

¹⁴³ Id.

¹⁴⁴ Id.

¹⁴⁵ Id.

¹⁴⁶ Id.

¹⁴⁷ Id.

¹⁴⁸ Id.

¹⁴⁹ Id.

¹⁵⁰ Id.

¹³⁷ T.P., ch. x, § 7 (G, t. III, p. 356 ; P, p. 1094).

¹³⁸ T.T., ch. x, § 6 (G, t. III, p. 356 ; P, p. 1093).

¹³⁹ T.P., ch. x, § 7.

¹⁴⁰ T.P., ch. x, § 6.

¹⁴¹ Id.

la Monarchie idéale, et pour la même raison : leurs fidèles, à titre privé, pourront édifier et entretenir autant de temples qu'ils le voudront¹⁶¹, mais l'Etat ne les y aidera pas. Une réserve, toutefois : ces temples devront être petits et éloignés les uns des autres¹⁶², car il faut éviter les grands rassemblements populaires¹⁶³ qui, en l'absence de tout contrôle, peuvent toujours dégénérer en séditions. La religion d'Etat, par contre, aura des temples très vastes, et d'une magnificence impressionnante¹⁶⁴ ; si bien que les non-citoyens, séduits par ses pompes extérieures et rebutés par la mesquinerie des autres cultes, y adhéreront vraisemblablement en très grand nombre : sans porter atteinte à quelque croyance que ce soit, elle encadrera, en fait, la majeure partie de la population plébéienne.

La formule S_2S_3 permet donc, beaucoup plus radicalement encore que la formule T_2T_3 , de mettre en œuvre la solution S_1 : aucun pouvoir « spirituel » n'aura son mot à dire lorsqu'il s'agira de juger autrui. Mais nous connaissons l'indispensable complément de cette solution : le système judiciaire, puisqu'il est entièrement laïcisé, doit reposer sur les mêmes principes que celui de la Monarchie idéale. Même organisation collégiale du Tribunal suprême¹⁶⁵ et des tribunaux locaux¹⁶⁶, par conséquent. Même mode de rémunération des juges, que l'appât du gain incitera à ne pas manifester aux Patriciens trop d'indulgence¹⁶⁷. Même contrôle de leurs décisions, exercé cette fois par le Conseil des Syndics¹⁶⁸ ; et soyons certains que ce dernier, pour se rendre populaire, ne permettra jamais que les plébéiens soient injustement dépouillés¹⁶⁹. Une seule différence, cependant, qui tient à la nature même du régime : les juges, obligatoirement patriciens¹⁷⁰, seront élus par l'Assemblée¹⁷¹ sans aucune considération de « famille »¹⁷².

¹⁶¹ *Id.*¹⁶² *Id.*¹⁶³ *Id.*¹⁶⁴ *Id.*¹⁶⁵ *T.P.*, ch. VIII, § 38 (G, t. III, p. 341 ; P, p. 1072).¹⁶⁶ *T.P.*, ch. VIII, § 43 (G, t. III, p. 344 ; P, p. 1075).¹⁶⁷ *T.P.*, ch. VIII, § 41 (G, t. III, pp. 342-3 ; P, pp. 1073-4).¹⁶⁸ *T.P.*, ch. VIII, § 40 (G, t. III, p. 342 ; P, p. 1073).¹⁶⁹ *T.P.*, ch. VIII, § 41.¹⁷⁰ *T.P.*, ch. VIII, § 40.¹⁷¹ *Id.*¹⁷² *T.P.*, ch. VIII, § 37 (G, t. III, p. 340 ; P, p. 1071).

Les institutions territoriales, on le voit, seront très différentes de celles de la Monarchie. La ville, toujours organisée autour d'un centre urbain fortifié¹⁷³, restera l'unité administrative par excellence ; mais elle perdra son autonomie politique¹⁷⁴. Quant aux « familles », elles disparaîtront pour cause d'inutilité¹⁷⁵ : ni le mode de sélection des dirigeants, ni la structure de l'armée, ni l'administration de la Justice ne les requièrent. Bien plus : leur existence serait franchement nuisible ; comme le montre l'exemple des guildes de Basse-Allemagne, toute organisation populaire autonome risque de menacer un jour ou l'autre le pouvoir du corps souverain¹⁷⁶. La suppression des corporations et des communautés rurales, bien que Spinoza ne la préconise pas expressément, est conforme à la logique du système : au-dessous d'un Patriciat aussi étroitement uni que possible, il ne doit y avoir que des individus juxtaposés.

Telle est donc l'Aristocratie centralisée idéale. Sa structure, abstraction faite de l'élément commun S_1 , est symétrique et inverse de celle de la Monarchie. De haut en haut, la formule modérée et inégalitaire T_2T_3 convient à l'armée, au régime de la propriété et au mode de sélection des dirigeants ; de haut en bas, la formule radicale et égalitaire-unitaire S_2S_3 convient aux institutions gouvernementales, à la Justice et à la religion ; la première réduit au minimum la marge de manœuvre des sujets, la seconde porte au maximum la puissance et la cohésion de la collectivité dirigeante.

Régime, en un sens, parfaitement antidémocratique : les plébéiens, c'est-à-dire 98 % de la population, n'auront pas d'armes pour imposer leur volonté ; attachés au pays par des biens fonciers qu'ils perdraient en émigrant, ils devront choisir entre l'obéissance et la misère ; privés du droit d'élire leurs dirigeants, ils ne pourront même pas faire entendre leur voix au sommet. Et pourtant, en un autre sens, tout se passera comme si l'on vivait sous la démocratie la plus complète : les opinions formulées à l'Assemblée, du seul fait de leur grand nombre, se compo-

¹⁷³ *T.P.*, ch. VIII, § 8 (G, t. III, p. 327 ; P, p. 1051).¹⁷⁴ *T.P.*, ch. VIII, § 42 (G, t. III, p. 343 ; P, p. 1075).¹⁷⁵ *T.P.*, ch. VIII, § 8.¹⁷⁶ *T.P.*, ch. VIII, § 5 (G, t. III, p. 326 ; P, p. 1050).

seront algébriquement pour aboutir à des décisions raisonnables¹⁷⁷; les lois qu'édicteront les 5 000 patriciens seront donc celles-là mêmes qu'auraient votées les 250 000 sujets s'ils avaient été consultés; et ces lois, exécutées par un Sénat matériellement intéressé à bien s'acquitter de sa tâche, appliquées par des juges matériellement intéressés à faire preuve d'impartialité, sacralisées par une religion favorable à l'esprit civique, seront respectées dans leur esprit comme dans leur lettre au cours du mouvement de redescende qui les incarnera dans le réel. Aucun risque de tyrannie, par conséquent¹⁷⁸ : la loi sera l'expression de la volonté générale, même si celle-ci ne s'exprime jamais. Par là-même, aucun risque non plus de révolution ni de coup d'Etat : la multitude, satisfaite pour l'essentiel, acceptera de n'avoir pas son mot à dire. Sans doute enviera-t-on les dirigeants (encore que cette envie ne puisse se transformer en jalousie¹⁷⁹), mais chacun espérera s'élever individuellement et nul n'écouterà les démagogues. Compte non tenu des interventions extérieures imprévisibles, le régime sera éternel¹⁸⁰.

Pourra-t-il, de lui-même, se démocratiser progressivement? La règle d'or des 2 %, nous l'avons vu, définit un seuil minimum, mais non pas une limite supérieure : en droit, rien n'empêche l'Assemblée d'accepter en son sein tous les propriétaires indépendants¹⁸¹. Mais, en fait, pourquoi éprouverait-elle le besoin de s'élargir? Rien ne l'y incitera, puisque tout fonctionnera parfaitement bien; et l'envie politique comparative l'en empêchera. La proportion de 1 à 50, maintenue tant bien que mal grâce à l'*avaritia* des Syndics, n'a donc aucune chance d'être dépassée par la suite. L'Aristocratie centralisée, comme la Monarchie, est en équilibre statique.

3. — De l'Aristocratie fédérale à la Démocratie : vers l'Etat parfait.

Considérons maintenant un Etat aristocratique d'un modèle assez différent¹⁸². Le droit de cité, au lieu d'y être

¹⁷⁷ T.P., ch. VIII, § 6 (G, t. III, p. 326 ; P, p. 1050).

¹⁷⁸ Id.

¹⁷⁹ Cf. *supra*, ch. v, p. 195.

¹⁸⁰ T.P., ch. x, § 9 (G, t. III, p. 357 ; P, pp. 1095-6).

¹⁸¹ T.P., ch. VIII, § 1 (G, t. III, p. 323 ; P, pp. 1046-7).

¹⁸² T.P., ch. IX, § 1 (G, t. II, p. 346 ; P, pp. 1079-80).

monopolisé par les habitants de la capitale, appartient aux notables de plusieurs villes^{182 bis}. Chacune de ces villes, sous la domination de son Patriciat local, a un gouvernement autonome qu'elle est bien décidée à conserver. Seules les affaires communes, dont le domaine est très restreint, tombent sous la compétence de l'autorité centrale. Cette forme de souveraineté étant posée comme une donnée de fait, quelles sont les institutions qui lui conviennent?

Puisqu'il s'agit toujours d'une aristocratie, les mêmes principes restent valables; il suffit de les transposer. En ce qui concerne les institutions de base, aucun changement : même organisation militaire, même régime de la propriété, même situation religieuse. De même, sur le plan local, les institutions gouvernementales et moyennes n'ont guère besoin d'être modifiées. Chaque ville aura son Assemblée patricienne, où devront entrer au moins 2 % de ses habitants¹⁸³. Cette Assemblée élira des Syndics inamovibles qui assumeront le pouvoir de contrôle¹⁸⁴. Mais elle n'aura pas besoin de Sénat, car ses effectifs, à l'origine tout au moins, seront assez réduits pour lui permettre d'exercer elle-même le pouvoir exécutif; simplement, elle chargera quelques consuls d'expédier les affaires courantes pendant les intervalles de ses sessions¹⁸⁵. Enfin, elle élira un tribunal municipal¹⁸⁶ et, sans aucun doute, administrera directement l'Eglise d'Etat. Inutile d'en dire plus : ces divers organes auront les mêmes attributions, se recruteront de la même façon et fonctionneront selon les mêmes règles que dans l'Aristocratie centralisée¹⁸⁷.

Reste la question du gouvernement fédéral. La souveraineté, ici, avec ses deux attributs essentiels, repose sur l'ensemble des patriciens de toutes les villes. Mais comment faire pour rassembler périodiquement plusieurs milliers d'individus qui habitent si loin les uns des autres?

^{182 bis} Ce qui implique que les riches sont plus uniformément répartis à travers le pays que dans l'Aristocratie centralisée. Cf. *supra*, note 103.

¹⁸³ T.P., ch. IX, § 5 (G, t. III, p. 348 ; P, pp. 1081-2).

¹⁸⁴ T.P., ch. IX, § 10 (G, t. III, p. 350 ; P, p. 1085).

¹⁸⁵ T.P., ch. IX, § 11 (G, t. III, pp. 350-1 ; P, p. 1086). Ce paragraphe, le texte latin l'indique nettement, concerne les consuls municipaux, non les consuls fédéraux.

¹⁸⁶ T.P., ch. IX, § 12 (G, t. III, p. 351 ; P, p. 1086).

¹⁸⁷ T.P., ch. IX, § 3 (G, t. III, p. 347 ; P, p. 1080).

Dans la pratique, c'est à peu près impossible¹⁸⁸. Mieux vaut donc, pour le vote des lois, recourir au référendum¹⁸⁹; quant à l'élection des hauts fonctionnaires, elle n'exige aucun déplacement¹⁹⁰. Dans ces conditions, une seule assemblée gouvernementale subsistera : le Sénat fédéral¹⁹¹, où chaque patriciat municipal déléguera un douzième de ses membres (ce qui correspond à la proportion de 400 pour 5 000)¹⁹² selon les mêmes critères et pour le même laps de temps que dans l'Aristocratie centralisée¹⁹³. Pour le contrôler, des représentants des Conseils de Syndics locaux assisteront à ses séances¹⁹⁴. Chaque Patriciat municipal, enfin, toujours en proportion de ses effectifs, enverra quelques juges à un Tribunal fédéral¹⁹⁵ qui fera office de Cour d'appel¹⁹⁶.

Cette transposition n'affecte donc pas la structure de l'Aristocratie en général. Et pourtant, elle est lourde de conséquences : grâce à elle, en réalité, c'est un mécanisme autorégulateur d'un type tout-à-fait nouveau qui entre en jeu. Que se passera-t-il, en effet, à l'intérieur du Sénat fédéral? Ses membres, ne serait-ce que pour être réélus trois ans après, resteront solidaires des Patriciats locaux dont ils émanent. L'assemblée gouvernementale, par conséquent, se présentera comme un champ clos où s'affronteront les délégations de toutes les villes¹⁹⁷; et chaque délégation y disposera d'un nombre de voix proportionnel à celui des citoyens qu'elle représente¹⁹⁸. Comment, dès lors, un Patriciat local désireux d'accroître son influence pourra-t-il l'emporter sur ses rivaux? De toute évidence, en augmentant ses effectifs¹⁹⁹. L'envie comparative, cette fois, sera vaincue par l'ambition de domination. Mais, comme cette dernière passion est universelle-

ment répandue, chaque ville en fera autant, et le *statu quo ante* sera rétabli; d'où la nécessité d'un nouvel élargissement, etc. Au terme de cette bienfaisante « escalade », même si Spinoza ne le dit pas expressément, tous les propriétaires indépendants (petits commerçants, petits artisans, paysans) finiront par devenir patriciens; ceux de plus de trente ans d'abord, puis les autres : rien n'empêchera d'abaisser progressivement l'âge de la majorité civique, car le népotisme ne jouera plus. L'Aristocratie fédérale, contrairement aux deux régimes précédents, est donc en équilibre dynamique : au bout d'un temps donné, elle doit, logiquement, se transformer en démocratie.

Sans doute, juridiquement parlant, ne s'agira-t-il pas d'une démocratie au sens spinoziste du terme : régime sous lequel tous les habitants qui satisfont à certaines conditions fixées par la loi appartiennent de droit au corps souverain²⁰⁰. Tant que celui-ci se recrutera par cooptation, nous resterons en Aristocratie, même si tout le monde est coopté²⁰¹. Mais la différence est pratiquement insignifiante : puisque les citoyens de chaque ville désireront toujours être aussi nombreux que possible, l'admission des candidats se réduira, en fait, à une simple formalité. Dans son fonctionnement effectif, une aristocratie ouverte à tous ne se distinguera pas plus d'une démocratie ouverte à tous que les aristocraties oligarchiques ne se distinguaient des démocraties oligarchiques.

Dans ces conditions, n'est-il pas permis d'extrapoler? Spinoza n'a pas eu le temps de nous exposer le système institutionnel qui convient à sa *Démocratie idéale*; mais, pour le reconstituer, ne nous suffit-il pas de nous demander *ce que deviendra l'Aristocratie fédérale au terme de son évolution, lorsque tous les adultes mâles économiquement indépendants auront acquis le droit de cité*²⁰²? Simple hypothèse, mais hypothèse simple. Faute de mieux, essayons-la donc.

¹⁸⁸ *Id.*

¹⁸⁹ *T.P.*, ch. IX, § 6 (G, t. III, p. 348 ; P, pp. 1082-3).

¹⁹⁰ *Id.*

¹⁹¹ *T.P.*, ch. IX, § 5 (G, t. III, p. 348 ; P, p. 1082).

¹⁹² *T.P.*, ch. IX, § 6 (G, t. III, p. 349 ; P, p. 1083).

¹⁹³ *T.P.*, ch. IX, § 5 (G, t. III, p. 348 ; P, p. 1082).

¹⁹⁴ *T.P.*, ch. IX, § 10 (G, t. III, p. 350 ; P, pp. 1085-6).

¹⁹⁵ *T.P.*, ch. IX, § 6 (G, t. III, p. 349 ; P, p. 1083).

¹⁹⁶ *T.P.*, ch. IX, § 12 (G, t. III, p. 351 ; P, p. 1086).

¹⁹⁷ *T.P.*, ch. IX, § 14 (G, t. III, pp. 351-2 ; P, p. 1087).

¹⁹⁸ *Id.*

¹⁹⁹ *Id.*

²⁰⁰ *T.P.*, ch. XI, § 1 (G, t. III, p. 358 ; P, p. 1097).

²⁰¹ *T.P.*, ch. VIII, § 1 (G, t. III, p. 323 ; P, pp. 1046-7).

²⁰² Une petite difficulté, cependant. La Démocratie spinoziste, en dehors des femmes, des enfants, des étrangers et des repris de justice, n'exclut personne d'autre que les *servos* (*T.P.*, ch. XI, § 3 ; G, t. III, p. 359 ; P, p. 1099). Mais, en Hollande, il n'y a pas d'esclaves ; et l'on ne voit pas pourquoi le servage, incompatible avec les constitutions théocratique et monarchique, pratiquement impossible en Aristocratie, resurgirait soudain en régime démocratique. S'agit-il donc d'une pure clause de style ? Faut-il

Cet élargissement du corps souverain n'affectera guère les *institutions gouvernementales*; la formule S_2S_3 sera maintenue. Sur le plan national, aucun changement : l'Etat sera toujours dirigé par un Sénat fédéral, aux séances duquel assisteront des représentants des Conseils de Syndics municipaux; le peuple, bien incapable de se rassembler en un seul lieu, n'exercera sa souveraineté et son pouvoir consultatif qu'en période de référendum et d'élections. Sur le plan local, par contre, une modification s'impose : les citoyens, trop nombreux pour exercer eux-mêmes le pouvoir exécutif, devront élire des Sénaux municipaux; peut-être même, dans les grandes agglomérations tout au moins, l'Assemblée du peuple ne pourra-t-elle plus se réunir. En définitive, donc, nous nous rapprocherons de la démocratie représentative au sens ordinaire du terme : à l'échelle de la nation, et bien souvent à celle de la ville, seul le Sénat, contrôlé par les Syndics, gouvernera effectivement.

Que deviendra, dès lors, le *mode de sélection des dirigeants*? C'est-à-dire, à présent, des Sénateurs? Le Sénat fédéral, pour que soit conservée la proportion de 1 à 12²⁰³, augmentera ses effectifs à mesure que le corps civique

admettre que le corps civique s'élargira jusqu'à englober tous les adultes mâles autochtones? Nous ne le pensons pas. Car s'il en était ainsi, pourquoi les salariés ne pourraient-ils pas être citoyens dans la Monarchie libérale? Et pourquoi, en Aristocratie, ne pourraient-ils pas être candidats à l'Assemblée? Aux yeux de Spinoza, cette exclusion semble aller de soi. La seule justification que l'on en puisse donner se trouve, non pas dans les chapitres consacrés à ces deux régimes, mais, précisément, dans celui qui traite de la Démocratie : pour être citoyen, il faut être *sui juris* (*Id.*); c'est-à-dire, puisque le droit se confond avec le fait, assez indépendant matériellement pour pouvoir se permettre d'exprimer une opinion personnelle; ce qui n'est pas le cas lorsque l'on a tout à craindre et tout à espérer d'un employeur (cf. *T.P.*, ch. II, § 10), même si l'on est « libre » aux yeux de la loi. Il nous semble donc que le mot *servos*, ici, équivaut à l'expression *qui servili aliquo officio vitam sustentant* (*T.P.*, ch. VI, § 11; ch. VIII, § 14), que Spinoza employait à propos de la Monarchie et de l'Aristocratie.

²⁰³ De 1 sénateur pour 12 citoyens de plus de trente ans, ne l'oublions pas. Mais sans doute n'abaissera-t-on pas l'âge de la majorité civique avant d'avoir intégré au Patriciat tous les propriétaires indépendants de plus de trente ans. Or ceux-ci, dans un Etat de dimensions moyennes, doivent être à peu près 70 000, puisque les 18 000 vieillards forment 26 % de leur total (cf. *supra*, notes 48 et 131). Lorsque l'on en arrivera là, par conséquent, la règle du douzième ne jouera plus depuis longtemps.

s'élargira. Mais il ne devra pas compter plus de 3 000 membres : ce chiffre, nous l'avons vu à propos de la Monarchie, est un maximum indépasseable pour une assemblée exécutive. Aussi la règle du douzième (mais non pas, bien entendu, le principe même de la représentation proportionnelle) cessera-t-elle d'être respectée à partir du moment où le nombre des citoyens deviendra supérieur à 36 000; à l'étape finale, elle sera tout à fait dépassée. Mais alors, si les vieillards de plus de cinquante ans forment toujours un peu plus du quart des adultes de plus de trente ans, un grand nombre d'entre eux ne pourront pas accéder à la dignité suprême? Tous les citoyens n'auront donc pas le même espoir de gouverner sur leurs vieux jours? Si, mais à une condition : il faudra éviter de réélire systématiquement les mêmes personnes toutes les trois législatures²⁰⁴; seule la faiblesse numérique du Patriciat permettrait à l'Aristocratie de s'offrir ce luxe. Peut-être, d'ailleurs, la question n'est-elle pas très grave : les Sénaux municipaux, eux, seront assez ouverts pour satisfaire toutes les ambitions²⁰⁵. Quoi qu'il en soit, nous retombons maintenant sur la formule S_2S_3 : la direction des affaires publiques reviendra, non pas à une élite nommée à vie, mais à des assemblées qui se renouvelleront assez vite pour que chacun puisse y participer à son tour; du même coup, toutes les catégories sociales seront également représentées au sommet. Allons plus loin : compte tenu de l'énorme volume du corps civique, pourquoi ne pas diviser chaque ville en circonscriptions électorales analogues aux « familles » spinozistes? De toute façon, comme chacun votera pour ses proches, ce découpage s'effectuera spontanément; ne vaut-il pas mieux l'institutionnaliser? Sans doute n'est-ce pas indispensable, puisque le jeu de la loi des grands nombres, quelle que soit l'échelle à laquelle se dérouleront les élections, ne risquera pas d'être faussé par l'intervention d'un monarque; mais, contrairement à ce qui se passait en régime aristocratique, ce n'est pas non plus exclu; et cela permettra un échantillonnage plus précis. Dans ce

²⁰⁴ En Monarchie aussi, nous l'avons vu, il fallait l'éviter. (Cf. *supra*, note 48.)

²⁰⁵ C'est pourquoi la Démocratie et l'Aristocratie fédérale, comme la Monarchie, peuvent s'adapter à de grands Etats (Cf. *supra*, note 78). Par contre, on ne voit pas comment l'Aristocratie centralisée pourrait dépasser les dimensions d'un *mediocris imperii*.

cas, le Sénat fédéral et les Sénats locaux ressembleront beaucoup à ce que seraient le Conseil du roi et les conseils municipaux de la Monarchie libérale s'ils étaient élus par le peuple : entre un mandat triennal sans renouvellement pendant six ans et un mandat annuel sans renouvellement pendant deux ans, la différence n'est pas bien grande.

La question du régime de la propriété est plus complexe. Si tous les hommes économiquement indépendants sont citoyens, point n'est besoin de les fixer au sol pour les attacher au pays; la solution T_2 n'est donc plus la seule possible. Inversement, la solution S_2 ne s'impose pas avec la même urgence qu'en Monarchie : puisqu'il n'y a pas de roi, il n'est pas absolument indispensable qu'une quasi unanimité règne au Sénat. Pourtant, ce serait certainement préférable. Mais les citoyens le comprendront-ils? Dans l'Aristocratie fédérale, ils possédaient des biens fonciers; une fois ce régime arrivé au terme de son évolution, n'en posséderont-ils pas encore? Pourquoi, dans ces conditions, décideraient-ils de les abandonner à l'Etat? Mais peut-être, précisément, s'en trouveront-ils déposés sans décret aucun, par le jeu spontané des mécanismes antérieurs. L'Etat aristocratique, eu effet, si du moins notre interprétation du § 10 du chapitre VIII est exacte, doit acheter les domaines patriciens à des prix extrêmement élevés pour les revendre bon marché aux plébéiens; il y regagne politiquement ce qu'il y perd financièrement, ou plutôt ce qu'y perdent les contribuables. On imagine sans peine le résultat : la plupart des propriétaires fonciers patriciens, alléchés par cette perspective, vendront leurs terres à la collectivité. Chaque année, par conséquent, beaucoup de biens immobiliers retourneront au domaine public. Au début, ils n'y resteront évidemment pas; sinon l'opération perdrait tout sens. Mais à mesure que le corps civique s'élargira, l'Etat trouvera de moins en moins de plébéiens à qui les revendre. Que faire, dès lors? Cesser d'acheter des terres? Certainement pas; car les patriciens nouvellement promus, qui seront de plus en plus pauvres, devront vendre leurs champs ou leurs maisons (quitte à les prendre en location par la suite) pour payer leur redevance aux Syndics; et ceux-ci, poussés par l'*avaritia*, insisteront pour que l'Etat les leur rachète au prix habituel : sans doute, un jour ou l'autre, seront-ils obligés d'accepter une diminution graduelle du droit d'inscription sur la liste des

électeurs, mais, tant que ce sera possible, ils exigeront que l'ancienne loi soit appliquée. Céder ces champs et ces maisons à des patriciens plus riches? A perte, ce serait stupide, car cela ne présenterait plus aucun avantage politique; sans perte, ce serait trop cher pour intéresser qui que ce soit. L'Etat, faute de mieux, conservera donc une grande quantité de biens fonciers qu'il louera à des citoyens, et dont les revenus, à longue échéance, lui permettront de rééquilibrer son budget sans impôt supplémentaire. De cette façon, plus le nombre des plébéiens diminuera, plus le domaine public s'accroîtra : finalement, sans expropriation aucune, la quasi totalité du sol se trouvera nationalisée *de facto*; quant à récupérer ce qui reste, ce ne sera plus qu'un jeu d'enfant. Ainsi, à la limite, retomberons-nous une fois de plus sur la formule S_2S_3 .

Pour les autres institutions, aucune difficulté. Si l'Etat aristocratique devait se résigner à recruter des mercenaires, cela venait uniquement de ce que les patriciens n'étaient pas assez nombreux pour constituer à eux seuls une force publique efficace; mais cette nécessité deviendra d'autant moins urgente que le nombre des citoyens augmentera : on licenciera peu à peu des soldats de métier qui coûtent très cher, et l'armée, au terme du processus, finira (solution S_3) par se confondre avec le peuple. Les plébéiens, d'autre part, à mesure qu'ils recevront le droit de cité, adhéreront à l'Eglise d'Etat tout en conservant leurs convictions; à la limite, par conséquent, la formule S_2S_3 se trouvera généralisée : seule subsistera, pour les propriétaires indépendants tout au moins (mais sans doute leurs « serviteurs » les suivront-ils), une religion universelle qui sera en même temps religion d'Etat. De même pour la Justice et le *jus circa sacra*.

Telle est donc, semble-t-il, la Démocratie spinoziste. La formule radicale et égalitaire — unitaire S_2S_3 convient à toutes les institutions sans exception. Appliquée de bas en haut dans la Monarchie idéale (armée, régime de la propriété, mode de sélection des dirigeants), elle donnait aux masses populaires une force invincible et une cohésion monolithique; appliquée de haut en bas dans l'Aristocratie idéale (institutions gouvernementales, Justice, religion), elle donnait même cohésion et même force au corps souverain; maintenant que le corps souverain se confond avec le peuple, il est normal qu'elle s'impose partout. La formule T_2T_3 , par contre, appliquée de haut en bas en Monarchie, n'avait pas d'autre but que de dimi-

nuer la capacité de résistance du roi; appliquée de bas en haut en Aristocratie, elle n'avait pas d'autre but que de diminuer la capacité de résistance des plébéiens; lorsqu'il n'y a plus ni roi ni plèbe, elle perd toute raison d'être. Ainsi l'Etat libéral prend-il désormais son visage le plus achevé: sans obstacles à contourner, sans divisions à surmonter, le mouvement d'ascension et de redescente qui caractérise son *conatus* peut à présent se dérouler avec le maximum de simplicité et d'harmonie.

Or voilà qui nous ouvre de nouvelles perspectives sur la conception spinoziste de la société politique. Tout Etat, nous le savons déjà, a une essence individuelle qu'il s'efforce tant bien que mal d'actualiser à travers les péripéties de son histoire. Toutes ces essences individuelles, nous le savons aussi, enveloppent des propriétés communes qui permettent de les ranger sous un certain nombre de rubriques: Théocratie, Monarchie libérale, Aristocratie centralisée, Aristocratie fédérale, Démocratie. Tout Etat, par conséquent, dans la mesure même où il tend à réaliser sa propre essence, tend à se conformer à l'un ou l'autre de ces cinq types: la Hollande d'avant 1672 recherchait, sans le savoir, une forme d'équilibre optimum qui, entre autres caractères, eût présenté tous ceux qui servent à définir l'Aristocratie fédérale de Spinoza; si elle choisit franchement le nouveau régime, elle tendra vers une forme d'équilibre optimum qui, entre autres caractères, présentera tous ceux qui servent à définir la Monarchie libérale, etc. Pluralisme, en un sens, absolument indépassable: lorsqu'un Etat aura trouvé la constitution qui lui convient, il sera aussi parfait que possible; prétendre l'améliorer au nom d'un idéal incompatible avec sa nature serait tout aussi absurde que de vouloir donner au cercle les propriétés du carré. Et pourtant, la question peut aussi être envisagée sous un autre angle. La société politique *en tant que telle*, abstraction faite de toute autre considération, n'est-elle pas démocratique par essence? Pour qu'elle existe, en définitive, il faut et il suffit que les individus le veuillent bien; il faut et il suffit, autrement dit, que les décisions du souverain soient acceptées par les sujets parce qu'elles reflètent en partie au moins leurs exigences; il faut et il suffit, ce qui revient au même, que le mouvement circulaire de bas en haut et de haut en bas ne soit pas complètement interrompu. Mais ce mouvement circulaire, une fois mis en paren-

thèses les déterminations qui ne sont pas comprises dans son concept, ne requiert-il pas, logiquement, l'application de la formule $S_1S_2S_3$ à toutes les instances de l'*imperium*? Toutes les autres formules font intervenir des hypothèses supplémentaires: la solution T_1 implique l'adjonction de contraintes paralysantes, la solution T_2 complique le schéma par toutes sortes de médiations et de détours, la solution T_3 postule des inégalités et des divergences irréductibles; ce sont là des données de fait, dont il est parfois indispensable de tenir compte, mais qui ne se déduisent pas de la seule notion de société politique prise en elle-même. Les Etats non-démocratiques, d'une certaine façon, apparaissent donc comme des démocraties perturbées dans leur fonctionnement par le jeu des causes extérieures: monisme intégral, cette fois. Ce deuxième point de vue est-il incompatible avec le précédent? Non, sans doute. Lorsque deux organismes vivent en symbiose au point de former ensemble un individu unique, partie et tout gardent chacun leur nature propre; et une seule et même partie peut s'intégrer successivement à des totalités très différentes. Or tel est bien le cas ici: l'Aristocratie idéale est une démocratie qui doit vivre en symbiose avec une population assujettie; la Monarchie idéale est une démocratie qui doit vivre en symbiose avec un roi; la théocratie est une démocratie qui doit vivre en symbiose avec la volonté d'un mort. Chacun de ces régimes a son essence, et ces essences sont irréductibles les unes aux autres; mais tous recèlent un même noyau fondamental, plus ou moins déformé et aliéné sous l'action du contexte où il s'insère.

Selon l'ampleur des distorsions dont ce noyau est affecté par les corps étrangers avec lesquels il cohabite, les systèmes institutionnels préconisés par Spinoza peuvent donc être dits plus ou moins parfaits les uns que les autres. Perfection signifie puissance, ne l'oublions pas; et un pouvoir est d'autant plus fort qu'il est plus absolu, c'est-à-dire plus indépendant des causes externes. La Théocratie idéale, à cet égard, correspond au degré maximum d'aliénation: si ses lois sont toujours conformes à la volonté du peuple, c'est parce qu'elle conditionne le peuple à toujours vouloir ses lois; par là-même, elle reste à la merci des circonstances²⁰⁶: elle peut durer éternellement si elle parvient à vivre en vase clos, mais le moindre

²⁰⁶ Cf. *supra*, p. 374, note 39 du chapitre IX.

contact économique ou culturel avec un pays étranger suffirait à la détruire. Dans les Etats libéraux, par contre, l'hétéronomie est surmontée : c'est la volonté du peuple qui détermine vraiment le contenu de la loi, et non plus l'inverse. Ces régimes, parfaitement capables de s'adapter aux situations inédites, n'ont donc pas grand-chose à craindre d'un milieu extérieur sans cesse mouvant : si l'environnement change, les désirs des sujets changeront aussi, mais les assemblées gouvernementales, à force de délibérer, finiront toujours par en extraire un dénominateur commun rationnel. Et pourtant, la désaliénation elle-même a des degrés. Dans la Monarchie idéale, l'invariant raisonnable de tous les désirs passionnels a encore besoin d'un appoint extérieur pour s'imposer, car le peuple n'ose obéir à sa propre volonté qu'après avoir obligé le roi à l'y contraindre; et la nécessité de ce détour par un monarque est lourde de conséquences au moins virtuelles : si jamais le souverain croyait pouvoir compter sur de solides appuis à l'étranger, ne risquerait-il pas de s'abandonner aux illusions du despotisme? L'Aristocratie centralisée, nettement supérieure²⁰⁷ parce que plus proche de l'absolutisme²⁰⁸, se passe de ce dangereux concours : la collectivité dirigeante y légifère directement, sans avoir besoin de faire ratifier ses décisions par un individu prestigieux; tous les caractères d'une démocratie achevée sont déjà réunis au sommet. Mais non point encore à la base : non seulement la multitude n'est pas intégrée au corps civique, mais elle ne s'y intégrera jamais; le jeu même des institutions rend ce dualisme indépassable. D'où la secrète faiblesse du système : même s'il est beaucoup plus difficile de soulever une population satisfaite que de corrompre un roi faillible, peut-être, malgré tout, quelque puissant ennemi y réussira-t-il un jour ou l'autre. L'Aristocratie fédérale, encore bien supérieure²⁰⁹, a tout ce qu'il faut pour lever cette hypothèque : par le seul jeu de sa dynamique interne, elle est condamnée à s'élargir jusqu'au moment où base et sommet coïncideront; avec elle, par conséquent, la société politique en tant que telle s'achemine progressivement vers la pleine

²⁰⁷ Même si le titre du chapitre VIII n'est pas de Spinoza, il correspond manifestement à sa pensée.

²⁰⁸ T.P., ch. VIII, § 3, *in fine* (G, t. III, p. 325 ; P, p. 1049).

²⁰⁹ T.P., ch. IX, § 1 (G, t. III, p. 346 ; P, p. 1079) et § 14 (G, t. III, p. 351 ; P, p. 1087).

actualisation de sa propre essence. Et cette actualisation parvient à son terme dans la Démocratie idéale : seul Etat véritablement absolu²¹⁰, puisque rien d'étranger à son essence d'Etat ne le contamine.

N'y a-t-il pas là une certaine analogie avec les étapes successives du perfectionnement moral individuel? Celles-ci, en tout cas, sont bien au nombre de cinq : en bas de l'échelle, l'ignorant honnête, qui ne doit son honnêteté qu'à un bon conditionnement; puis l'« homme libre » du livre IV de l'*Ethique*, qui, sous le commandement de la Raison, agit sur les causes extérieures de façon à se susciter à lui-même de bonnes passions, mais sans pouvoir encore se passer de ce détour; puis celui du début du livre V, qui transmue ses passions en idées claires et distinctes, mais qui, parce qu'il ne les connaît qu'abstraitemment, ne s'en délivre pas assez pour être à l'abri de toute surprise; puis celui qui, rattachant à l'idée de Dieu toutes les affections de son corps, peut s'acheminer vers la pleine connaissance et la pleine actualisation de son essence individuelle; celui, enfin, qui, au terme de ce processus, est arrivé à la perfection. Mais, au niveau de l'individu, ce sont là des moments successifs d'un même devenir; au niveau de l'Etat, sauf entre l'Aristocratie fédérale et la Démocratie, aucun passage n'est possible d'une constitution à une autre.

Conclusion : Etat libéral et Raison.

Quoi qu'il en soit, les constitutions libérales sont politiquement impeccables. Compte non tenu des interventions étrangères, les mécanismes auto-régulateurs qu'elles mettent en place sont si bien agencés et si bien adaptés aux mœurs régnantes que l'éternité leur est acquise; elles stabilisent l'Etat au niveau de la civilisation comme la Théocratie le stabilisait au niveau de la barbarie. Mais que doit en penser le philosophe? Il nous faut reprendre ici les deux questions que nous posions à la fin du chapitre précédent. D'une part, l'Etat libéral conditionne-t-il les hommes à agir extérieurement comme si la Raison les gouvernait? D'autre part, le champ perceptif qu'il leur aménage est-il favorable au développement de cette même Raison?

²¹⁰ T.P., ch. VIII, § 3, *in fine*.

La réponse à la première question est évidemment affirmative. Envisageons-la, tout d'abord, du point de vue des rapports interhumains. En premier lieu, toutes les conditions sont réunies pour que règne la concorde la plus parfaite : concorde au sens fort du mot, c'est-à-dire convergence des désirs. Le régime de la propriété, en Démocratie comme en Monarchie, élimine les causes profondes de l'envie économique; l'Aristocratie elle-même, par la façon dont elle encourage le commerce, aboutit à un résultat assez voisin. Les institutions moyennes font disparaître l'envie politique, ou du moins l'atténuent au maximum, tout en apaisant les dissentiments qu'engendre partout ailleurs l'ambition de domination politique : en Démocratie comme en Monarchie, chacun gouverne à tour de rôle, et l'Aristocratie laisse entrevoir aux plébéiens la possibilité de s'intégrer au Patriciat s'ils s'enrichissent : en Démocratie comme en Aristocratie, l'absence de clergé spécialisé supprime toute rivalité agonistique pour la prêtrise, et la Monarchie, en réduisant les pasteurs au statut de simples particuliers, obtient à peu près le même effet. Les institutions religieuses, enfin, rendent l'ambition de domination idéologique inoffensive en la satisfaisant immédiatement : en Démocratie comme en Aristocratie, tous les citoyens communient dans un même *Credo* universel; en Monarchie aussi, même si ce *Credo* s'y dégage moins bien des superstitions dont il s'enrobe; de toute façon, croyances particulières et rites culturels passent au second plan. Ne nous faisons pas trop d'illusions, bien entendu : il y aura toujours des conflits. Mais l'important, ici, est qu'ils ne seront jamais fondamentalement insurmontables. Dans la triple quête de la richesse, du pouvoir et du salut, les hommes s'accorderont sur l'essentiel; non seulement en paroles, mais dans leurs actes et dans leurs cœurs. Par là-même, ils n'auront pas grand intérêt à se tromper les uns les autres, et, comme chacun le saura, la méfiance diminuera; ce qui affaiblira davantage encore le désir de tromper autrui, etc. Dans les contrats commerciaux, dans les compétitions politiques, dans l'apostolat religieux, *loyauté et bonne foi* seront la règle.

D'où, en second lieu, une extraordinaire prolifération des échanges sur tous les plans. Echange de biens et de services, cela va de soi : le régime de la propriété, en Démocratie comme en Monarchie, oblige quiconque veut s'enrichir à commercer ou à prêter à intérêt; l'Aristocra-

tie, elle aussi, par des moyens un peu différents, favorise le négoce et la finance. Mais aussi échanges d'opinions : les institutions gouvernementales de ces trois régimes habituent les citoyens à discuter pacifiquement, à confronter leurs points de vue respectifs pour en opérer la synthèse, à s'éclairer les uns les autres en recherchant ensemble des solutions utiles à tous. Et les institutions religieuses (plus radicalement en Démocratie et en Aristocratie qu'en Monarchie, mais peu importe) lèvent les derniers obstacles qui pourraient encore s'y opposer : en officialisant la tolérance, elles permettent aux débats d'idées de se poursuivre jusqu'au bout sans que soient sacrifiés les désaccords; en mettant l'accent sur la seule pratique de la justice, elles permettent au commerce de s'épanouir sans être gêné par ces barrières confessionnelles qui, dans les Etats de fait, freinent bien souvent son développement²¹¹. Ainsi se déploieront une multitude de cycles de réciprocité positive qui ne risqueront pas de s'inverser. La reconnaissance passionnelle sera la règle, la colère et la vengeance l'exception.

Mais, en troisième lieu, ces différents cycles de réciprocité n'ont rien d'immuable. Si l'obligation de rendre est absolue, l'obligation de donner et de recevoir disparaît : le commerce étant libre, chacun contracte avec qui lui plaît. D'où l'habitude de réfléchir avant de s'engager imprudemment : ce client éventuel est-il solvable? Est-il riche ou pauvre? Sa réputation est-elle bonne? Telles sont les questions qu'un négociant ou un financier doit inévitablement se poser avant d'entreprendre une opération quelconque²¹²; et nul ne peut en décider à sa place. De même, puisque le recrutement des élites est compétitif, chacun doit réfléchir avant de donner sa voix au candidat qui lui convient. Toujours et partout, avec tous les risques que cela implique, le citoyen de l'Etat libéral est condamné à choisir ses partenaires; aussi n'acceptera-t-il pas les propositions du premier venu : il refusera, au besoin, des bienfaits immédiats qui devraient lui coûter

²¹¹ Là où règne la tolérance, comme à Amsterdam, « homines... ut alicui bona sua credant, id tantum scire curant, num dives, an pauper sit, et num bona fide, an dolo solutus sit agere: Caeterum Religio, vel secta nihil eos movet, quia haec coram iudice ad justificandam, vel dammandam causam nihil juvat. »

(T.T.P., ch. xx ; G, t. III, p. 246 ; P, p. 962.)

²¹² Cf. note précédente.

trop cher un jour ou l'autre. Que ses décisions soient ou non correctes, c'est une autre question; mais du moins sera-t-il préparé psychologiquement à la prudence.

Règle de loyauté, règle de reconnaissance, règle de prudence dans le choix des partenaires : l'Etat libéral prédispose ses sujets, par la façon dont il organise leurs rapports avec autrui, à appliquer les trois commandements que formuleront les propositions du groupe B₂ du livre IV de l'*Ethique*. Et il en est de même pour la vie individuelle : les trois attitudes que décriront les propositions du groupe A₂ (vie joyeuse, choix préférentiel, planification) se trouvent, elles aussi, préfigurées dans le comportement quotidien de ces mêmes sujets^{212 bis}.

En premier lieu, en effet, toutes les conditions sont réunies pour que les sentiments positifs l'emportent largement sur les sentiments négatifs. En Démocratie comme en Monarchie, du seul fait du régime de la propriété, l'*avaritia* orientée vers l'argent sera la passion économique dominante; elle le sera aussi en Aristocratie, où l'ambition la renforcera. Or l'*avaritia* est amour, c'est-à-dire joie, et la joie est bonne par elle-même²¹³. Sans doute règne-t-elle dans tous les Etats civilisés, même très imparfaits; mais dans nos sociétés actuelles, la crainte de la misère l'assombrit : la conjoncture est si incertaine que l'on s'enrichit, bien souvent, pour ne pas risquer de s'appauvrir. Ici, au contraire, le couple espoir-crainte tendra vers la sécurité conditionnelle : puisque l'Etat, faisant office de compagnie d'assurance, remboursera intégralement les citoyens que le hasard aura ruinés²¹⁴, prêteurs et négociants, s'ils ont fait tout ce qui était en leur pouvoir pour bien gérer leur patrimoine, ne s'inquiéteront guère de cette marge d'imprévisibilité que nul ne saurait éliminer; on fuira indirectement la pauvreté en aspirant directement à la richesse, et non plus l'inverse. De même, les institutions moyennes mettront l'ambition politique au premier plan; certes, la rigueur et l'impartialité des tribunaux contribueront à décourager ceux qui seraient tentés de violer la loi; mais l'espoir d'accéder aux honneurs, universellement répandu lorsque les élites sont ouvertes, entretiendra bien davantage encore l'esprit civique : c'est le désir de gloire, beaucoup plus que la crainte du châti-

ment, qui incitera les sujets à se bien conduire²¹⁵. Et la gloire, nous le savons, n'est pas contraire à la Raison, mais peut en naître²¹⁶. Enfin, les institutions religieuses cultiveront la joie au détriment de la tristesse. Il est vrai que le Dieu de la religion universelle, s'il récompense les bons, punit également les méchants²¹⁷; mais les méchants, ici, ce sont simplement ceux qui n'obéissent pas aux lois de l'Etat et ne respectent pas le bien d'autrui : plus de rites à pratiquer minutieusement sous peine de sanctions effroyables, plus de sentiment de culpabilité, plus d'angoisse de la damnation. Il est vrai aussi que le repentir, passion triste, est imposé par le septième article de foi du *Credo minimum*²¹⁸; mais il n'entraîne ni inquiétude ni désespoir²¹⁹, car nous savons très exactement comment nous en délivrer : changeons de conduite, et nos péchés nous seront remis²²⁰. Ainsi l'amour de Dieu relèguera-t-il la crainte de l'enfer à l'arrière-plan²²¹. Dans tous les domaines, par conséquent, les comportements humains se régleront sur l'idée du bien beaucoup plus que sur celle du mal.

Mais qu'arrivera-t-il, une fois rompu cet équilibre joie-tristesse qui régnait en Théocratie? Toute joie unilatérale et immédiate ne risque-t-elle pas d'être excessive²²²? De léser les parties de notre corps qu'elle ne concerne pas directement? De compromettre notre avenir? Sans aucun doute. Mais un plaisir trop exclusif, pour être ramené à la mesure, n'a pas toujours besoin du contrepoison de la douleur : lorsque les circonstances s'y prêtent, on peut fort bien le modérer en lui opposant d'autres plaisirs, qui se rapportent à d'autres objets ou à d'autres moments du temps. Or, dans l'Etat libéral, les circonstances s'y prêteront au maximum : même si l'*hilaritas* passionnelle est assez rare²²³, un équivalent approximatif en sera fourni

²¹⁵ T.P., ch. x, § 8 (G, t. III, p. 356 ; P, p. 1094).

²¹⁶ Eth., IV, prop. 58.

²¹⁷ Cf. T.T.P., ch. xiv (G, t. III, pp. 177-8 ; P, pp. 865-6).

²¹⁸ Id.

²¹⁹ Id.

²²⁰ Id.

²²¹ « ... et fiat de causa in Dei amore magis incenditur. » (Id. ; G, t. III, p. 178 ; P, p. 866.)

²²² Eth., IV, prop. 43.

²²³ Eth. IV, prop. 44, scolie.

^{212 bis} Cf. *infra*, ch. XII, §§ 1 et 2.

²¹³ Eth. IV, prop. 41.

²¹⁴ T.P., ch. x, § 7 (G, t. III, p. 356 ; P, p. 1094).

par la combinaison d'un grand nombre de joies partielles qui s'associeront les unes aux autres.

En second lieu, en effet, chaque conscience individuelle sera le théâtre de multiples et incessantes confrontations. Là où règne l'économie marchande, rappelons-le, n'importe quelle jouissance (cas n° 2 de l'association des sentiments) nous renvoie à l'idée de l'argent²²⁴; celle-ci, à son tour, évoque dans notre esprit (cas n° 3) une multitude de choses agréables²²⁵; d'où un élargissement considérable des horizons : lorsqu'un plaisir nous sollicite, nous pensons à ce qu'il nous coûte, puis à tous les autres plaisirs que nous pourrions acheter au même prix. Dans l'Etat libéral, par conséquent, la pratique du commerce habituera les hommes à comparer et à calculer. Mais ce n'est pas tout : les institutions gouvernementales, elles aussi, tendront à susciter un type de conduite analogue. Car, dans une discussion collective, chaque participant, qu'il le veuille ou non, doit prendre connaissance du point de vue de ses semblables : ce que je trouve bon, d'autres le trouvent mauvais, et ces divergences m'obligent à envisager la question sous un autre angle; toute discussion s'intériorise en réflexion. Encore faut-il, toutefois, que chacun soit disposé à réviser éventuellement ses propres vues; et c'est à quoi contribueront les institutions religieuses : puisqu'il n'est point d'opinions sacrilèges, ces débats intérieurs ne risqueront guère d'être bloqués par des tabous paralysants. Ainsi apprendra-t-on, avec plus ou moins de bonheur, à imaginer toutes les solutions possibles d'un même problème et à en apprécier les avantages respectifs : à *préférer un plus grand bien à un moindre bien, un moindre mal à un plus grand mal, etc.* Le prestige des excitations unilatérales se dissipera.

Le prestige de l'immédiat également. Car, en troisième lieu, ce calcul utilitaire s'étendra aussi à l'avenir. Dans une société où nulle situation n'est définitivement acquise, où l'on peut s'élever ou s'abaisser, s'enrichir ou s'appauvrir, l'imprévoyance est catastrophique. Déjà la seule pratique du commerce et du prêt à intérêt nous oblige, *lucris causa*, à accorder presque autant d'attention aux choses futures qu'aux choses présentes; l'*avaritia* orientée vers l'argent est anticipatrice et sans limites,

par opposition à celle qui s'attache aux biens fonciers : il nous faut toujours avoir plus. Sans doute, lorsque règnent le luxe et l'abondance, cette passion risque-t-elle d'être battue en brèche par les tentations de l'oisiveté. Mais, en Démocratie et en Monarchie, il n'y aura pas d'oisifs. Et, en Aristocratie, l'*avaritia* sera stimulée au maximum par l'ambition^{225 bis} : chaque plébéien pensera constamment à accumuler pour devenir un jour patricien; chaque patricien, si l'on prive de leurs droits civiques les membres de l'Assemblée qui se seront ruinés par leur faute, s'efforcera au moins de conserver ce qu'il possède; chacun, de toute façon, regardera bien au-delà de l'instant présent. On pourrait même se demander si l'amour de l'argent, sous l'influence de motivations aussi puissantes, ne risquera pas de devenir obsessionnel²²⁶. Mais le danger, en réalité, n'est guère à craindre : en pays civilisé, sauf cas pathologique, le goût du plaisir ne se perd jamais. Citoyens et sujets de l'Etat aristocratique, contrairement aux capitalistes puritains de Max Weber, seront *avaris*, mais non *parci*²²⁷ : avides de richesses, mais non « avares » au sens d'Harpagon; ils s'acharneront à gagner plus qu'ils ne dépensent, mais ils dépenseront beaucoup. Sous les deux autres régimes, par contre, le lien entre *avaritia* et ambition sera moins étroit; mais il subsistera, car les riches, sans aucun doute, seront désignés plus souvent que les pauvres pour siéger au Conseil du roi ou au Sénat; l'ambition, au surplus, directement et par elle-même, déclenchera des conduites prospectives : chacun organisera sa vie entière de façon à mériter de gouverner sur ses vieux jours²²⁸. Grâce à ces deux sentiments, par conséquent, les hommes s'habitueront à planifier leur existence en fonction d'un avenir lointain : à *préférer un plus grand bien futur à un moindre bien présent, etc.*

Rien ne garantit, bien entendu, que leurs calculs seront judicieux. Tout laisse même supposer le contraire, puisque la passion est ignorance. Mais les erreurs se neutraliseront les unes les autres : toute délibération collective, par un jeu de compensations dont le mécanisme échappe aux participants individuels, aboutit à des décisions rationnelles; et ce sont ces décisions qui, finalement, s'imposent

²²⁴ Cf. *supra*, ch. v, p. 116.

²²⁵ Cf. *supra*, ch. v, p. 116.

^{225 bis} Cf. *supra*, p. 488 et notes 137-41.

²²⁶ Cf. *supra*, ch. v, p. 117.

²²⁷ T.P., ch. x, § 6 (G, t. III, p. 356; P, p. 1093).

²²⁸ T.P., ch. VII, § 6 (G, t. III, p. 310; P, p. 1028).

à chacun. Le citoyen de l'Etat libéral, pour tout ce qui dépasse l'étroite sphère de sa vie privée, sera donc obligé, quelles qu'aient pu être ses conclusions personnelles, de se conformer extérieurement aux exigences de la Raison.

Agir conformément à la Raison, toutefois, n'est pas encore agir sous le seul commandement de la Raison. Mais le terrain n'est-il pas préparé pour que le poids de cette dernière s'accroisse sans cesse? Telle est notre seconde question. Et nos trois derniers points, envisagés sous un autre aspect, nous permettent également d'y répondre : il nous suffit pour cela, comme nous l'avons fait à propos de la Théocratie, de les rapprocher des groupes D, F et G du début du livre IV et du début du livre V de l'*Ethique* ^{228 bis}.

Tout d'abord, la loi d'affaiblissement des sentiments (groupe F) aura ici maintes occasions de s'exercer. Puisque les passions humaines, dans une très large mesure, se rapporteront à des événements futurs, leur charge affective en diminuera d'autant ; toutes choses égales d'ailleurs, elles seront moins violentes que dans les sociétés où l'on se préoccupe avant tout du moment présent. Par là-même, les désirs nés de la Raison auront quelques chances de l'emporter sur elles avec le temps. Et n'oublions pas ce qui valait déjà pour la Théocratie : la conscience de l'inéductibilité du cours des choses (lien nécessaire entre l'infraction et la peine, impossibilité absolue de violer la loi impunément) émoussera les tendances anti-sociales qui pourraient encore subsister.

Allons plus loin. Non seulement les passions dominantes s'opposeront moins fortement que partout ailleurs à la Raison, mais elles favoriseront bien souvent son expansion. L'*avaritia*, lorsqu'elle n'est pas obsessionnelle, nous oblige à imaginer un très grand nombre d'objets à la fois : le « résumé de toutes choses » ²²⁹ fait songer à tout ce qu'il résume. De même pour l'ambition politique, en régime d'assemblée tout au moins : quiconque veut triompher dans une discussion collective doit embrasser d'un seul coup d'œil les multiples points de vue qui s'y affrontent, rechercher des compromis, envisager des solutions jusqu'alors inaperçues ; les esprits s'aiguisent en se frottant les uns aux autres ²³⁰. Or, nous le savons, plus

notre champ perceptif est équilibré et riche, plus les notions communes et les idées adéquates des propriétés des choses se dégagent nettement dans notre esprit, plus le travail de la déduction est aisé. Dans l'Etat libéral, par conséquent, les sentiments les plus répandus et les plus vifs (groupe D) seront en même temps ceux qui donnent le plus à penser.

Allons plus loin encore. Ces passions seront joyeuses. Les désirs qui en naîtront (groupe G) l'emporteront donc, toutes choses égales d'ailleurs, sur ceux qui tirent leur origine de la tristesse. Or elles s'associeront, par la force des choses, à l'image du *rector* de la religion universelle : puisque le Dieu du *Credo* minimum est unique, omniprésent et tout-puissant, c'est à lui que les croyants attribueront tout leur bonheur ; et comme ils seront souvent heureux, l'amour qu'ils éprouveront pour lui ne risquera guère de s'affaiblir. Mais ce Dieu, quel est-il? Ce n'est pas encore celui de Spinoza, mais ce n'est déjà plus celui de la superstition : les sept articles de foi qui le concernent, pris dans leur teneur littérale ²³¹, n'ont rien de contraire à la vérité ; ce sont des conclusions sans prémisses, mais rien ne nous empêche, même si rien ne nous y contraint, de les rattacher à des prémisses justes. L'Etat libéral, par le jeu combiné de ses bienfaits temporels et de ses dogmes épurés, développera donc chez ses sujets un amour de tous les instants, plus fort que toutes les afflictions et que toutes les haines, pour un Dieu que le philosophe lui-même peut accepter. Que demander de plus? Le chemin n'est-il pas déjà tout tracé pour la Raison?

Ainsi le milieu culturel aménagé par ce genre d'Etat est-il au plus haut point favorable : il nous prépare à devenir raisonnables, et, en attendant, il nous détermine à agir comme si nous l'étions déjà. Non seulement il nous fournit l'appoint passionnel dont notre Raison a besoin pour faire triompher ses exigences, mais il crée les conditions extérieures d'un progrès intellectuel au terme duquel nous pourrions nous passer de ce même appoint.

Mais le principal est encore à faire. Le citoyen de l'Etat libéral, ce parfait « bourgeois », reste aliéné de part en part ; s'il est moralement supérieur au type moyen d'hu-

^{228 bis} Cf. *infra*, ch. XIII, pp. 553-7 et 566-7.

²²⁹ *Eth.* IV, Appendice, ch. XXVIII.

²³⁰ Cf. *supra*, p. 370, note 29 du chapitre IX.

²³¹ Cf. *T.T.P.*, ch. XIV (G, t. III, pp. 177-8 ; P, pp. 865-6).

manité que nos sociétés de fait nous donnent à voir, c'est dans la seule mesure où ses aliénations sont convenablement dirigées. Il est l'équivalent, au niveau de l'individu humain, de ce qu'était la Théocratie au niveau de l'individu-Etat. Avec, toutefois, une différence capitale : il peut, lui, profiter de cet heureux aménagement des circonstances pour accéder à la liberté véritable. Comment cela ? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner.

quatrième partie

**l'unification interne : individualité
libérée et communauté des sages**

manité que nos sociétés de fait nous donnent à voir, c'est dans la seule mesure où ses aliénations sont convenablement dirigées. Il est l'équivalent, au niveau de l'individu humain, de ce qu'était la Théocratie au niveau de l'individu-Etat. Avec, toutefois, une différence capitale : il peut, lui, profiter de cet heureux aménagement des circonstances pour accéder à la liberté véritable. Comment cela ? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner.

quatrième partie

l'unification interne : individualité
libérée et communauté des sages

chapitre 12

déploiement de la vie raisonnable

Sous l'influence de la Raison, nous désirons connaître et faire connaître. Pour connaître, nous avons besoin d'un champ perceptif à la fois équilibré et riche, qui requiert lui-même un développement harmonieux de toutes les aptitudes de notre corps. Pour diffuser nos connaissances, nous avons besoin d'un climat de paix sociale. Or cela dépend, en partie au moins, du concours des causes extérieures : l'importance de celles-ci diminuera à mesure que notre savoir s'accroîtra et se répandra, mais, puisque nous sommes finis, nous ne parviendrons jamais à l'autonomie absolue; au départ, en tout cas, leur appoint est décisif. Si l'on appelle bon ce qui aide la Raison et mauvais ce qui lui fait obstacle, il y a donc de bonnes et de mauvaises passions. Lesquelles ? C'est ce qu'exposent les propositions 41-58 du livre IV de l'*Ethique*, que nous avons commentées çà et là au cours de notre troisième partie. Du point de vue de la vie individuelle, toutes les formes de joie (sauf la surestime¹ et l'orgueil², qui reposent par définition sur une erreur; sauf l'espoir, aussi, mais en tant seulement qu'il est inséparable de la crainte³) sont bonnes par elles-mêmes et peuvent se transformer en sentiments actifs, car le corps humain, lorsque sa puissance d'agir est augmentée ou favorisée, devient plus capable qu'auparavant d'affecter les corps extérieurs et d'être affectés par eux de plusieurs façons⁴; inversement, toutes les formes de tristesse sont mauvaises par elles-mêmes et contraires à la Raison⁵; mais toute joie partielle peut devenir excessive, donc mauvaise par accident, si elle compromet l'équilibre global de l'organisme⁶; dans cette mesure, toute tristesse partielle qui modère un plaisir trop exclusif devient indirectement utile⁷; par contre, la *mélancholia* est nuisible

¹ *Eth.* IV, prop. 48.

² *Eth.* IV, prop. 56.

³ *Eth.* IV, prop. 47.

⁴ *Eth.* IV, prop. 41 et démonstration.

⁵ *Id.*

⁶ *Eth.* IV, prop. 43.

⁷ *Id.*

dans tous les cas, et l'*hilaritas* est toujours bonne⁸. Du point de vue de la vie interhumaine, certaines formes de joie contribuent à la concorde, mais certaines formes de tristesse également : seules les premières, bien entendu, sont bonnes par elles-mêmes et peuvent se transformer en sentiments actifs; mais leurs excès, beaucoup trop souvent, risquent de compromettre l'équilibre social global; les secondes, faute de mieux, deviennent alors indispensables pour contenir les ignorants⁹; par contre, toute tristesse qui entretient en même temps la discorde est inconditionnellement mauvaise¹⁰. D'où le tableau suivant, qui résume ces dix-huit propositions :

	Passions bonnes par elles-mêmes et qui peuvent se transformer en sentiments actifs		Passions mauvaises par elles-mêmes et contraires à la Raison	
	Toujours bonne	Parfois excessives	Parfois indirectement bonnes	Toujours mauvaises
Vie individuelle	<i>Hilaritas</i>	<i>Titillatio</i> amour envers les choses	<i>Dolor</i> haine envers les choses Espoir ^(10 bis) et crainte	<i>Melancholia</i> Surestime et mésestime
		Satisfaction intérieure	Humilité et repentir	Orgueil et abjection
Vie inter humaine		Amour envers les hommes (faveur, etc.)	Pitié	Haine envers les hommes (envie, indignation, colère, vengeance, mépris, moquerie etc.)
		Gloire	Honte	

⁸ *Eth.* IV, prop. 42.

⁹ *Eth.* IV, prop. 54, scolie ; prop. 58, scolie.

¹⁰ *Eth.* IV, prop. 45 et scolie.

^{10 bis} L'espoir n'appartient à la troisième colonne que parce qu'il est nécessairement lié à la crainte. Considéré en lui-même en tant qu'il est joie et amour, il se rattache à la seconde.

Mais nous savons, à présent, quel rôle joue le milieu social dans la formation de ces sentiments. Dans l'état de nature, les passions de la quatrième colonne se déchaînent, et celles de la troisième (douleur et crainte, en tout cas), bien plus répandues que celles de la seconde, n'ont guère l'occasion d'être indirectement bonnes. Dans nos sociétés de fait, les passions de la quatrième colonne sévissent toujours, même si elles ne peuvent dépasser certaines limites; celles de la troisième et celles de la seconde sont à peu près à égalité, mais elles ne s'équilibrent qu'à long terme : des joies presque toujours excessives, en une alternance pendulaire, engendrent des souffrances non moins violentes. En Théocratie, où l'amplitude des oscillations est réduite au minimum, les passions de la seconde colonne et celles de la troisième s'équilibrent en permanence; quant à la haine interhumaine, réservée aux seuls étrangers, elle cesse d'empoisonner la vie intérieure de la Cité. Dans les Etats libéraux, enfin, les passions de la seconde colonne, qui l'emportent nettement sur celles de la troisième, se modèrent les unes les autres en raison de leur multiplicité même et tendent vers l'*hilaritas*; celles de la quatrième, y compris dans les rapports avec l'étranger, sont l'exception et non plus la règle. De toute évidence, ces quatre types de conditionnement ne sont pas d'égale valeur : si le premier est désastreux, si le second est trop variable, si le troisième bloque tout progrès, le quatrième, en revanche, est excellent.

Le problème que nous posions à la fin du chapitre VII n'apparaît donc plus comme insoluble. Le cercle peut se rompre et le cycle s'amorcer : point n'est besoin d'être raisonnable pour le devenir, car, dans une société bien faite, les causes extérieures s'organisent d'elles-mêmes de façon à nous procurer ce champ perceptif et cette paix dont notre Raison a besoin pour triompher. L'Etat libéral, sans être une machine à faire des sages, nous préparerait du moins à la sagesse. Sans doute n'existe-t-il nulle part encore; mais, dans un pays civilisé comme la Hollande, certains de ses traits s'esquissent plus ou moins : n'est-ce pas grâce à eux que Spinoza lui-même a pu réaliser son projet philosophique? Quoi qu'il en soit, plus les institutions et les mœurs se rapprochent de cet idéal, plus la Raison arrive facilement à s'imposer.

Maintenant que la difficulté est résolue dans son principe, nous pouvons revenir de la Politique à l'*Ethique*.

Comment les exigences de la Raison, soutenues par un contexte passionnel favorable, vont-elles se déployer dans le monde de la vie quotidienne? C'est ce que montrent les propositions 59-73 du livre IV, auxquelles sera consacré le présent chapitre. Comment la Raison, à mesure qu'elle se développera, parviendra-t-elle à s'affranchir de ces passions sur lesquelles elle s'appuyait à l'origine? C'est ce qu'exposent les vingt premières propositions du livre V, qu'étudiera le chapitre XIII. Comment, au terme de ce progrès, la vie raisonnable débouchera-t-elle sur une autre chose? C'est ce que nous apprendront les propositions 21-42 du livre V, que commentera le chapitre XIV.



Qu'allons-nous faire sous le commandement de la Raison? Les mêmes choses, en un sens, que nous faisons déjà sous l'emprise de la passion¹¹ : sages ou ignorants, nous agissons toujours selon les lois de notre nature, et celles-ci demeurent immuables; puisque le désir de connaître et de faire connaître est la vérité du *conatus*, il reprend à son compte toutes les actions particulières qui découlent de notre structure biologique et par lesquelles, lors même que nous étions la proie du monde, nous nous efforcions de nous conserver en nous accordant à nos semblables. Toutes sans exception? Voilà qui semble paradoxal. Chaque passion n'a-t-elle pas son utilité spécifique? Une grande colère, par exemple, ne décuple-t-elle pas nos forces dans la lutte pour l'existence ou pour le salut de l'Etat? En obéissant uniquement à la Raison, ne nous priverons-nous pas d'une bonne partie de nos moyens? Non, pourtant. Car la passion, en réalité, est impuissance *corporelle* en même temps qu'impuissance intellectuelle : la tristesse, par définition, diminue nos aptitudes physiques¹²; la joie excessive aussi, compte tenu de son résultat global¹³; quant à la joie passive non excessive, elle augmente bien notre pouvoir causal, mais pas assez encore pour nous élever jusqu'à ce niveau d'actualisation optimum où nous serions cause adéquate de ce que nous faisons¹⁴. En devenant raisonnables, par conséquent, nous ne perdrons rien et nous gagnerons beaucoup :

¹¹ *Eth.* IV, prop. 59.

¹² *Id.* première démonstration.

¹³ *Id.*

¹⁴ *Id.*

plus nos idées se clarifieront, plus notre *conatus* fonctionnera efficacement; à plus forte raison pourrions-nous faire tout ce à quoi la passion nous déterminait déjà¹⁵.

Mais alors, nous pourrions éventuellement nous mal conduire? En aucune façon. Car toute conduite, à l'analyse, se décompose en deux éléments : d'une part, l'action proprement dite, qui n'est ni bonne ni mauvaise par elle-même¹⁶; d'autre part, l'excitation qui la déclenche, et qui seule peut la qualifier moralement¹⁷. L'action de frapper, par exemple, est une puissance naturelle qui se conçoit par la seule structure du corps humain, donc une vertu¹⁸. Mais elle peut s'associer à des images très différentes¹⁹. Sous l'influence d'images désordonnées, qui nous viennent de l'extérieur et auxquelles correspondent dans notre esprit des idées inadéquates (haine, colère, etc.)²⁰, nous l'accomplissons, bien souvent, à contre-temps, sans tenir compte de notre intérêt véritable; c'est pour cela, précisément, que l'ignorant (fût-il d'une force herculéenne!) n'est pas plus maître de son corps que de son âme. Par contre, sous l'influence d'images logiquement enchaînées, auxquelles correspondent dans notre esprit des idées claires et distinctes²¹, nous agissons à bon escient : nous frappons qui il faut, quand il le faut et comme il le faut, selon que l'exige le salut public ou la conservation de notre existence. L'action, pourtant, est bien la même dans les deux cas : bonne et mauvaise conduite ne se distinguent que par leurs motivations, par l'objet auquel elles s'appliquent et par le moment où elles s'exercent; conduite rationnelle et bonne conduite passionnelle se distinguent par leurs seules motivations.

Le comportement de l'homme raisonnable et celui de l'homme passionné peuvent donc se ressembler extérieurement. Il n'en est pas ainsi dans tous les cas, bien entendu : tout dépend du conditionnement qui nous façonne, et en particulier du conditionnement politique. Dans nos sociétés de fait, Raison et passions sont la plu-

¹⁵ *Id.*

¹⁶ *Eth.* IV, prop. 59, deuxième démonstration.

¹⁷ *Id.*

¹⁸ *Eth.* IV, prop. 59, scolie.

¹⁹ *Id.*

²⁰ *Id.*

²¹ *Id.*

part du temps en conflit : si elles nous déterminent aux mêmes actions, ce n'est, en général, ni aux mêmes moments ni en direction des mêmes objets; et c'est pourquoi il y a si peu d'hommes libres. Dans l'Etat libéral, par contre, objets et moments coïncideront beaucoup plus souvent : chacun, lorsqu'il le voudra, pourra se libérer intérieurement sans changer grand'chose à sa conduite²². Après quoi, même d'un point de vue purement pragmatique, nos bons desirs passionnels perdront peu à peu leur utilité initiale²³; la Raison prendra le relais : tout ce qu'ils nous font faire, y compris pour notre bien-être matériel et pour le salut de l'Etat, elle nous le fera faire de la même façon.

Et même beaucoup mieux. Car le désir passionnel est aveugle²⁴, et les causes extérieures ne nous amèneront jamais à nous comporter *exactement* comme si nous étions raisonnables. Le meilleur des conditionnements politiques reste très approximatif, très imparfait dans les détails, très rudimentaire même; maladie et mort naturelle lui échappent, ainsi que bien des aspects de la vie privée : rapports sexuels et familiaux, goûts particuliers, amitiés et inimitiés personnelles, etc. D'où, malgré tout, un décalage irréductible entre nos impulsions passives et les aspirations de notre Raison. En premier lieu, le désir passionnel, presque toujours unilatéral, ne correspond que très rarement à l'intérêt de l'homme tout entier²⁵; sans doute peut-il être équilibré par d'autres desirs passionnels, mais cet équilibre est assez fragile, et rien ne garantit que les causes extérieures le maintiendront en permanence. Le désir rationnel, au contraire, ne peut

²² « ...et ideo illa Respublica maxime libera est, cujus leges sana Ratione fundatae sunt; ibi enim unusquisque, ubi velit, liber esse potest, hoc est, integro animo ex ductu Rationis vivere. » (T.T-P, ch. xvi; G, t. III, p. 195; P, p. 888). La note marginale 33 (G, t. III, p. 263; P, pp. 888-9), il est vrai, précise que nous pouvons être libres dans n'importe quelle société; car la Raison nous commande de toujours obéir aux lois établies, même si elles sont mauvaises. Mais, précisément, dans un Etat mal constitué, nous ne sommes pas seulement déterminés à obéir aux lois : bien souvent, nous sommes incités à la révolte; et, de toute façon, les mauvaises passions sévissent. La libération intérieure y est donc plus difficile.

²³ Eth. IV, prop. 58, scolie, *in fine*; prop. 59, scolie, *in fine*.

²⁴ Id.

²⁵ Eth. IV, prop. 60.

jamais être excessif²⁶; puisqu'il s'identifie à notre essence²⁷; il tient compte de tous nos besoins et de tous les objets qui nous permettraient de les satisfaire, en une *confrontation incessante* dont le résultat est à chaque instant le meilleur possible. En second lieu, le désir passionnel attache plus d'importance aux choses présentes qu'aux choses futures²⁸; sans doute l'Etat libéral nous délivre-t-il en grande partie de cette fascination de l'im-médiat, mais comment pourrait-il en éliminer les causes? Le désir rationnel, au contraire, met présent et avenir sur le même plan²⁹, car la connaissance dont il découle envisage toutes choses dans ce qu'elles ont de nécessaire et d'éternel³⁰; il se caractérise donc par la *prudence* la plus parfaite. En troisième lieu, enfin, le désir passionnel tire bien souvent son origine de quelque sentiment négatif; si l'Etat libéral n'accorde qu'un rôle très limité à la tristesse, il ne la fait pas disparaître complètement : comment supprimer toute crainte, y compris celle de la mort? Le désir rationnel, au contraire, ne peut naître que d'un *sentiment positif*, puisque la connaissance claire nous réjouit toujours sans jamais nous affliger³¹ : celui que mène la crainte, et qui fait le bien pour éviter le mal, n'est pas conduit par la Raison³². Mais alors, les desirs qu'engendre la connaissance vraie du mal sont des passions? Oui, bien entendu. Cette connaissance triste, nous l'avons vu³³, n'est pas un sentiment actif : c'est un sous-produit de l'exercice de la Raison, qui ne surgit que lorsque celle-ci n'arrive pas à mener à bien ses entreprises; en tant que connaissance *vraie*, elle n'est pas connaissance du *mal*; en tant que connaissance *du mal*, elle est nécessairement inadéquate³⁴.

Principe de confrontation, principe de prudence, principe de positivité : telles sont donc les trois normes que suit constamment l'homme raisonnable. Comment va-t-il

²⁶ Eth. IV, prop. 61.

²⁷ Id. démonstration.

²⁸ Eth. IV, prop. 60, scolie.

²⁹ Eth. IV, prop. 62.

³⁰ Id., démonstration.

³¹ Eth. IV, prop. 63, démonstration.

³² Eth. IV, prop. 63.

³³ Cf. *supra*, ch. vi, p. 226.

³⁴ Eth. IV, prop. 64.

s'en inspirer pour organiser son existence individuelle et ses rapports avec autrui? C'est ce que montrent les dernières propositions du livre IV.

1. — Déploiement de la vie raisonnable individuelle (Groupe A₂)

Les propositions du groupe A₁ ont mis en lumière l'exigence fondamentale de la Raison : connaître adéquatement le plus de choses possible, et sans autre but que de les connaître. Telle est la fin suprême à laquelle l'homme libre subordonne sa vie entière; tout le reste, pour lui, n'est que moyen à utiliser ou obstacle à écarter. Mais comment apprécier ce qui est moyen et ce qui est obstacle? C'est ce que nous ont appris les propositions 38 et 39, qui, envisagées sous ce nouvel aspect (d'où, encore une fois, la place très particulière que nous leur avons assignée sur la figure 3³⁵), peuvent être considérées comme le point de départ du groupe A₂ : plus notre champ perceptif est harmonieux et diversifié, plus notre travail intellectuel est aisé. D'où l'exigence dérivée qui, dans la pratique, doit déterminer l'orientation de notre conduite : recherchons systématiquement tout ce qui développe les aptitudes sensori-motrices de notre corps³⁶ sans menacer son équilibre³⁷. Et ce qui les développe de cette manière, nous le savons, ce sont les joies non excessives. Aussi la Raison nous commande-t-elle d'agir sur les causes extérieures de façon à nous procurer à chaque instant un large éventail de jouissances qui se contrebalanceront mutuellement : cultivons tous les plaisirs en les modérant les uns par les autres; nourriture agréable, parfums, plantes verdoyantes, beaux vêtements, musique, gymnastique, spectacles, rien de tout cela n'est à dédaigner³⁸; plus nous serons joyeux, plus nous participerons de la nature divine³⁹. Encore faut-il, bien entendu, que les causes extérieures s'y prêtent : dans l'état de nature, ou même en pays barbare, ce programme serait inapplicable; mais l'essor de la civilisation le rend déjà beaucoup moins utopique; dans l'Etat libéral, qui fera régner la

prospérité sans tabous superstitieux ni lois somptuaires, rien ne nous empêchera de le réaliser si nous le voulons.

Tout va donc se passer, à partir de maintenant, comme si nous redescendions au stade de l'utilitarisme rationnel⁴⁰. Cette dernière attitude, nous l'avons vu⁴¹, était intenable tant qu'elle ne se dépassait pas elle-même : si notre Raison n'est qu'instrument au service de nos passions, c'est qu'elle est encore impuissante, et nos calculs hédonistiques restent vains; si elle est capable de nous gouverner effectivement, ce ne peut être qu'au nom de ses propres exigences, et l'étape intellectualiste est atteinte. Mais, une fois déterminée la fin, le choix des moyens nous ramène bien à une arithmétique des plaisirs; et celle-ci, à présent, est efficace. Nous avons, au départ, un certain capital d'idées claires et distinctes; pour le faire fructifier, nous l'investissons dans des activités pratiques destinées à aménager notre milieu conformément à nos vrais besoins; d'où accroissement de nos connaissances, réinvestissement dans l'action, etc. Ce qui commande tout, dans ce cycle, c'est évidemment la fructification du capital; mais notre comportement, vu de l'extérieur, ressemble tout à fait à ce que serait celui d'un hédoniste intelligent si l'existence d'un tel personnage était possible. Séparées de leurs prémisses, les conclusions sont celles-là même dont s'inspirerait cet *homo oeconomicus* que l'Etat libéral tend à produire sans tout à fait y réussir.

Nous nous retrouvons, dès lors, en face de problèmes analogues à ceux que l'homme passionné se voyait déjà contraint d'affronter. Comment s'en étonner? Le monde avec lequel nous nous débattons reste le même, et notre nature n'a pas changé : sages ou ignorants, nous sommes assaillis par une multitude d'images concomitantes et successives qui se combinent entre elles selon les lois de l'association pour déterminer la structure de notre expérience; sages ou ignorants, nous rapportons certaines de ces images à un avenir plus ou moins lointain; sages ou ignorants, nous nous efforçons de conserver les unes et d'éliminer les autres; sages ou ignorants, nous réglons nos décisions sur l'idée que nous nous faisons de nos aptitudes. Mais chez l'homme passionné, ces problèmes se résolvaient dans l'aveuglement de l'aliénation, par le seul jeu des dérivations aberrantes dont le groupe A₂ du

³⁵ Cf. appendice du ch. VII.

³⁶ *Eth.* IV, prop. 38.

³⁷ *Eth.* IV, prop. 39.

³⁸ *Eth.* IV, prop. 45, scolie du coroll. 2.

³⁹ *Id.*

⁴⁰ Cf. *supra*, ch. VII, p. 249.

⁴¹ Cf. *supra*, ch. VII, p. 252.

livre III nous a exposé le mécanisme. L'homme libre, lui, les résout consciemment et lucidement, en appliquant sans défaillance les trois principes qui servent de normes à ses désirs.

Principe de confrontation, tout d'abord. Sous le régime de la passion, ce que nous imaginions avec joie ou avec tristesse nous paraissait inconditionnellement bon ou mauvais; et à partir du moment où commençait à jouer le transfert par contiguité fortuite, où nous aimions ou haïssions sans aucune cause connue de nous, cette aberration devenait à peu près irréversible. Aussi nous attachions-nous tour à tour, selon le hasard des rencontres, aux objets les plus divers et les plus contradictoires : enthousiasmes démesurés, suivis d'immenses déceptions. Bien plus : chacun de ces attachements donnait lieu à un processus d'identification qui pouvait nous amener à tout sacrifier à l'être aimé, y compris nos besoins les plus vitaux. Il est vrai que le conditionnement libéral atténuait au maximum les inconvénients de cet état de choses : en nous obligeant à faire constamment la synthèse de nos expériences, à imaginer un grand nombre d'objets simultanément et non plus successivement, il nous inspirait des désirs qui, *grosso modo*, correspondaient à peu près à notre intérêt véritable. Mais *grosso modo* seulement; et, de toute façon, ce n'était là qu'une palliatif : nos aliénations, mieux réparties et moins excessives, n'en disparaissaient pas pour autant. L'homme libre, au contraire, surmonte l'hétéronomie. Il ne s'attache inconditionnellement à rien; plus de valeurs objectives : le bien se réduit à l'utile, chaque chose est appréciée selon les services qu'elle peut rendre, et ce rapport moyen-fin ne risque jamais d'être oublié. Par là-même, la loi de contiguité fortuite cesse de jouer : le désir rationnel va de la fin aux moyens, puis aux moyens de ces moyens, sans autre fil conducteur que celui des rapports de causalité clairement conçus. Et comme il n'est d'utilité que relative, le mécanisme de l'identification ne se déclenche plus : aux yeux de la Raison, rien n'est absolument bon ni absolument mauvais; est bon ce qui, à tel moment et dans tel contexte, contribue le plus efficacement à la réalisation de notre idéal; mais si ce bien, dans une conjoncture nouvelle, nous empêche d'obtenir un plus grand bien, il devient aussitôt un mal⁴²; inversement, un mal devient un bien lorsqu'il

nous permet d'éviter un plus grand mal⁴³. L'homme libre, en comparant systématiquement tous les objets qui le sollicitent, n'hésitera donc pas un instant à abandonner ce qu'il poursuivait et à rechercher ce qu'il évitait, sans rien adorer ni rien brûler : de deux biens, il choisira le plus grand, et de deux maux le moindre⁴⁴. Ainsi se conduira-t-il, grâce à la mise en œuvre imperturbable d'un calcul utilitaire sans identification ni transfert, en meilleur « capitaliste » que le plus habile des commerçants ou des financiers; mais ce n'est possible que parce que ses fins ne sont pas les mêmes.

L'application du *principe de prudence* va dans le même sens. Car les calculs de l'homme libre s'étendront aussi à l'avenir. Sous le régime de la passion, notre horizon n'est évidemment pas limité au seul présent; mais comme nous n'imaginons que très confusément ce qui nous attend, nous ne pouvons qu'osciller entre l'espérance et la crainte : joie et tristesse inconstantes, qui engendrent des désirs d'autant plus faibles que leur réalisation est plus lointaine; toutes choses égales d'ailleurs, nous sommes donc plus sensibles à une jouissance immédiate qu'à un avantage à long terme. Certes, le conditionnement libéral redresse la pente en nous obligeant à planifier notre conduite; mais il ne la redresse qu'imparfaitement, car il ne peut pas supprimer l'incertitude. L'homme libre, au contraire, n'est aucunement victime de cette déformation de perspective : il connaît clairement les conséquences futures des choses présentes, et, puisque ces conséquences sont perçues par lui comme nécessaires, tout se passe, à ses yeux, comme si elles étaient déjà là. Aussi apprécie-t-il à leur exacte valeur tous les maillons de la chaîne des causes, quel que soit leur éloignement dans le temps : sans espérer ni craindre⁴⁵, il préfère un plus grand bien futur à un moindre bien présent et accepte un moindre mal présent pour éviter un plus grand mal futur⁴⁶. Précisons bien : il s'agit ici de l'homme raisonnable *en tant que tel*, compte non tenu de ses inévitables déficiences⁴⁷. Car la Raison, en réalité, est fort loin d'être omnisciente : dans la mesure où elle reste abstraite, la durée des choses

⁴² *Eth.* IV, prop. 65, démonstration.

⁴³ *Id.*

⁴⁴ *Eth.* IV, prop. 65.

⁴⁵ *Eth.* IV, prop. 47, scolie.

⁴⁶ *Eth.* IV, prop. 66.

⁴⁷ *Id.*, démonstration.

lui échappe pour une honne part⁴⁸, et l'imagination garde ses droits⁴⁹. Mais l'homme libre, en tant qu'il est libre, c'est-à-dire en tant qu'il est déterminé à agir par des idées claires et distinctes, se décide toujours en fonction de ce qu'il prévoit. A la limite, s'il correspondait vraiment à son modèle idéal, tout le déroulement de son existence apparaîtrait comme la réalisation progressive d'un plan unique. Jamais l'*avaritia*, même renforcée par l'ambition, n'amènera qui que ce soit jusque là; elle ne peut que nous mettre sur la voie.

Mais, au bout de notre avenir, il y a la mort. Est-ce donc elle qui va servir de toile de fond à nos calculs? Est-ce pour la retarder ou pour nous y préparer que nous allons vivre? En aucune façon. Car, dans la mesure où nous avons des idées adéquates, nous ne pouvons penser qu'à ce qu'il y a en nous de positif, et non pas à nos impuissances; à notre *conatus*, et non pas à ses échecs. Concevoir clairement et distinctement notre mort reviendrait à connaître toutes les causes extérieures qui peuvent la provoquer un jour ou l'autre; mais alors, ces causes extérieures cesseraient aussitôt d'être dangereuses, car nous saurions comment procéder pour les écarter ou les détruire : nous serions immortels, et l'objet même de notre concept s'évanouirait. Si nous songeons à la mort, c'est dans la seule mesure où nous ignorons les moyens de la conjurer; dans la seule mesure, par conséquent, où nous avons des idées inadéquates. L'homme libre, en tant que tel, ne pense donc qu'à vivre et à bien vivre, sans s'apprêter à bien mourir ni se préoccuper de ne pas mourir⁵⁰; il fait tout ce qu'il faut pour éviter de succomber, mais non pas en vue de l'éviter : sa seule intention est de persévérer dans son être.

Mais le principe de positivité a une portée beaucoup plus vaste. Il ne s'applique pas au seul cas particulier de la mort, mais à tous les maux sans exception. Puisque tout désir rationnel prend naissance dans un sentiment de joie active, l'homme libre, d'une façon générale, poursuit le bien directement et ne fuit le mal qu'indirectement⁵¹. Allons plus loin : en tant que nos idées sont adéquates, nous ne pouvons même pas penser au mal. Est

mauvais, par définition, ce qui fait obstacle à notre désir de comprendre; mais comment ce que nous comprenons pourrait-il s'opposer aux progrès de notre savoir? Tout obstacle, dans la mesure même où il est clairement conçu, cesse d'être obstacle pour devenir moyen : immédiatement, car de toute vérité se déduisent d'autres vérités; médiatement, car tout objet connu est maniable, et nous pouvons nous en servir (ne serait-ce qu'en le décomposant, puis en construisant un nouvel objet à partir de ses éléments) pour organiser notre milieu dans un sens favorable au développement de la Raison. Si nous n'avions que des idées claires et distinctes, par conséquent, l'idée du mal ne nous effleurait pas un instant⁵². Allons plus loin encore : si tel était le cas, c'est la notion même de bien qui disparaîtrait à son tour⁵³. Certes, la connaissance vraie du bien est adéquate. Mais un vrai bien ne nous apparaît comme bien que par opposition à un mal⁵⁴. Cette dichotomie, sans signification au niveau des choses elles-mêmes, n'a d'autre valeur que pragmatique : elle nous permet de distinguer, parmi les objets qui nous entourent, entre ceux qui peuvent nous servir et ceux que nous ne connaissons pas assez pour les empêcher de nous nuire. Si rien n'était nuisible, elle perdrait toute raison d'être : il n'y aurait plus pour nous que des moyens, que nous utiliserions selon les besoins du moment sans les valoriser ni les dévaloriser. Et rien ne serait nuisible si toutes nos idées se déduisaient de notre seule essence. Pure fiction, bien entendu, que nous ne pouvons forger qu'à la condition de considérer la nature humaine isolément⁵⁵ : en réalité, les causes extérieures nous affectent, et, comme nous ne sommes ni omniscients ni tout-puissants, elles nous empêchent souvent de mener à bien les entreprises que nous inspire notre Raison; dans cette mesure, nous nous affligeons, et l'opposition bien-mal garde ses droits. L'homme libre, en tant qu'il est libre, devrait ignorer le bien et le mal; mais, en tant qu'il subit l'action du monde, il ne peut se délivrer entièrement de la connaissance vraie du mal; par là-même, en tant qu'il est libre, il n'échappe pas, malgré tout, à la connaissance vraie du bien comme tel. Du moins la proposition 68 nous

⁴⁸ *Eth.* IV, prop. 62, scolie.

⁴⁹ *Id.*

⁵⁰ *Eth.* IV, prop. 67.

⁵¹ *Eth.* IV, prop. 63, corollaire.

⁵² *Eth.* IV, prop. 64, corollaire.

⁵³ *Eth.* IV, prop. 68.

⁵⁴ *Id.*, démonstration.

⁵⁵ *Id.*, scolie.

fait-elle entrevoir un idéal dont nous pouvons indéfiniment nous rapprocher : plus s'accroît notre savoir, plus la connaissance vraie du bien et du mal tend à se résorber dans la pure et simple joie de connaître; lorsque nos idées adéquates constitueront la plus grande partie de notre esprit, elle deviendra tout à fait marginale... Quoi qu'il en soit, même si l'homme raisonnable n'arrive pas à éliminer entièrement l'idée du mal, ce n'est *jamais* elle qui lui dicte sa conduite; ce qui, évidemment, nous amène bien au-delà des résultats que peut obtenir le meilleur des conditionnements politiques! Dans l'Etat libéral, nos désirs passionnels seraient plus souvent joyeux que tristes, mais ils ne le seraient pas toujours.

L'homme libre ne s'inquiète donc pas de ce qui le menace : il manifeste sa force d'âme en affrontant tous les dangers avec une allègre insouciance. Mais est-ce conciliable avec l'intérêt et la prudence? N'y a-t-il pas contradiction entre le principe de positivité et les deux principes précédents? Héroïsme et utilitarisme peuvent-ils définir un seul et même style de vie? La proposition 69, qui conclut le groupe A₂, résout aisément cette difficulté apparente. La Raison, en réalité, proscrit l'audace aveugle au même titre que la crainte. Si l'homme passionné tombe dans l'un ou l'autre de ces excès, c'est qu'il ne sait pas évaluer ses propres capacités : il oscille perpétuellement entre l'orgueil et l'abjection, mais s'ignore toujours lui-même. L'homme raisonnable, lui, sait exactement ce qu'il peut; en cas de péril, il apprécie le rapport des forces et se décide en conséquence : il fait face ou se dérobe, selon la situation du moment. Et comme la terreur abjecte et l'orgueilleuse témérité peuvent être aussi violentes l'une que l'autre⁵⁶, il a besoin d'autant de force d'âme pour éviter le danger que pour l'affronter⁵⁷ : c'est avec une égale fermeté (*animositas*) qu'il combattra et qu'il fuira⁵⁸. Les diverses attitudes que décrivent les propositions du groupe A₂ relèvent donc bien d'une seule et même disposition : la vertu d'*animositas* (effort pour conserver notre être sous la conduite de la Raison)⁵⁹, en quoi se résume toute la vie raisonnable individuelle⁶⁰.

⁵⁶ *Eth.* IV, prop. 69, démonstration.

⁵⁷ *Id.*

⁵⁸ *Eth.* IV, prop. 69, corollaire.

⁵⁹ *Eth.* III, prop. 59, scolie.

⁶⁰ Cf. *Eth.* IV, prop. 73, scolie.

2. — Déploiement de la vie raisonnable interhumaine (Groupe B₂).

En ce nouveau domaine, ce sont les propositions du groupe B₁ qui ont dévoilé l'exigence fondamentale de la Raison : faire connaître la vérité à nos semblables, afin de nous réjouir de la joie active qu'ils éprouveront quand ils comprendront ce que nous comprenons nous-mêmes. Puis la proposition 40 (cf. toujours la figure 3) nous a renseignés sur les conditions de réalisation de cet idéal : plus les hommes vivent dans la concorde, plus les lumières se diffusent aisément. D'où l'exigence dérivée qui, dans la pratique, doit présider à l'organisation de nos rapports avec autrui : recherchons systématiquement tout ce qui favorise la paix sociale. Et ce qui la favorise, nous le savons, c'est l'amour non exclusif. La Raison nous commande donc d'agir sur les autres hommes de façon à vaincre la haine par l'amitié⁶¹ : ceux qui nous méprisent ou nous détestent, aimons-les en songeant à ce qu'ils deviendraient si leur intelligence se développait, aidons-les de toutes nos forces, et peut-être cesseront-ils de nous haïr⁶²; essayons, en tout cas, puisqu'il n'est pas d'autre moyen de surmonter les dissensions. Ce n'est pas toujours possible, bien entendu : dans l'état de nature, où règne l'hostilité universelle, l'entreprise serait vouée à l'échec; dans nos sociétés de fait, elle est assez difficilement réalisable; mais dans un Etat bien constitué, où les hommes seront déjà plus ou moins d'accord sur l'essentiel, elle bénéficiera de la complicité des institutions et des mœurs.

Tout va donc se passer, à nouveau, comme si nous redescendions au stade de l'utilitarisme rationnel⁶³. L'homme libre, rappelons-le, doit toujours être envisagé sous deux aspects : d'abord en tant que donateur X; ensuite, et secondairement, en tant que bénéficiaire Y. La démonstration de la proposition 46, qui ne fait intervenir aucune considération utilitaire, adopte entièrement le point de vue de X : Spinoza ne dit pas (ce qui eût été

⁶¹ *Eth.* IV, prop. 46. Cette proposition, on le voit, joue le même rôle dans l'étude de la vie raisonnable interhumaine que le scolie de la proposition 45 dans l'étude de la vie raisonnable individuelle : elle définit la méthode à suivre pour mettre en œuvre l'exigence dérivée. C'est pourquoi, précisément, nous lui avons assigné la même place qu'à ce scolie sur la figure 3 (cf. *supra*, p. 524).

⁶² *Id.*, démonstration.

⁶³ Cf. *supra*, ch. VII, pp. 270-1.

beaucoup plus simple) que la Raison nous recommande de nous faire aimer des autres hommes à cause des services qu'ils peuvent nous rendre; il déclare que l'homme raisonnable, désirant pour autrui ce Souverain Bien qu'il désire pour lui-même, sachant que toute passion haineuse en éloigne, comprenant que la haine peut être vaincue par l'amour, s'efforce de manifester ce dernier sentiment à ses semblables afin de leur inspirer des dispositions pacifiques qui leur permettront de cultiver leur entendement⁶⁴. Mais il n'empêche que ce même homme raisonnable, s'il réussit à mener à bien son projet, se fera personnellement aimer et personnellement aider : simple conséquence, mais conséquence prévisible, et qu'il ne peut pas ignorer. Le résultat, dès lors, se transforme nécessairement en fin : l'homme libre, en tant qu'il est Y, veut aussi se lier d'amitié avec autrui pour profiter d'une assistance qui lui fournira tous les moyens de développer sa propre Raison; son prochain, dans cette mesure, lui apparaît bien comme un instrument privilégié. Or l'hédoniste intelligent, s'il pouvait exister (mais il ne le peut pas, bien entendu, même si le citoyen de l'Etat libéral tend plus ou moins à lui ressembler) se conduirait exactement de la même façon : non pour accroître son savoir, mais pour se procurer tous les plaisirs qu'il ne pourrait obtenir par ses seules forces. L'exigence fondamentale est différente, mais, à partir de l'exigence dérivée, les deux chemine-ments sont identiques.

Rien d'étonnant, dès lors, à ce que nous retrouvions un problème déjà connu. Une fois devenus libres, nous continuons de nous débattre avec un monde interhumain dont les lois restent les mêmes : si nous montrons à nos semblables que nous les aimons, ils nous aimeront et s'efforceront de nous rendre service à leur manière; si nous leur donnons en échange ce qui leur plaît, ils nous aimeront davantage encore, et le cycle se poursuivra; si nous ne le leur donnons pas, ou si nous nous attachons à quelqu'un d'autre, ils nous haïront et tenteront de nous faire du mal, etc. Mais ce déterminisme, que les propositions du groupe B₂ du livre III ont analysé en détail, l'ignorant le subit sans le comprendre ni le maîtriser : dans l'aveuglement de l'aliénation, il passe alternativement par les phases positive et négative de la réciprocité aberrante, oscillant sans trêve de la vengeance à la reconnaissance

et de l'échange de bons procédés à l'échange de mauvais offices; seul le conditionnement politique le maintient à peu près dans le droit chemin. L'homme raisonnable, au contraire, résout le problème en pleine connaissance de cause : sans la moindre défaillance, il fait exactement tout ce qu'il faut pour s'engager dans des cycles de réciprocité positive parfaitement stables. Et cela, à nouveau, grâce à l'application des trois principes qui servent de normes à ses désirs. C'est pourquoi le groupe B₂ du livre IV, comme nous avons tenté de le faire ressortir sur la figure 3⁶⁵, a exactement même structure que le groupe A₂.

Spinoza, cette fois, commence par le *principe de prudence*. L'homme libre, toutes choses égales d'ailleurs, veut échanger le plus grand nombre possible de bienfaits avec le plus grand nombre possible de personnes; sur le moment, c'est toujours utile. Mais encore faut-il que la réciprocité positive ne dégénère pas, par la suite, en réciprocité négative; lorsque l'amitié se change en haine, le résultat, en définitive, est pire que si elle n'avait jamais existé. Or, avec les ignorants, c'est ce qui risque le plus souvent de se produire : s'ils nous rendent quelque service, c'est dans l'espoir de recevoir ce qu'ils croient en être l'équivalent⁶⁶; mais si ce bien qu'ils attendent de nous en contre-partie n'est pas conforme à la Raison, celle-ci nous interdit de les satisfaire⁶⁷; dans ce cas, ils nous accusent d'ingratitude et nous détestent⁶⁸. L'homme libre, par conséquent, sacrifiera un avantage immédiat pour se prémunir contre une calamité future : il s'efforcera, autant qu'il le pourra, d'éviter les bienfaits des ignorants⁶⁹. Sans doute ne le pourra-t-il pas toujours : comment renoncer à toutes les commodités de la vie sociale⁷⁰? Mais du moins prendra-t-il ses précautions et gardera-t-il ses distances. Avant d'accepter ce qu'on lui offre, il se demandera *qui* le lui offre, et à quelles conditions explicites ou implicites. Dans l'Etat libéral, nous l'avons vu, négociants et financiers tendaient à adopter une ligne de conduite analogue; mais ils n'y réussissaient qu'imparfaitement : ignorants eux-mêmes, ce n'était pas des ignorants en général qu'ils

⁶⁴ Cf. appendice du chapitre VII.

⁶⁵ *Eth.* IV, prop. 70, démonstration.

⁶⁶ *Id.*

⁶⁷ *Id.*

⁶⁸ *Eth.* IV, prop. 70.

⁶⁹ *Id.*, scolie.

⁶⁴ *Eth.* IV, prop. 46, démonstration.

se méfiaient, mais de ceux-là seulement dont la fortune était mal assise ou la réputation douteuse; en dépit de toute leur habileté, ils n'étaient donc pas à l'abri d'amères surprises. L'homme libre, lui, parce qu'il dispose du bon critère, choisit toujours ses partenaires à bon escient; du moins, encore une fois, en tant qu'il est libre.

Mais, autour de lui, peut-être aura-t-il la chance de rencontrer d'autres hommes libres. Le principe de confrontation, dans ce cas, sera particulièrement facile à appliquer: de deux avantages, il nous faut choisir le plus grand; or, pour l'homme raisonnable, l'autre homme raisonnable n'est-il pas ce qu'il y a au monde de plus utile?⁷¹ N'importe quel bien peut se changer en mal, sauf précisément celui-là: comme l'a montré le corollaire 1 de la proposition 35, aucune chose singulière, quelles que soient les circonstances, ne présentera jamais pour nous plus d'intérêt⁷². Dans ces conditions, les hommes libres s'aimeront les uns les autres sans arrière-pensée ni réticence; tous, d'un même élan, s'efforceront de s'entraider au maximum⁷³, et cet assaut de générosité renouvellera constamment leur amitié: le cycle de la reconnaissance fonctionnera à son niveau d'actualisation le plus élevé. Qu'échangeront-ils donc? Leurs idées, en premier lieu: puisque tous s'assigneront pour fin suprême la connaissance d'une même vérité⁷⁴, il ne sera plus question de secret; chacun posera franchement les questions qui lui tiennent à cœur et communiquera sans restriction ses connaissances⁷⁵. Mais ils échangeront aussi tous les bien-

⁷¹ *Eth.* IV, prop. 71, démonstration.

⁷² « Nullas, ex omnibus rebus, quae in potestate mea non sunt, pluris facio, quam cum Viris veritatem sincere amantibus foedus inire amicitiae; quia credo, nos nihil omnino in mundo, quod nostrae potestatis non est, tranquillius, quam istiusmodi homines, posse amare. » (*Lettre 19*; G, t. IV, pp. 86-7; P, p. 1178.)

⁷³ *Eth.* IV, prop. 71, démonstration.

⁷⁴ Spinoza, au moment où il écrit la lettre 19, croit que Blyenbergh est dans ce cas:

« Epistolam tuam... accepi; unde intensum tuum veritatis amorem, eamque solummodo omnium studiorum tuorum scopum esse, intelligebam. » (G, t. IV, p. 86; P, p. 1177.) D'où la double promesse qu'il lui fait.

⁷⁵ Telle est la première promesse que Spinoza fait à Blyenbergh:

« quod me, qui etiam in nihil aliud animum intendo, ut concluderem coëgit, non tantum petitionem, nempe ut ad tuas, quas jam mittis et imposterum mittes, Quaestiones pro viribus mei intellectus responderem, plene concedere... » (*Lettre 19*; G, t. IV, p. 86; P, p. 1178.)

faits « mondains » qu'ils seront en mesure de se dispenser les uns aux autres⁷⁶: vouloir que nos amis cultivent leur intelligence, c'est vouloir du même coup leur en donner les moyens matériels; à charge de revanche, bien entendu, mais cela ira tellement de soi que nul ne songera à le mentionner. Et comme nos idées claires ne peuvent se transformer en idées fausses, cette réciprocité positive fondée sur l'amour du vrai ne risquera jamais de s'inverser⁷⁷. Voilà qui nous mène fort loin des relations interhumaines ordinaires. Sans doute, chez les ignorants, un bon conditionnement politique peut-il préfigurer cet état de choses: la reconnaissance passionnelle, c'est le commerce⁷⁸; et celui-ci, dans l'Etat libéral, sera universellement répandu et aussi stable que possible. Mais quelle différence, malgré tout! Le commerce tel qu'il se pratique habituellement, même dans le meilleur des cas, ne va presque jamais sans quelque tricherie au moins virtuelle⁷⁹: le plus honnête des négociants cherche toujours à recevoir plus en donnant moins, pourvu qu'il puisse le faire légalement et conserver sa clientèle; si l'équilibre se maintient, c'est que chacun en fait autant. Les échanges entre hommes libres, au contraire, se situent bien au-delà de ces mesquineries: point n'est besoin de précautions juridiques pour assurer la pérennité du cycle; tout se passe comme si chacun accordait à tous un crédit illimité pour un temps illimité, et chacun s'en trouve fort bien. C'est là, si l'on veut, le commerce idéal, pleinement conforme à son essence de commerce; mais il exige, chez ceux qui le pratiquent, une telle largeur de vues et une

⁷⁶ Telle est la seconde promesse que Spinoza fait à Blyenbergh:

« ...verum omnia quoque pro mea parte conferre, quae ulteriori notitiae sinceracque amicitiae inservire queunt. » (*Id.*; G, t. IV, p. 86; P, p. 1178.) Et Spinoza ajoute un peu plus loin: « Taceo maximas utilitates, quae inde fluunt. » (*Id.*; G, t. IV, p. 87; P, p. 1178.)

Mais ces deux promesses, comme le montre le mot « concluderem », sont les conclusions d'un raisonnement hypothétique: elles ne valent que si Blyenbergh est vraiment un homme libre; ce qui, par la suite, s'avérera faux.

⁷⁷ « ...quoniam tam impossibile est amorem dissolvere, quem ii erga invicem habent, eo quod amore, quem unusquisque erga veritatis cognitionem habet, fundatus est, quam ipsam veritatem semel perceptam non amplecti. » (*Id.*; *ibid.*)

⁷⁸ *Eth.* IV, prop. 71, scolie.

⁷⁹ « ...mercatura seu aucupium. » (*Id.*)

telle conscience de leurs véritables intérêts que la passion le rend impossible. Seuls les hommes libres sont parfaitement reconnaissants les uns envers les autres⁸⁰.

La recherche de la paix sociale nous impose donc deux attitudes très différentes selon la nature de nos interlocuteurs. Mais le but reste le même, et cette identité doit être prise dans toute sa rigueur : l'homme libre, jusque dans ses rapports avec les ignorants, veut directement la concorde et ne fuit qu'indirectement la discorde; le principe de positivité ne souffre pas la moindre exception. Or il n'est pas de réciprocité positive sans confiance. L'homme libre, par conséquent, se conduira toujours loyalement⁸¹. Tel ne serait pas le cas si son seul objectif était d'éviter les inconvénients de la colère et de la haine : il promettrait alors n'importe quoi pour ne pas s'attirer d'ennuis, quitte à violer son serment aussitôt le danger passé. Sans doute respecterait-il le plus souvent ses engagements, car ce serait encore le meilleur moyen d'être tranquille; mais il s'en dispenserait à l'occasion : l'accord avec autrui se réduirait à un simple compromis, dont la nécessité disparaîtrait à partir du moment où l'on pourrait obtenir le même résultat sans s'imposer les mêmes contraintes. Mais puisque l'homme raisonnable recherche la concorde pour elle-même, et non pas à titre de palliatif, l'idée de tromper qui que ce soit ne l'effleurera pas un instant : si la Raison autorisait la mauvaise foi, ne serait-ce qu'en des circonstances exceptionnelles, cela signifierait qu'elle nous prescrit de nous accorder en paroles seulement, tout en restant fondamentalement opposés les uns aux autres⁸². Toute casuistique est donc exclue. L'homme libre, selon les cas, communiquera ou non sa pensée, mais il ne mentira pas; même s'il ne dit pas tout ce qu'il pense, même s'il est obligé d'adopter le langage de ses interlocuteurs⁸³, il ne dira jamais ce qu'il ne pense pas. De même, dans sa vie « mondaine », il s'engagera ou ne s'engagera pas selon les cas, mais il tiendra toutes ses promesses⁸⁴ et ne promettra rien qu'il ne soit décidé à tenir

quoi qu'il puisse lui arriver. Ici encore, il réalisera pleinement cet idéal du parfait commerçant dont la meilleure des sociétés politiques ne peut donner qu'une approximation très grossière : respect scrupuleux, dans leur esprit comme dans leur lettre, de tous les contrats sans exception.

Y compris en cas de danger de mort immédiat⁸⁵? Sans aucun doute, puisque la concorde est inconditionnellement bonne. Le principe de positivité s'applique aussi à cette situation extrême : l'homme libre sera de bonne foi même si cela doit lui coûter la vie. Ne disons même pas qu'il préférera la mort à la déloyauté ou au mensonge : comme l'a montré la proposition 67, il n'y pensera tout simplement pas. Mais alors, il ne tendra plus à persévérer dans son être⁸⁶? Si, pourtant. Car le *conatus*, rappelons-le, ne se réduit pas à la simple conservation de l'existence biologique brute : persévérer dans notre être (et non pas dans l'être en général), c'est actualiser les conséquences de notre essence; et les conséquences de notre essence, ce sont précisément les commandements de la Raison. Or ceux-ci sont universels : si la Raison nous conseillait de nous parjurer lorsque notre existence est en péril, elle le conseillerait à tous; elle prescrirait donc aux hommes de ne s'accorder pour unir leurs forces qu'à la faveur d'une équivoque, chacun se réservant la possibilité de se dérober en temps voulu; elle leur prescrirait, autrement dit, de ne pas vraiment unir leurs forces, puisque chacun, en réalité, continuerait de faire cavalier seul et ne pourrait compter sur personne; ce qui, manifestement, est absurde⁸⁷. Impossible d'échapper à cette nécessité logique; c'est ainsi : l'homme libre est constitué de telle façon qu'il ne peut pas raisonner autrement, et ses actions, par hypothèse,

légitime (cf. T.P., ch. III, § 17) : le contrat social, logiquement antérieur à toute autre promesse, annule cet engagement inconsidéré. Mais, en tant que nous commettons une erreur, nous ne sommes pas libres.

⁸⁵ *Eth.* IV, prop. 72, scolie.

⁸⁶ *Id.*,

⁸⁷ *Id.* Bien entendu, ce raisonnement par l'absurde n'a rien de kantien. Spinoza ne dit pas que la fourberie, considérée en elle-même, ne peut être universalisée sans contradiction. Il déclare qu'elle ne peut s'universaliser sans entrer en contradiction avec une exigence de la Raison déjà posée au préalable; et celle-ci (nécessité inconditionnelle de la concorde) n'est nullement formelle, puisqu'elle découle de l'aspiration au Souverain Bien.

⁸⁰ *Eth.* IV, prop. 71.

⁸¹ *Eth.* IV, prop. 72.

⁸² *Id.*, démonstration.

⁸³ Cf. T.R.E., § 17.

⁸⁴ Sauf, bien entendu, si sa bonne foi a été surprise. Si, par exemple, nous avons promis de conserver en dépôt une somme d'argent dont nous apprenons par la suite qu'elle a été volée, la Raison nous commande de la restituer à son propriétaire

sont les conclusions de ses raisonnements. S'il meurt, c'est que les causes extérieures ont été plus fortes que lui, mais il ne saurait changer de nature : le cercle, pour survivre, deviendra-t-il jamais carré ?

De ce point de vue, par conséquent, la générosité de l'homme libre est sans limite : elle ne tient compte ni des mérites personnels ni des cas particuliers. Mais, à nouveau, est-ce compatible avec l'intérêt et la prudence ? Si l'homme libre réduit au minimum ses échanges avec les ignorants, s'il ne se lie d'amitié qu'avec ses pairs, comment peut-il en même temps se dévouer inconditionnellement à tous ? N'y a-t-il pas contradiction, ici encore, entre le principe de positivité et les deux principes précédents ? La proposition 73, qui conclut le groupe B₂, résout aisément cette difficulté apparente. Réserver notre amitié à ceux-là seuls qui en sont dignes ne nous empêche nullement de nous mettre au service de la société entière ; mais nous le ferons alors de façon parfaitement impersonnelle : en tant que citoyens, en obéissant aux lois de l'Etat. Or c'est bien ainsi que se comportera l'homme libre. Dans la solitude, il n'aurait aucun moyen de réaliser ses désirs rationnels ; il n'obéirait qu'à lui-même, mais il échouerait toujours. Dans la Cité, par contre, il réussit bien davantage à actualiser les conséquences de sa nature ; ce qui revient à dire qu'il est plus libre⁸⁸. Sans doute le sera-t-il d'autant plus que la société elle-même sera mieux faite ; mais dans le pire des Etats, il bénéficiera au moins d'un embryon de sécurité et de concorde. Aussi adhérera-t-il sans réserve au contrat social et s'acquittera-t-il ponctuellement de toutes les obligations qui en découlent⁸⁹ : citoyen modèle, il suivra la loi commune, au prix, s'il le faut, de sa propre vie. Mais l'on ne peut lui en demander plus : les devoirs civiques sont une chose, les rapports personnels en sont une autre. Pour tout ce qui concerne ces derniers, il se limitera, autant qu'il le pourra, à la petite communauté de ceux dont l'unique but est la lumière. Ainsi toutes les propositions du groupe B₂ relèvent-elles bien d'une seule et même disposition : la vertu de *generositas* (effort pour aider les hommes et nous lier avec eux d'amitié sous la conduite de la Raison)⁹⁰, en quoi se résume toute la vie raisonnable interhumaine⁹¹.

⁸⁸ *Eth.* IV, prop. 73.

⁸⁹ Cf. *T.P.*, ch. III, § 6.

⁹⁰ *Eth.* III, prop. 59, scolie.

⁹¹ *Eth.* IV, prop. 73, scolie.

La proposition 73, cependant, nous suggère autre chose encore. Il y a des degrés de liberté, nous venons de le voir. Etre libre, c'est agir sous le commandement de la Raison ; mais la Raison commande d'autant plus facilement qu'elle est plus forte et que les passions sont plus dociles. De là résultent deux conséquences. En premier lieu, l'homme libre ne se contente pas d'obéir aux lois : il veut aussi que l'Etat se réforme. Son objectif, ne l'oublions pas, est d'amener *tous les hommes* à vivre raisonnablement. Or ses chances de succès dépendent en grande partie des institutions politiques. Dans une société mal faite, où les désirs passionnels les plus répandus et les plus vifs s'opposent aux désirs rationnels, très rares sont les individus qui arrivent à se libérer : nul n'est insensible aux exigences de la Raison, mais il faut avoir une essence individuelle exceptionnellement riche et puissante pour les faire triompher dans la pratique. Dans l'Etat libéral, par contre, les désirs rationnels s'imposent beaucoup moins difficilement, car ils seront appuyés par des désirs passionnels qui nous orienteront *à peu près* dans le même sens : tout nous y préparera, même si ce n'est pas de façon parfaite, à calculer nos intérêts en tenant compte de notre avenir, à rechercher la joie plutôt qu'à éviter la tristesse, à multiplier nos échanges avec des partenaires choisis et à faire preuve de loyauté. Peut-être, alors, les hommes libres seront-ils légion !... La Raison, de toute évidence, nous prescrit donc de nous engager politiquement : non pas en appelant à la révolte, mais en recherchant le système institutionnel qui convient à la forme de gouvernement existante, puis en le faisant connaître aux autorités légitimes. Rien ne garantit qu'elles nous écouteront, bien entendu ; mais il faut essayer, avec une patience inlassable, sans craindre les persécutions ni les provoquer inutilement : le salut de l'humanité est à ce prix.

Mais, en second lieu, ce travail en extension doit s'accompagner d'un travail en profondeur. Car, au point où nous en sommes, notre autonomie est loin d'être pleinement garantie. Nous sommes libres, c'est entendu : ce que nous faisons, c'est bien notre Raison qui nous le dicte. Mais nous ne pouvons le faire que grâce à la complicité des circonstances. Le cycle de la vie raisonnable (désirs rationnels, action sur les causes extérieures, bonnes pas-

sions, renforcement de nos désirs rationnels, etc.) passe nécessairement par la médiation du monde. Or le monde peut fort bien ne pas se plier à nos exigences : la meilleure des sociétés politiques ne nous délivrera jamais de toute tristesse, ni de tout plaisir excessif; l'Etat libéral, d'ailleurs, reste à la merci d'accidents imprévisibles; et de toute façon, jusqu'à nouvel ordre, ce n'est même pas dans cet Etat que nous vivons. Qu'arrivera-t-il donc si les causes extérieures se dérobent? Si la situation s'assombrit sans que nous puissions y remédier? D'une part, nous échouons dans nos entreprises, nous nous en affligeons, et la connaissance vraie du mal regagnera le terrain perdu; sans doute accepterons-nous l'inévitable⁷², mais ce ne sera là qu'un pis-aller. D'autre part, et surtout, cet environnement sur lequel nous n'aurons plus prise agira sur nous pour nous susciter de mauvaises passions, dont naîtront des désirs qui s'opposeront à ceux de la Raison; si celle-ci n'occupe pas une assez grande place dans notre esprit, peut-être aura-t-elle le dessous; le cycle, alors, ne pourra plus se refermer : nous redeviendrons hétéronomes, et nous le resterons jusqu'à ce que des circonstances plus favorables permettent à nos sentiments actifs de reprendre le commandement pour quelque temps. L'homme libre, tel qu'il apparaît à la seule lecture des dernières propositions du livre IV, est encore en liberté provisoire : il ressemble à l'Etat monarchique idéal, où la volonté collective ne parvient à s'imposer qu'après avoir reçu l'approbation d'un roi qui, malgré tout, peut subir d'autres influences. En tant qu'il est libre, il est infaillible; mais ce n'est là qu'une abstraction : tel qu'il est dans sa réalité concrète, il a besoin d'un appoint étranger pour se conformer à son propre modèle. Il lui faut donc, au plus vite, s'affranchir de la nécessité de ce détour : faire en sorte que ses idées claires et distinctes constituent la plus grande partie de son âme, et que les désirs qui en découlent soient plus forts, à eux seuls, que tous les désirs passionnels réunis; s'élever jusqu'à ce seuil d'invincibilité

⁷² *Eth.* IV, Appendice, ch. 32. En tant que nous comprenons la nécessité qui nous écrase, la meilleure partie de nous-même (celle qui est constituée d'idées claires et distinctes) se réjouit (*Id.*). Mais, en tant que nous ne comprenons pas assez cette nécessité pour la maîtriser effectivement, nous ne pouvons que nous attrister. Si les idées claires et distinctes ne constituent pas la plus grande partie de notre esprit, nous sommes donc plus tristes que joyeux.

au-delà duquel les causes extérieures, quels que soient les sentiments de joie ou de tristesse dont elles l'affectent, ne joueront plus le moindre rôle dans l'orientation de sa conduite; cesser, autrement dit, de dépendre de ses passions, y compris de celles-là mêmes qui l'avaient soutenu jusqu'à présent. Dans quelle mesure est-ce possible? Telle est la question sur laquelle s'achève le livre IV⁷³. Et les vingt premières propositions du livre V vont y répondre.

⁷³ *Eth.* IV, prop. 73, scolie, *in fine*.

chapitre 13

puissance de la raison ¹

Pouvons-nous nous élever jusqu'à ce degré supérieur de liberté où nous n'aurions plus besoin de la complicité des circonstances pour ressembler à notre modèle idéal? Nos idées claires et distinctes peuvent-elles nous inspirer des désirs qui soient assez forts pour l'emporter dans tous les cas, même si les causes extérieures tendent à nous détourner de la voie droite? En termes plus classiques, quel pouvoir notre Raison a-t-elle exactement sur nos passions? Il est certain que ce pouvoir n'est pas absolu : les affections de notre corps, nous le savons depuis longtemps, sont soumises à un déterminisme qui se conçoit par la seule nature de l'Étendue; et, puisque nos sentiments sont les idées de ces affections, ils s'enchaînent dans le même ordre qu'elles. Comme l'ont montré les 18 premières propositions du livre IV, jamais la connaissance vraie ne modifiera ni ne suspendra les lois de cette inflexible mécanique : impossible de ne pas éprouver la joie excessive ou la tristesse que l'environnement nous suscite; impossible, lorsque le rapport des forces le favorise, de vaincre un désir que nous savons pourtant être mauvais. Mais n'en concluons pas à une impuissance radicale. Ce déterminisme, en effet, la Raison ne se borne pas à le contempler de l'extérieur : elle en est partie intégrante. Force parmi d'autres forces, ne doit-elle pas, à partir d'un certain niveau de développement, renverser la situation à son profit?

Sans aucun doute; et cela aussi, nous le savons depuis longtemps. Car le parallélisme, par définition, joue nécessairement dans les deux sens : de même que nos idées

¹ Nous reprenons ici le titre donné par M. Alquié au chapitre de son cours qui traite du même sujet (*Servitude et liberté selon Spinoza*, p. 90).

² *Eth.* V, prop. 1.

s'enchaînent dans le même ordre que les affections de notre corps, de même, inversement, les affections de notre corps s'enchaînent dans le même ordre que nos idées². Précisons bien. Il ne s'agit évidemment pas d'une interaction de l'âme et du corps. Il ne s'agit pas non plus de deux parallélismes de sens inverse, dont l'un rendrait compte de la passion et l'autre de l'activité raisonnable³ : épiphénoménisme dans le premier cas, idéalisme dans le second. Non seulement les deux séries n'interfèrent pas, mais aucune d'entre elles, à aucun moment, n'a plus particulièrement l'initiative⁴ : l'esprit s'efforce toujours de penser, le corps s'efforce toujours d'accomplir les actions qui résultent de sa structure; tout ce qui se passe en eux découle de leurs *conatus* respectifs, perturbés ou non par des causes extérieures qui sont comprises dans leurs Attributs respectifs. Si l'âme est sujette aux passions, ce n'est pas parce que les actions du corps sont déclenchées ici et maintenant par des images⁵ venues d'ailleurs : c'est parce qu'elle forme des pensées qui se déduisent, non de sa seule nature, mais aussi de celle d'autres idées de choses singulières existant en acte; et parce que, séparée de ces autres idées, elle ne peut opérer elle-même cette déduction. Si le corps se conduit raisonnablement, cela ne vient pas de ce que l'âme réussit à déduire ses propres idées les unes des autres : cela vient de ce qu'il réussit lui-même, comme il y tendait nécessairement depuis toujours, à enchaîner ses images selon un ordre logique grâce auquel il devient capable d'orienter ses actions conformément à ses vraies besoins; de ce que, par conséquent, son *conatus* est efficace. Mais il n'en reste pas moins que la passivité se comprend plus facilement à partir de l'Étendue et l'activité à partir de la Pensée; sinon en soi, du moins pour nous. Pourquoi, en effet, notre âme est-elle séparée

des autres idées de choses singulières existant en acte? Parce qu'elle a pour objet notre corps, et que les corps, dans la mesure même où ils sont des modes de l'Étendue, sont séparés les uns des autres et se font mutuellement concurrence. Toutes nos passions s'expliquent par la seule Pensée, mais à condition de ne pas oublier que la Pensée est Pensée de l'Étendue. Inversement, pourquoi notre corps est-il ainsi fait qu'il tend à donner à ses affections une organisation logique, non-contradictoire, et, par là-même, auto-régulatrice? Pourquoi a-t-il, ou plutôt pourquoi est-il, un *conatus*? Parce qu'il a une essence individuelle; c'est-à-dire parce qu'il est intelligible. Tous nos comportements rationnels s'expliquent par la seule Étendue, mais à condition de ne pas oublier que l'Étendue est Étendue pour la Pensée. D'où le renversement de perspective dont témoigne la proposition 1 du livre V : le parallélisme, à présent, va se lire d'abord dans le sens Pensée-Étendue, ensuite et secondairement seulement dans le sens Étendue-Pensée. A mesure que la Raison se développe, elle acquiert une importance croissante dans notre esprit; une modification correspondante (transposition de la Pensée à l'Étendue) doit donc s'opérer dans les rapports de force à l'intérieur de notre corps; par là-même, d'après la loi générale de la mécanique des sentiments, l'équivalent corporel de la Raison a de plus en plus de chances de l'emporter sur les affections passives; ce qui revient à dire (re-transposition de l'Étendue à la Pensée) que la Raison a de plus en plus de chances de l'emporter dans notre esprit sur les passions.

Allons plus loin. Ce renversement de perspective vaut aussi pour le parallélisme « intra-cognitif »⁶ : de même que les idées de nos idées s'enchaînent dans le même ordre que nos idées, de même, pourrait-on dire, nos idées s'enchaînent dans le même ordre que les idées de nos idées. Spinoza n'éprouve pas le besoin de consacrer à cette vérité une proposition particulière, car elle est absolument évidente : l'idée et l'idée de l'idée sont une seule et même chose en un seul et même Attribut, c'est-à-dire une seule et même chose sans restriction; parallélisme, ici, signifie identité pure et simple; ou, si l'on veut, il n'y a entre les deux séries qu'une distinction de raison⁷. Mais là est bien la clef de ce début du livre V : Spinoza, dans les proposi-

³ Contrairement à ce que pense Brunschvicg (*Spinoza et ses contemporains*, pp. 130-1).

⁴ Contrairement à ce que semble suggérer Lachize-Rey (*Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, p. 110), qui, il est vrai, n'approfondit pas la question.

⁵ Les images, rappelons-le, sont les affections du corps humain dont les idées nous représentent les corps extérieurs comme présents (*Eth.* IV, prop. 17, coroll., scolie). Spinoza, il est vrai, ne respecte pas toujours cette définition : il appelle parfois « images » les idées qui nous représentent les corps extérieurs comme présents. Au cours de ce chapitre, pour plus de clarté, nous donnerons toujours au mot « image » le sens d'image corporelle, et non pas d'image mentale.

⁶ L'expression est de M. Gueroult.

⁷ *Eth.* V, prop. 3, démonstration.

tions suivantes, conclura des idées d'idées aux idées, puis de celles-ci aux images corporelles correspondantes; la conscience claire de nos sentiments, déclarera-t-il, s'accompagne (proposition 3) d'une transformation de ces sentiments eux-mêmes, et cette transformation, à son tour, s'accompagne (proposition 10) d'une réorganisation des affections de notre corps. Faute de procéder ainsi, l'on ne comprendrait pas comment la connaissance intellectuelle que nous prenons de notre esprit peut s'insérer dans la mécanique affective et en orienter le déroulement.

Mais pourquoi est-ce seulement maintenant que Spinoza envisage la question sous cet aspect? Pourquoi, au début du livre IV, lorsqu'il montrait d'où vient la faiblesse de la Raison, n'a-t-il pas examiné en même temps la puissance dont elle dispose? Parce que cette puissance, jusqu'à présent, était pratiquement insignifiante. Ce n'est pas simplement pour faire prévaloir *hic et nunc* ses exigences que la Raison, tant qu'elle ne constitue pas la plus grande partie de notre esprit, a besoin d'un contexte passionnel favorable; c'est aussi pour se développer jusqu'au moment où elle pourra se passer de cet appoint : en l'absence de certaines conditions extérieures, elle n'atteindra jamais le seuil d'invincibilité à partir duquel il lui serait possible d'orienter notre conduite indépendamment de toute condition extérieure. Or l'aménagement de notre milieu, pour une très grande part tout au moins, dépend du type de société où nous vivons : c'est l'Etat libéral (et, à des degrés divers, tous ceux qui lui ressemblent de près ou de loin par tel ou tel aspect de leurs institutions ou de leurs mœurs) qui atténue la virulence de nos passions en nous obligeant à les étaler dans le temps et en nous faisant imaginer le cours des choses comme nécessaire; c'est lui qui enrichit notre champ perceptif en privilégiant les sentiments qui se rapportent à une multitude d'objets; c'est lui qui, en nous inspirant un constant amour pour un Dieu dont les traits tendent à se rapprocher de ceux de la véritable Cause première, nous prépare à comprendre Spinoza. Mieux valait donc ne pas traiter prématurément du pouvoir de la Raison sur les passions. Spinoza bien entendu, eût pu en parler beaucoup plus tôt; mais ce n'eût été là qu'un vœu pieux, qui eût fait apparaître les conditions de possibilité de l'exercice de ce pouvoir comme des conditions d'impossibilité : sans un bon environnement social, l'homme est presque toujours polarisé sur l'immédiat, aveuglé par des senti-

ments monoïdéistes et effroyablement superstitieux. Maintenant, au contraire, nous sommes renseignés sur les médiations qui permettent à la Raison de se développer effectivement; rien ne nous empêche donc plus d'étudier la façon dont son propre développement la renforce.

Il est normal, dès lors, que les propositions 2-20 du livre V, à une permutation près, s'ordonnent selon la même structure quasi-sémiotique que les propositions 1-18 du livre IV⁸ : elles en sont la contre-partie positive. Verticalement, nous retrouvons les trois mêmes colonnes : celle de gauche (propositions 2, 5, 8 et 11) concerne la mécanique des sentiments en général, sans référence particulière à la Raison; celle du milieu (propositions 3, 4 scolie, 10 et 12-13) utilise le parallélisme spinoziste pour montrer comment les sentiments nés de la Raison s'insèrent dans cette mécanique; celle de droite (propositions 4, 6, 7 et 9) est directement consacrée à la puissance de la Raison. Horizontalement, nous retrouvons les cinq mêmes groupes, mais dans l'ordre C F D E G et non plus dans l'ordre C D E F G. Le groupe C, tout d'abord (propositions 2-4 scolie), envisageant la question à long terme, définit la méthode générale qu'il nous faut suivre pour réduire progressivement nos passions en les transformant en idées claires. Puis les quatre groupes suivants sont consacrés aux rapports de force qui s'instaurent, à chacune des deux principales étapes de cette réduction progressive, entre nos sentiments actifs et nos sentiments passifs. Les trois premiers étudient ce qui se passe avant que le seuil d'invincibilité soit atteint, lorsque la Raison est encore purement Raison : le groupe F (propositions 5-7) réexamine la loi selon laquelle certaines considérations modales et temporelles peuvent affaiblir nos sentiments; le groupe D (propositions 8-9) réexamine la loi de proportionnalité de la cause et de l'effet; le groupe E (propositions 10-13) réexamine la loi générale de la mécanique affective. Le groupe G, lui (propositions 14-20), étudie ce qui se passe au moment où la Raison, atteignant enfin le seuil d'invincibilité, débouche sur une nouvelle forme de connaissance dont naît une joie inaltérable.

..

L'homme libre, tel que nous l'avons laissé à la fin du livre IV, se représente encore sa propre nature de façon

⁸ Cf. figure 2, appendice du chapitre VI.

classiquement dualiste. D'une part, il éprouve des passions, bonnes ou mauvaises selon les cas, mais qui, de toute façon, lui semblent posséder une réalité *sui generis*. D'autre part, il ressent en lui-même des exigences qui, parce qu'elles lui viennent d'une Raison dont il ne sait pas qu'elle est la vérité de la passion, lui apparaissent comme des normes transcendantes, comme une sorte d'appel l'invitant à dépasser son individualité empirique pour imiter un modèle idéal. Ce sont là, croit-il, deux instances hétérogènes, et toute sa destinée dépend de leur coopération ou de leur conflit. Autrement dit, au point où nous en sommes, cet homme libre est fort loin d'être un véritable spinoziste. Comment va-t-il le devenir peu à peu? C'est ce qu'exposent les propositions du groupe C.

Que faire pour vaincre nos passions? La méthode à suivre (colonne de gauche) semble au premier abord extrêmement simple. Si nos désirs nous entraînent dans le mauvais sens, c'est parce qu'ils reposent sur des évaluations aberrantes : parce que nous nous trompons dans nos jugements sur le bien et le mal, aimant ou haïssant ce qui ne le mérite pas vraiment. Certes, la passion ne se réduit pas à une erreur : elle exprime, comme l'a montré la proposition 2 du livre IV, notre appartenance très réelle à la Nature universelle. Que le monde qui nous environne, en agissant sur notre corps, nous procure quelque plaisir ou nous inflige quelque souffrance, voilà qui n'a rien d'une illusion. Mais notre grand tort est de joindre ce sentiment à l'idée de telle ou telle chose particulière en laquelle nous nous aliénons. Redressons donc le cours de nos représentations : dissociions notre joie ou notre tristesse de la pensée de la cause extérieure qui nous paraissait la provoquer, associons-la à d'autres pensées, et l'amour ou la haine que nous éprouvions pour cette cause extérieure disparaîtra⁹. Règle irréprochable, quant à son principe tout au moins... Et pourtant, nous nous apercevons bientôt qu'elle est d'une application très difficile : si nous renonçons aisément à ce que nous n'aimions que par ouï-dire, il n'en est pas de même lorsque nos attachements plongent leurs racines dans une expérience effective¹⁰; car nos associations, dans ce dernier cas, sont beaucoup trop solides pour qu'un simple changement d'opinion puisse les briser. Mais pourquoi le sont-elles? En vertu

de quelles lois? Si nous le savions, peut-être parviendrions-nous à maîtriser ce déterminisme qui nous résiste. La conclusion s'impose donc : pour nous libérer de nos passions, il nous faut les connaître scientifiquement.

Or (colonne du milieu), si nous y réussissons, l'expérience même de notre succès nous fera découvrir une vérité qui bouleversera la question de fond en comble : toute passion, dans la mesure exacte où nous en formons une idée claire et distincte, cesse d'être une passion pour se transformer en un sentiment actif¹¹. Il ne peut pas en être autrement, puisque l'idée et l'idée de l'idée se confondent¹². Un sentiment passif, par définition, est l'idée confuse d'une affection de notre corps; mais, lorsque l'idée d'une idée confuse est adéquate, cette idée confuse, elle aussi, devient nécessairement adéquate¹³ : en connaissant clairement nos sentiments, nous connaissons clairement les modifications corporelles correspondantes, et nos passions se font actions. Bien entendu, cela ne remet nullement en question la proposition 1 du livre IV : rien de ce qu'une idée fausse a de positif n'est supprimé par la présence du vrai en tant que vrai. Mais le *quid positivum* de la passion peut se trouver avec la connaissance vraie dans deux sortes de rapports : ou bien subsister à côté d'elle comme un résidu opaque, ou bien être assimilé par elle. Et c'est ce deuxième type de rapport qui, à partir de maintenant, va commencer à prévaloir : non pas dissipation d'un mirage, mais achèvement de ce qui, jusqu'à présent, restait fragmentaire et incomplet.

Reste à savoir (colonne de droite) jusqu'à quel point l'entreprise est réalisable. Ce *quid positivum* de la passion peut-il se clarifier *entièrement*? Non, sans aucun doute. Nous ne connaissons distinctement les affections de notre corps que dans la mesure où elles s'expliquent par les seules lois de notre nature. Or, comme l'ont montré les propositions 3 et 4 du livre IV, nous ne pouvons éviter d'être modifiés de l'extérieur par un Univers qui nous englobe et dont la force nous surpasse infiniment : jamais nous ne parviendrons à l'autonomie absolue, jamais nous ne régirons à notre guise la totalité du réel; quels que soient notre savoir et notre pouvoir, il se passera toujours en nous des événements dont nous ne serons pas la cause

⁹ *Eth.* V, prop. 2.

¹⁰ *C.T.*, II, ch. XXI, §§ 2-3 (G, t. I, pp. 99-100 ; P, p. 136).

¹¹ *Eth.* V, prop. 3.

¹² *Id.*, démonstration.

¹³ *Id.*

unique. Mais, dans chacune de ces modifications que nous subissons, il y a, malgré tout, quelque chose qui ne peut être conçu qu'adéquatement¹⁴ : les propriétés que possèdent en commun tous les modes de l'Étendue; celles qui, présentes partout et toujours, se retrouvent tout entières dans la nature de n'importe quel corps, y compris du nôtre. Il n'est donc pas une seule des affections de notre corps dont nous ne puissions former quelque concept clair et distinct¹⁵.

Au départ, ce savoir est évidemment très général et très abstrait : il ne nous livre guère que les notions d'étendue (non encore conçue comme un Attribut divin), de mouvement et de repos, de vitesse et de lenteur. Mais telle est bien la voie du salut. Car (colonne du milieu) notre capital d'idées claires peut fructifier indéfiniment. D'une idée adéquate, d'autres idées adéquates se déduisent¹⁶ : en combinant d'une certaine façon les notions de mouvement et de repos, nous préciserons et enrichirons la connaissance que nous avons de notre nature; en les combinant d'une autre façon, nous préciserons et enrichirons la connaissance que nous avons de la nature des corps extérieurs; et, puisque les affections de notre corps s'expliquent par la conjonction de ces deux natures, plus nous avancerons, plus nos passions se transmuèrent en Raison. Dans la première de ces deux directions, rien ne nous empêche, en droit, de parachever notre entreprise. Dans la seconde, par contre, nous n'irons jamais jusqu'au bout : pour comprendre comment tel corps extérieur exerce sur nous telle action particulière, il nous faut comprendre comment tel autre corps le fait agir, et ainsi à l'infini. C'est pourquoi, comme l'a montré le corollaire de la proposition 4 du livre IV, nous serons toujours sujets aux passions. Mais du moins pouvons-nous, en les connaissant partiellement, diminuer peu à peu la place qu'elles occupent dans notre esprit¹⁷ : faire reculer l'ombre au profit de la lumière; devenir, par conséquent, moins passifs et plus actifs¹⁸. Alors, dans la mesure exacte où nous y parviendrons effectivement, notre vertu et notre bonheur ne dépendront plus des circonstances. Dans cette mesure, en

effet, chaque fois qu'un sentiment passif nous adviendra, il nous déterminera aussitôt à former des idées claires et distinctes qui nous donneront pleine satisfaction¹⁹; sans être complètement anéanti par la connaissance que nous en aurons, il s'intégrera dans un ensemble où prédominera la joie de comprendre. Dans cette mesure, donc, ce sentiment se séparera de l'idée de la cause extérieure à laquelle notre imagination le rattachait²⁰ : il s'associera à des pensées vraies²¹ (idées adéquates des propriétés communes des choses, tout d'abord, puis idée adéquate de Dieu), et l'amour passionnel comme la haine disparaîtront²²; l'aliénation sera surmontée. Dans cette mesure, enfin, les désirs qui naissent ordinairement d'un tel sentiment ne risqueront plus d'être excessifs²³. Ce seront toujours les mêmes désirs²⁴, car chacun d'entre eux, en tant que tel, est compris dans notre *conatus* dont il constitue une manifestation particulière; mais leur orientation sera déterminée par la Raison, et non plus par des idées inadéquates²⁵ : libérés des pressions qui les détournent de leur cours, ils deviendront désirs actifs. Sachant que notre vraie nature est de comprendre, nous nous efforcerons d'utiliser les choses qui nous environnent, quoi qu'elles puissent nous faire, de façon à augmenter notre savoir : nos impulsions passives se feront *animositas*. Sachant en quoi consiste vraiment la similitude de nature qui nous unit aux autres hommes, nous nous efforcerons, quoi qu'ils puissent nous faire, de les aider à cultiver leur entendement : l'ambition passionnelle se fera générosité²⁶. Telle est la méthode à suivre pour atteindre l'objectif que la proposition 2 nous assignait : au départ, nous voulions connaître nos sentiments pour découvrir comment les vaincre, à la manière du médecin qui étudie un déterminisme physiologique pour ensuite agir sur lui; et nous nous apercevons à pré-

¹⁹ *Id.*

²⁰ *Id.*

²¹ *Id.*

²² *Id.*

²³ *Id.*

²⁴ *Id.*

²⁵ *Id.*

²⁶ *Id.* Spinoza, ici, dit *pietas*, et renvoie au scolie 1 de la proposition 37 du livre IV. Mais, si l'on se réfère à ce scolie, c'est plus précisément *honestas* qui convient. Et les définitions de l'*honestas* et de la *generositas* (cf. *Eth.* III, prop. 59, scolie) sont identiques.

¹⁴ *Eth.* V, prop. 4, démonstration.

¹⁵ *Eth.* V, prop. 4.

¹⁶ *Eth.* V, prop. 4, scolie.

¹⁷ *Id.*

¹⁸ *Id.*

sont que la connaissance, directement et par elle-même, est le meilleur de tous les remèdes²⁷.

Ainsi devenons-nous spinozistes. Cette transformation de nos passions en idées claires, sans que nous en eussions conscience, était commencée depuis longtemps : pourquoi étions-nous sensibles aux exigences de la Raison, sinon parce que nous possédions les notions communes ? Et pourquoi les possédions-nous, sinon parce que nous formions déjà quelque concept clair et distinct des affections de notre corps ? Mais Raison et passion nous semblaient se juxtaposer sans pouvoir se réduire l'une à l'autre : ange et bête en l'homme, « éternel » conflit de l'empirique et du normatif. Maintenant, au contraire, le point de vue du « pour soi » rejoint celui de l'« en-soi » et pour nous²⁸ : la connaissance des passions du groupe A₂ du livre III nous renvoie à celle des passions du groupe A₁, et à leur racine première, c'est-à-dire au *conatus* ; en connaissant ce *conatus*, nous découvrons qu'il n'est pas autre chose que l'exigence fondamentale de la Raison telle que la dévoile le groupe A₁ du livre IV, et cette exigence acquiert en nous une importance proportionnelle à notre savoir ; de là nous déduisons les exigences dérivées du groupe A₂ du livre IV, qui tendent, en se renforçant, à remplacer progressivement les passions du groupe A₂ du livre III ; et il en est de même pour les groupes B₁ et B₂ de ces deux livres. Mais la connaissance de la théorie spinoziste des passions n'est que le point de départ d'une vie nouvelle : ce qu'elle nous donne, c'est le *conatus* de l'homme en général, et non pas encore le nôtre en particulier ; l'*Ethique* n'est pas une somme, mais un guide. Avançons donc dans la direction que nous a indiquée Spinoza : acheminons-nous vers la découverte de notre moi, et nos désirs rationnels s'affermiront en s'indivi-

²⁷ Id. Ce qui ne signifie nullement, bien entendu, que nous cessions d'agir sur le monde extérieur. En tant que nous connaissons les causes de notre souffrance, nous nous efforçons nécessairement de les éliminer afin de nous trouver dans de meilleures conditions pour accroître notre savoir : tout ce qui a été dit à la fin du livre IV reste valable. Mais, même si la connaissance que nous avons de notre douleur est trop abstraite pour se prolonger en une technique efficace, la joie que nous en retirerons nous permettra, toutes choses égales d'ailleurs, de moins souffrir que l'ignorant.

²⁸ Cf. *supra*, ch. VII, p. 242.

dualisant ; ils deviendront peu à peu, comme on l'a très bien dit, « la plus grande force de la nature »²⁹.

C'est là, toutefois, un travail de longue haleine. La Raison, tant qu'elle reste abstraite, c'est-à-dire tant qu'elle n'est encore que Raison, rencontre beaucoup d'obstacles sur son chemin. Puis, à partir du moment où elle tend à se changer en autre chose, elle devient pratiquement invincible. Comment va se manifester son pouvoir à chacune de ces deux étapes ? C'est ce que montrent, pour la première, les groupes F, D et E ; et, pour la seconde, le groupe G.



Même lorsque la transformation de nos passions en sentiments actifs n'en est encore qu'à ses débuts, notre Raison dispose déjà de quelque force. Certes, en l'absence d'un bon conditionnement politique, la loi d'affaiblissement des sentiments, la loi de proportionnalité de la cause et de l'effet et, par conséquent, la loi générale de la mécanique affective ne lui laissent à peu près aucune chance. Mais, dans une société bien faite, ces mêmes lois la favoriseront en de multiples occasions. Et, plus elle se développera en profitant de ces occasions, plus elle se donnera à elle-même le champ imaginaire dont elle a besoin pour se développer davantage : à la limite, le rôle des conditions extérieures deviendra pratiquement négligeable.

Revenons, en premier lieu (groupe F), sur les *considérations modales et temporelles* qui atténuent la vivacité de nos sentiments. Elles peuvent, nous l'avons vu, émousser nos désirs nés de la connaissance vraie du bien et du mal sans porter atteinte à nos passions. Mais, dans un autre contexte, elles peuvent tout aussi bien apaiser nos passions sans porter atteinte à nos sentiments actifs. Examinons d'abord les *considérations modales*. Indépendamment de toute référence à la Raison (colonne de gauche), quelques-uns de leurs effets ont été étudiés au début du livre IV : toutes choses égales d'ailleurs, le contingent nous affecte moins que le possible, et le possible moins que le nécessaire. Mais il est un autre aspect de la question : le nécessaire, à son tour, nous affecte moins que ce que nous imaginons simplement³⁰. Imaginer simplement une chose, c'est, au fond, l'imaginer comme libre³¹ :

²⁹ V. Delbos, *Le spinozisme*, p. 157.

³⁰ *Eth.* V, prop. 5.

³¹ Id., démonstration.

c'est percevoir son existence et son action sans connaître les causes qui la déterminent à exister et à agir³². Dans ce cas, rien ne vient affaiblir le sentiment qu'elle nous inspire, car elle en constitue l'unique objet. Par contre, si cette même chose nous apparaît comme nécessaire, l'amour ou la haine que nous éprouvions pour elle se reporte en partie sur les causes auxquelles nous la rattachons, et elle nous émeut beaucoup moins. Or (colonne de droite) voilà qui doit jouer en faveur de la Raison : celle-ci, par définition, ne nous fait-elle pas comprendre que tout événement est un maillon d'une série causale infinie³³ ? Sans doute, au départ, cette connaissance est-elle beaucoup trop abstraite pour diminuer notablement la virulence de nos passions : ses effets ne se feront sentir qu'à partir du moment où nous saurons, non seulement que les objets en lesquels nous nous aliénons sont déterminés de l'extérieur, mais aussi comment ils le sont. Mais, en attendant qu'il en soit ainsi, l'imagination n'est pas incapable de remplir le même office : il y a aussi des choses que la simple connaissance du premier genre nous fait percevoir empiriquement comme nécessaires, et devant lesquelles, par conséquent, nous ne nous sentons guère émus ; c'est l'habitude, par exemple, qui nous empêche de nous apitoyer sur la débilité des petits enfants³⁴. Encore fant-il, toutefois, que les données de notre expérience n'aient pas une allure trop chaotique. Dans l'état de nature et dans les sociétés qui tendent à s'en rapprocher, le champ d'application de cette loi ne peut être que très réduit : là où règne l'arbitraire individuel, là où les mêmes actes sont tantôt récompensés et tantôt punis, là où nul n'est jamais sûr de rien, comment le cours des choses nous semblerait-il inéluctable ? Dans les sociétés saines, au contraire, Théocratie comprise, toutes sortes de liaisons constantes apparaissent au premier coup d'œil : impossible de nous enrichir, impossible d'accéder au pouvoir, impossible de nous procurer quelque plaisir sans respecter certaines règles fixes dont la transgression entraîne inmanquablement le châtement ; nos passions, dès lors, perdent une bonne partie de leur violence, et nos désirs rationnels ont moins de mal à en triompher en cas de conflit. Puis, une fois bien assurée cette base de départ, la Raison prend

le relais en créant elle-même les conditions de son propre essor : dans la mesure où nous comprenons les choses comme nécessaires (clairement et distinctement, cette fois), nous maîtrisons mieux nos sentiments et notre passivité diminue³⁵ ; et cela d'autant plus que cette connaissance s'applique davantage au détail singulier des événements³⁶.

Les *considérations temporelles* se prêtent à un renversement analogue. Spinoza, cette fois, n'a même pas besoin d'envisager un nouvel aspect de la mécanique des sentiments : il ne se fonde sur rien d'autre que sur ce qu'il a déjà établi depuis longtemps. C'est pourquoi la proposition qui devrait figurer dans la colonne de gauche (celle que nous avons représentée en traits hachurés sur la figure 2)³⁷ n'est pas énoncée explicitement ; il était inutile de la redémontrer, puisqu'il s'agit, tout simplement, de la proposition 9 du livre IV : le présent, toutes choses égales d'ailleurs, nous affecte plus que le non-présent. Or cette loi, elle aussi (colonne de droite), peut jouer en faveur de la Raison. Car nos sentiments rationnels se rapportent nécessairement aux propriétés communes des choses³⁸. Et celles-ci, par définition, sont impliquées dans n'importe laquelle des affections de notre corps : quoi qu'il nous arrive, elles sont là en permanence. Sans doute n'y pensons-nous pas toujours, car l'organisation du champ de nos images les relègue souvent à l'arrière-plan ; mais, chaque fois que nous y pensons, nous les percevons comme présentes³⁹. Notre joie de les contempler, notre désir de connaître et de faire connaître les conséquences qui s'en déduisent, notre volonté d'aménager le monde extérieur en fonction de ce besoin, les exigences dérivées qui en découlent, rien de tout cela ne risque donc de s'affaiblir avec le temps⁴⁰. Nos passions, par contre, sont loin d'avoir une telle constance : très vives lorsque nous imaginons leurs objets comme existant ici et maintenant, elles s'apaisent quelque peu lorsque ces objets passent à l'état de simples souvenirs que nous projetons dans notre avenir. Il est vrai que ce processus n'a pas toujours l'occasion

³² *Id.*³³ *Eth.* V, prop. 6, démonstration.³⁴ *Eth.* V, prop. 6, scolie.³⁵ *Eth.* V, prop. 6.³⁶ *Eth.* V, prop. 6, scolie.³⁷ Cf. appendice du chapitre VI.³⁸ *Eth.* V, prop. 7, démonstration.³⁹ *Id.*⁴⁰ *Id.*

d'entrer en jeu : dans l'état de nature et dans les situations qui s'en rapprochent, nous ne songeons qu'à nous protéger contre les dangers actuels qui ne cessent jamais de nous harceler; dans les sociétés barbares, Théocratie comprise, nous vivons encore au jour le jour; dans les sociétés civilisées qui tendent à entrer en décadence, les jouissances immédiates nous fascinent. Mais, dans l'État libéral et dans les sociétés civilisées qui lui ressemblent de près ou de loin, nous pensons beaucoup plus souvent à l'avenir. Alors, nos passions se calment effectivement, et nos désirs rationnels ont quelques chances de l'emporter sur elles en cas de conflit⁴¹ : compte tenu du temps, les sentiments nés de la Raison sont plus puissants que ceux qui se rapportent à des choses singulières absentes⁴²... A des degrés divers, bien entendu : lorsque la Raison est encore faible, les seules passions dont elle triomphe sont celles qui concernent des événements futurs très éloignés; puis, à mesure qu'elle se développe, elle devient capable de vaincre les sollicitations d'un avenir de plus en plus proche; à la limite, c'est le présent lui-même qui cessera de nous asservir.

Mais là n'est pas encore l'essentiel. Une passion très violente, même une fois affaiblie par ces considérations modales et temporelles, peut très bien, malgré tout, rester plus forte que les sentiments nés de la Raison : tout dépend de sa vivacité originelle. Et nous savons d'où vient celle-ci : comme l'a montré la proposition 5 du livre IV, la force d'une passion est proportionnelle à celle de sa cause extérieure. Revenons donc, en second lieu (groupe D), sur cette *loi de proportionnalité de la cause et de l'effet*. L'un de ses aspects (colonne de gauche) était jusqu'à présent resté dans l'ombre : il arrive, bien souvent, qu'un sentiment soit provoqué, non par une seule cause, mais par plusieurs causes à la fois⁴³; dans ce cas, toutes choses égales d'ailleurs, il sera d'autant plus fort que ces causes

⁴¹ Id.

⁴² Eth. V, prop. 7.

⁴³ Il ne s'agit plus, cette fois, de la série causale infinie dont résulte diachroniquement la cause immédiate de notre passion. Il s'agit de plusieurs causes immédiates qui se conjuguent synchroniquement pour agir sur nous dans le même sens. Chacune de ces causes, bien entendu, est elle-même l'ultime effet d'une série causale infinie ; mais ce n'est pas de cela qu'il est question ici.

seront plus nombreuses⁴⁴. Certes, une cause unique peut être plus puissante, à elle toute seule, qu'une multitude de causes infimes; mais, lorsque un certain nombre de forces se conjuguent pour produire un même effet, cet effet est plus important que si l'une d'entre elles agissait isolément. Or (colonne de droite) voilà qui doit jouer, pour la troisième fois, en faveur de la Raison. Car, lorsque plusieurs causes nous affectent d'un même sentiment, ce sentiment *peut* nous déterminer à les imaginer toutes ensemble⁴⁵ : alors, sa nocivité diminue et nous sommes par lui moins passifs, car notre travail intellectuel est d'autant plus facile que notre champ perceptif est plus riche⁴⁶; alors, également, sa charge affective se répartit sur tous les objets qu'il évoque⁴⁷, et nous sommes moins émus par chacun d'eux en particulier⁴⁸. Il n'en est pas toujours ainsi, bien entendu : dans l'état de nature, dans les sociétés déséquilibrées ou pauvres, en Théocratie, nos passions nous attachent en général à un très petit nombre de choses, voire à une seule à la fois. Mais dans l'État libéral et dans les sociétés qui lui ressemblent, les passions les plus violentes sont précisément celles qui nous donnent le plus à réfléchir : l'*avaritia* telle qu'elle se manifeste en économie marchande, l'ambition politique telle qu'elle se manifeste en régime d'assemblée, même si elles nous inspirent parfois de mauvais désirs, n'en créent pas moins les conditions de leur propre défaite en permettant à la Raison de se développer; ce qui fait leur force (le grand nombre de choses auxquelles elles se rapportent) les rend en même temps bénéfiques. Puis, à nouveau, la Raison elle-même prend le relais : plus elle progresse, plus elle nous fait connaître les multiples causes de nos affections, plus elle élargit notre champ de conscience, et plus elle est capable de progresser.

Telle est donc, en cette première étape, la puissance de la Raison; pour peu que le contexte sociologique soit favorable, elle est loin d'être insignifiante. A partir de là, il ne reste plus (groupe E) qu'à appliquer la *loi générale de la mécanique affective*. A la rigueur, une phrase y

⁴⁴ Eth. V, prop. 8.

⁴⁵ Eth. V, prop. 9.

⁴⁶ Id., démonstration.

⁴⁷ Id.

⁴⁸ Eth. V, prop. 9.

suffirait : lorsqu'un sentiment rationnel est plus fort qu'une mauvaise passion, il en triomphe. Mais Spinoza veut approfondir la question. S'il n'en disait pas plus, nous resterions insatisfaits : nous saurions *que* les choses doivent se passer ainsi, mais non pas *comment* elles se passent. Or, pour le savoir, il faut interroger l'Étendue. Car cette loi est une loi *physique* : c'est à partir du corps qu'elle a été déduite au début du livre IV ; c'est donc à partir du corps que nous comprendrons son nouveau rôle.

La connaissance vraie (colonne du milieu), comme l'a montré la proposition 8 du livre IV, est un sentiment qui augmente la puissance d'agir de notre esprit : joie de comprendre et de faire comprendre, avec les désirs qui en découlent. Elle a, par conséquent, un équivalent physique qui augmente la puissance d'agir de notre corps. Tant que le poids de la Raison restait pratiquement négligeable, il était inutile de développer les implications de cette vérité ; maintenant, au contraire, cela devient indispensable. Rappelons donc ce qu'il en est. Notre corps, nous le savons, s'efforce nécessairement d'accomplir les actions qui découlent de sa structure et lui permettent de se conserver. En tant que ses actions sont déclenchées ici et maintenant par les images que son environnement lui suscite, il est passif ; car ces images s'expliquent, non par sa seule nature, mais par la conjonction de cette nature et de celle des corps extérieurs. Mais la nature de notre corps et celle des corps extérieurs ne sont pas radicalement hétérogènes. Il y a, d'une part, des propriétés très générales qui sont communes à tous les corps sans exception, et qui se retrouvent à la fois dans le tout et dans les parties de chacun d'eux : étendue géométrique, mouvement et repos, vitesse et lenteur. Il y a, d'autre part, des propriétés moins universelles qui sont communes à notre corps et à certains corps extérieurs par lesquels il est habituellement affecté, et qui se retrouvent à la fois dans le tout et dans les parties de chacun de ces corps extérieurs : combinaisons particulières de mouvement et de repos qui se forment hors de nous, mais qui, parce qu'elle ont leurs homologues dans les actions auxquelles notre structure biologique nous rend aptes, peuvent être reproduites par nous. Dans la mesure où notre corps est affecté par ces propriétés-là précisément des autres corps, il y a quelque chose, dans ses images, qui s'explique par sa seule nature ; dans la mesure où ses actions sont déclenchées par ces aspects-là précisément de ses images, il est actif. Tels sont

les équivalents physiques des notions communes et de ces idées adéquates plus particulières dont parlait la proposition 39 du livre II. Mais ce n'est là qu'un point de départ ; nos images, en effet, une fois imprimées en nous, ont une vie propre : elles s'évoquent les unes les autres selon la loi de contiguïté. Or elles peuvent le faire de deux façons très différentes, selon que tel ou tel de leurs aspects passe à tel ou tel moment au premier plan : elles peuvent s'associer, soit selon les rapports de contiguïté qu'entretiennent ceux de leurs aspects qui ne s'expliquent pas par notre seule nature, soit selon les rapports de contiguïté qu'entretiennent ceux de leurs aspects qui s'expliquent par notre seule nature. Dans le premier cas, nous obtenons une simple juxtaposition qui n'a pas en elle-même sa raison d'être : image d'un cercle rouge, images de sang, images de guerre, etc. ; et les actions corporelles déclenchées par ce genre de séquences, parce qu'elles sont discontinues et chaotiques, ne nous donnent pas vraiment prise sur les choses. Dans le second cas, au contraire, nous obtenons un enchaînement logique : image du segment de droite engendré par une translation, image du cercle engendré par la rotation de ce segment de droite, image de la sphère engendrée par la rotation de ce cercle, etc. ; et les actions corporelles (esquissées ou effectives) déclenchées par ce genre de séquences se composent entre elles comme les éléments successifs d'une opération technique (virtuelle ou réelle) que sa parfaite précision rend aussi efficace que possible. Telle est l'équivalent physique de la déduction rationnelle. A partir de là, notre puissance d'agir peut augmenter indéfiniment : en enchaînant logiquement ses images dans un certain ordre, notre corps se donne à lui-même un modèle de plus en plus précis de sa propre structure interne ; en les enchaînant dans un autre ordre, il se donne à lui-même un modèle de plus en plus précis de la structure des corps extérieurs et (ce qui revient au même) de la manière de les produire ; plus il avance dans cette double voie, plus il devient capable de réagir aux vraies propriétés des choses en fonction de ses vrais besoins, de maîtriser les circonstances au lieu de s'adapter à elles selon le hasard des rencontres, de faire prévaloir en lui et hors de lui ses propres lois. Rien d'étonnant, dès lors, à ce que son *conatus* l'oriente dans cette direction. De même que notre esprit, en tant qu'il a des idées adéquates, s'efforce nécessairement d'en déduire d'autres idées adéquates, de même notre corps, en tant que cer-

tains aspects de ses images s'expliquent par sa seule nature, s'efforce nécessairement de donner à ses associations intelligibilité et cohérence. Et il y réussit dans la mesure exacte où l'esprit parvient à déduire, c'est-à-dire dans la mesure exacte où les causes extérieures défavorables n'ont pas la force de l'en empêcher : aussi longtemps que nous ne sommes pas dominés par des sentiments qui sont contraires à notre nature, nous avons le pouvoir d'ordonner et d'enchaîner les affections de notre corps selon un ordre conforme à l'entendement⁴⁹.

Ainsi vont se monter les automatismes qui permettront à nos sentiments rationnels de triompher. Lorsque l'idée claire et distincte d'une affection de notre corps passe au premier plan dans notre esprit, celui-ci ressent en lui-même les exigences fondamentales de la Raison telles que les définissent les groupes A₁ et B₁ du livre IV ; aussi longtemps qu'il les ressent, il comprend comment en dérivent les exigences des groupes A₂ et B₂ de ces mêmes livres ; aussi longtemps qu'il reste sensible à ces dernières, il s'efforce d'en déduire toutes les conséquences possibles en les appliquant à toutes les situations concrètes qu'il est à même d'imaginer. Soit, par exemple, l'exigence dérivée du groupe B₂ : il faut vaincre la haine par l'amour⁵⁰. Cette règle universelle, à partir du moment où nous nous interrogeons sérieusement sur la meilleure façon de la mettre en œuvre, va nous servir de majeure pour un certain nombre de syllogismes dont les mineures nous seront fournies par les idées de tous les cas particuliers qui nous donnent l'occasion d'en faire usage : par les idées, autrement dit, de toutes les formes de conflits interhumains, de toutes les injustices, de toutes les attitudes offensantes que nous avons pu observer autour de nous⁵¹. Et les conclusions de ces syllogismes seront des règles plus précises qui nous indiqueront par quelles voies, dans chacun de ces cas, la générosité peut surmonter les dissensions⁵² ; la connaissance du second genre ne procède jamais autrement. Or nous savons maintenant qu'à cet enchaînement d'idées correspond un enchaînement d'images dans notre corps ; et nous savons aussi, depuis le livre II, que chaque fois qu'une image nous affecte,

elle tend à ressusciter les images qui lui sont associées habituellement : si nous nous sommes très souvent représentés une séquence AB, l'image de B évoque celle de A. On voit ce qui en résulte : chaque fois que l'un de ces cas particuliers sur lesquels nous avons médité se présentera effectivement, nous penserons aussitôt à la règle générale et nous serons prêts à l'appliquer⁵³. Sans doute, si l'offense est grande, la colère qu'elle nous inspirera ne sera-t-elle pas toujours facile à vaincre⁵⁴ ; mais nous en triompherons plus aisément que si nous n'avions pas fait ces méditations auparavant⁵⁵, car l'effet de surprise ne jouera pas. La Raison, par son exercice même, anticipe sur l'expérience en se créant un réseau protecteur qui lui permet de parer à toute éventualité.

Mais quelle est au juste l'efficacité de ce réseau ? Tout dépend, évidemment, de sa solidité relative. Car l'image de l'offense n'évoque pas seulement celle du comportement rationnel que nous devons adopter à l'égard de notre offenseur ; elle est associée aussi, à l'origine tout au moins, à nos comportements passionnels antérieurs. De ces deux types d'enchaînements, lequel doit prévaloir ? Les associations logiquement ordonnées sont-elles plus stables que les associations empiriques ? Pour répondre à cette question, il nous faut envisager un nouvel aspect de la loi générale de la mécanique affective. Examinons-la d'abord (colonne de gauche) indépendamment de toute référence à la Raison. De deux sentiments contraires, comme l'a déjà montré la proposition 7 du livre IV, c'est le plus fort qui l'emporte ; ou, si l'on veut, de deux images contraires, c'est celle dont les causes extérieures nous affectent le plus fortement qui occupe le plus notre esprit. Compte tenu du groupe D, par conséquent, une image occupe d'autant plus notre esprit qu'elle se rapporte à un plus grand nombre de choses⁵⁶. Mais ce n'est pas tout : les images qui se rapportent à un grand nombre de choses sont en même temps les plus fréquentes⁵⁷. Car une image qui porte la marque d'une multitude d'objets peut être produite par une multitude de causes⁵⁸ ; point

⁴⁹ *Eth.* V, prop. 10.

⁵⁰ *Eth.* V, prop. 10, scolie.

⁵¹ *Id.*

⁵² *Id.*

⁵³ *Id.*

⁵⁴ *Id.*

⁵⁵ *Id.*

⁵⁶ *Eth.* V, prop. 11.

⁵⁷ *Id.*

⁵⁸ *Id.*, démonstration.

n'est besoin, pour qu'elle se reforme, que tous ces objets soient présents simultanément : qu'un seul d'entre eux agisse sur nous, et elle resurgira tout entière; aussi vivra-t-elle d'autant plus souvent qu'ils seront eux-mêmes plus divers. C'est pour cela, par exemple, que l'amour de l'argent est si répandu et si puissant dans les sociétés marchandes. Or (colonne de droite) cette loi concerne tout particulièrement les aspects de nos images qui correspondent aux propriétés communes des choses et les enchainements cohérents qui se forment à partir d'eux : les premiers, en principe, peuvent être évoqués par n'importe quoi ; pour peu que le champ de nos excitations ne soit pas trop déséquilibré ni trop pauvre, ils passent donc assez souvent au premier plan dans notre corps, même s'ils n'y passent pas toujours⁵⁹; et, chaque fois qu'ils y passent, ils font réapparaître les seconds. Telle est la contrepartie positive de la proposition 15 du livre IV. Dans ces conditions (colonne du milieu), une image particulière quelconque s'associera plus facilement à un système d'images logiquement ordonnées qu'à autre chose⁶⁰; un tel système, en effet, vivra en même temps qu'elle en un plus grand nombre d'occasions que ne peuvent le faire d'autres images particulières⁶¹, et, comme nous le savons, c'est la fréquence des répétitions qui fonde la solidité des conjonctions. Puis, une fois noué ce lien, l'image particulière, à son tour, fera resurgir tous les éléments du système lorsqu'elle réapparaîtra; ce qui augmentera encore leur fréquence, ce qui leur permettra de s'associer encore plus facilement à de nouvelles images particulières, etc. : plus ils se lieront à un grand nombre

⁵⁹ Cette proposition, que nous avons représentée en traits hachurés sur la figure 2, est énoncée et démontrée au cours même de la démonstration de la proposition 12. Mais elle est logiquement antérieure à cette dernière.

⁶⁰ *Eth.* V, prop. 12. Spinoza dit qu'elle s'associera plus facilement « aux images qui se rapportent aux choses que nous comprenons clairement et distinctement ». Le mot « *referuntur* » est toujours embarrassant, car il faut l'interpréter selon le contexte. Mais son sens, ici, est très clair. Comprendre clairement et distinctement une chose, c'est l'intégrer dans un enchainement déductif qui a pour point de départ les notions communes (ou l'idée de Dieu). Dire qu'une image se rapporte à des choses que nous comprenons clairement et distinctement revient donc à dire qu'elle s'intègre dans l'enchainement d'images logiquement ordonnées qui est l'équivalent corporel de cette déduction.

⁶¹ *Id.*, démonstration.

d'images, plus ils revivront souvent⁶²; plus ils revivront souvent, plus ils pourront se lier à un grand nombre d'images. Ainsi la Raison tisse-t-elle sa toile : dans la mesure où les notions communes passent fréquemment au premier plan dans notre esprit (ce qui, encore une fois, présuppose une bonne organisation de notre champ perceptif; c'est-à-dire, avant tout, un bon conditionnement politique), nous pensons souvent aux règles morales universelles qui s'en déduisent; y pensant souvent, nous les associons aisément à la représentation des cas particuliers auxquels nous méditons de les appliquer; plus ces situations prévues à l'avance sont nombreuses, plus notre expérience nous donne l'occasion de penser aux règles universelles correspondantes; plus nous avons l'occasion de penser à ces principes moraux, plus nous les associons aisément à la représentation de nouveaux cas particuliers, etc. Le réseau protecteur se renforce en s'étendant comme il s'étend en se renforçant : rétroaction positive qui, en donnant aux associations logiques une stabilité croissante, augmente indéfiniment les chances qu'elles ont de prévaloir sur celles qui nous viennent de l'extérieur. Telle est donc l'explication que nous cherchions : nous savions, depuis la proposition 14 du livre IV, que la connaissance vraie peut l'emporter sur nos passions en tant qu'elle est elle-même un sentiment; nous savons maintenant par quel mécanisme elle en triomphe.

Au cours de cette première étape, par conséquent, nous avons déjà un pouvoir très réel sur nos passions. Pourtant, cela ne suffit pas : n'ayant pas atteint le seuil d'invincibilité, nous ne sommes pas à l'abri de toute surprise. Nos sentiments se clarifient, mais pas assez pour que l'importance du résidu passionnel qui doit de toute façon subsister soit d'ores et déjà négligeable. Bien plus : nous ne savons même pas jusqu'à quel point exactement nous pourrions les clarifier. Car, si nous connaissons de mieux en mieux notre nature et celle des corps extérieurs qui nous affectent, cette connaissance demeure abstraite : son point de départ, ce sont toujours les notions communes; et qui sait s'il n'y a pas, derrière les propriétés générales qu'elles nous dévoilent, un substrat inintelligible? Derrière l'étendue géométrique, quelque obscure substance corporelle? Derrière la pensée, quelque obscure substance

⁶² *Eth.* V, prop. 13.

spirituelle? Derrière toutes choses, quelque Dieu personnel et transcendant? Aussi les commandements de la Raison ne sont-ils pas encore ressentis par nous comme vraiment nôtres : ils nous apparaissent comme ce qu'il y a en nous d'universel, non comme l'expression même de notre moi dans ce qu'il y a de singulier. L'homme libre, au point où nous en sommes, reste fondamentalement dualiste, même s'il l'est de moins en moins : il transmue partiellement ses passions en Raison, mais sans pouvoir comprendre qu'il s'achemine ainsi vers la pleine connaissance et la pleine actualisation de son essence individuelle; il ressemble à l'Etat aristocratique centralisé de Spinoza, qui, bien que le pouvoir y soit directement exercé par une partie de la population transformée en un corps souverain dont les décisions sont rationnelles, n'a pas les moyens de surmonter la dualité patriciat — plèbe, ni par conséquent de s'acheminer vers la pleine actualisation de son essence d'Etat. Pour aller au-delà, il devra découvrir qu'il a, précisément, une essence individuelle; et, pour le découvrir, il devra connaître le vrai Dieu.

**

Or (groupe G) c'est bien à quoi la connaissance de nos sentiments doit nous amener un jour ou l'autre. Ou, plus exactement, elle n'a même pas à nous y amener : en réalité, sans que nous en eussions conscience, l'idée vraie de Dieu était présente en nous depuis toujours. Car enfin, rien ne peut être ni être conçu sans la Substance : dès lors que nous formions quelque concept physique clair et distinct, le concept d'Etendue s'y trouvait nécessairement impliqué. Et qu'est-ce que l'Etendue, sinon Dieu? Certes, jusqu'à maintenant, cette identité nous échappait : l'Etendue nous apparaissait comme une propriété commune de tous les corps, et non pas comme un Attribut substantiel au sens spinoziste du terme. Au départ, il ne pouvait en être autrement. Car l'idée d'Etendue, comme les autres notions communes, ne se formait en nous que par l'intermédiaire des idées des affections de notre corps : elle ne devenait consciente que dans la mesure où nous la dégagions des matériaux que l'imagination nous fournissait. Or la Substance, telle qu'elle est en elle-même, n'est pas objet d'imagination⁶³ : ce que nous percevons d'elle comme présent ici et maintenant, c'est ce qui trans-

⁶³ *Eth.* II, prop. 47, scolie.

paraît d'elle à travers ceux d'entre ses modes qui nous affectent, et rien d'autre; c'est-à-dire, s'agissant des corps, la tridimensionnalité⁶⁴. C'était donc cet aspect-là seulement de la notion d'Etendue qui passait au premier plan dans notre esprit; son aspect « naturant » restait dans l'ombre. Mais cette inconscience n'est nullement définitive; bien au contraire, le développement même de notre savoir doit nous amener à découvrir que les soi-disant substances corporelles individuelles sont en réalité les modes et les effets de leur soi-disant propriété. Car la connaissance du second genre, rappelons-le, passe nécessairement par deux moments : d'abord *statique*, elle devient ensuite *génétique*. A l'origine, par exemple, nous concevons la sphère comme le lieu des points de l'espace situés à égale distance d'un même centre; cette idée est adéquate, puisque elle contient en elle-même tout ce qui peut permettre de la comprendre intégralement; mais, comme son processus de constitution n'est pas encore explicité, elle se présente à nous sur le mode du « c'est ainsi » : elle est là, nous semble-t-il, comme une évidence atomique, sans que nous puissions la rattacher à autre chose. Aussi, loin de nous en contenter, cherchons-nous à l'approfondir de façon à mettre en lumière le dynamisme qui l'engendre. Point n'est besoin pour cela de lui ajouter quoi que ce soit : il suffit d'en dégager les implications et de la réorganiser intérieurement. Dès le premier moment, le demi-cercle était tout entier présent dans la sphère; mais il y faisait figure de coupe abstraite; au cours du second moment, au contraire, il apparaît comme ce qui la produit en tournant⁶⁵ : il devient cause immanente de son soi-disant substrat. Puis cette cause, à son tour, subit un traitement analogue : le cercle, initialement donné comme le lieu des points d'un plan situés à égale distance d'un même centre, devient l'effet immanent de la rotation de son rayon⁶⁶, etc. Or, au terme de cette régression et à l'origine de ces reconstructions successives, c'est l'Etendue que nous trouvons : tout aboutit à elle et tout en part; et cela vaut, non seulement pour la sphère, mais pour toutes les figures géométriques, pour tous les processus physiques, pour toutes les combinaisons de mouvement et de

⁶⁴ Telle est la définition de l'Etendue dans les *Principia* (II, Définition 1; G, t. I, p. 181; P, p. 249.)

⁶⁵ *T.R.E.*, § 72 (G, t. II, p. 27; P, p. 183).

⁶⁶ *T.R.E.*, §§ 95-96 (G, t. II, p. 35; P, pp. 191-2).

repos que nous sommes capables de concevoir. Ainsi, plus nos idées adéquates s'intègrent en un système unique, plus nos images corporelles s'enchaînent logiquement les unes aux autres, et plus l'Étendue se révèle à nous sous son vrai jour : épistémologiquement, comme le point de départ de toutes les définitions génétiques que nous formons; ontologiquement, comme la cause immanente de tous les corps que nous connaissons. Vient enfin le moment où, par une sorte d'illumination intellectuelle⁶⁷, nous prenons conscience de sa productivité infinie : où nous comprenons, en extrapolant^{67 bis}, qu'elle est cause immanente de tous les corps réels et concevables; où nous découvrons, en d'autres termes, qu'elle est un Attribut divin. Alors, explicitement et en pleine connaissance de cause, nous pouvons rapporter à l'idée de Dieu chacune des affections de notre corps⁶⁸.

Quand cette illumination intellectuelle se produit-elle? Il est évidemment impossible de le préciser. Ce qui est certain, c'est qu'elle n'a rien d'une grâce miraculeuse : elle est l'aboutissement d'un long travail de la Raison. Pour qu'elle surgisse, il faut que nous ayons déjà déduit beaucoup d'idées adéquates les unes des autres, et que l'organisation logique du champ de nos images soit déjà assez avancée. Mais, à niveau de connaissance égal, la partie inadéquate de notre esprit peut s'y opposer avec une force plus ou moins grande. Car, aussi longtemps que l'idée vraie de Dieu reste implicite, d'autres idées s'y substituent. Nous voulons savoir, de toute façon, quelle est la cause première de la Nature; et, tant que notre Raison n'est pas à même de la dévoiler, notre imagination se charge de l'inventer : *rector* ou *rectores* anthropomorphes, divinités foisonnantes de la superstition, Demiurge de la « métaphysique » finaliste, c'est à cela que nous associons le mot « Dieu »⁶⁹. Or le degré de nocivité de ce préjugé est très variable. Dans l'état de nature,

⁶⁷ Illumination qu'il est difficile, non pas de conceptualiser (le concept d'un Attribut divin est parfaitement clair et distinct), mais de traduire en mots. Spinoza, sept mois avant sa mort, déclare n'avoir encore rien pu mettre en ordre sur ce sujet. (Lettre 83 ; G, t. IV, p. 334 ; P, p. 1357.)

^{67 bis} Extrapolation qui n'est possible, bien entendu, que parce que l'idée vraie de Dieu était déjà présente en nous implicitement.

⁶⁸ *Eth.* V, prop. 14.

⁶⁹ *Eth.* II, prop. 47, scolie.

dans les sociétés mal faites, et aussi en Théocratie, les dieux que nous honorons sont très personnalisés : individus capricieux et redoutables, jaloux et vindicatifs, ils n'ont rien de commun avec la Substance de Spinoza; à supposer même que nous puissions faire de la Physique, tout contribuera donc à nous empêcher d'en apercevoir les implications métaphysiques : science et superstition coexisteront, et la vraie Cause première nous échappera. Par contre, dans l'Etat libéral et dans les sociétés qui tendent à s'en rapprocher, le *rector naturae* que nous aimons avec constance est assez dépersonnalisé pour que la religion ne constitue pas un obstacle épistémologique insurmontable : le *Credo minimum*, pris dans sa teneur littérale, abstraction faite de ses prolongements facultatifs, n'attribue à la Cause première aucun caractère que nous ne puissions attribuer à l'objet même de notre science de la Nature; tout nous prépare donc à identifier ces deux concepts.

Tel est l'ultime service que nous rend la société politique. A partir de là, nous sommes définitivement libérés. Sur le plan individuel, en effet, dès lors que nous rapportons à Dieu tous les événements qui nous arrivent, la transformation de nos passions en actions a des conséquences telles que toute rechute devient impossible. Certes, il n'y a pas de discontinuité radicale entre cette nouvelle étape et la première : comme auparavant, nous nous efforçons de connaître nos affections; comme auparavant, nous nous réjouissons d'y parvenir⁷⁰. Mais cette joie de connaître, désormais, est rattachée à l'idée de Dieu comme à sa cause⁷¹ : en nous comprenant nous-mêmes et en comprenant nos sentiments, nous aimons Dieu; et nous l'aimons d'autant plus que nous nous comprenons mieux et comprenons mieux nos sentiments⁷². Or voilà qui change tout. Jusqu'à présent, la joie que nous éprouvions lorsque nous concevions adéquatement les propriétés communes des choses ne se prolongeait pas en amour : on n'aime pas une propriété abstraite, car ce n'est pas un être réel, ni, par conséquent, une cause efficiente réelle. L'attachement aux objets extérieurs disparaissait, mais rien ne venait le remplacer. Ou, plus exactement, ce qui s'y substituait, c'était un amour pour deux sortes de choses

⁷⁰ *Eth.* V, prop. 15, démonstration.

⁷¹ *Id.*

⁷² *Eth.* V, prop. 15.

particulières, et deux seulement. D'une part, nous nous aimions nous-mêmes : toute idée adéquate nous apparaissait comme une manifestation de notre puissance d'agir, et la jouissance que nous en retirions devenait satisfaction intérieure. D'autre part, nous aimions les autres hommes, sinon en tant qu'individus singuliers, du moins en tant qu'ils participaient à la Raison ; car, dans cette mesure, ils nous étaient inconditionnellement utiles. Mais nous n'allions pas au-delà. Maintenant, au contraire, ce double sentiment s'approfondit et s'élargit. A travers notre moi, à travers celui de nos semblables, c'est Dieu que nous retrouvons. Et nous le retrouvons, non seulement en nous-mêmes et en autrui, mais dans tous les corps extérieurs dont nous formons quelque concept clair et distinct ; chacune de nos affections, quelle qu'en soit la cause immédiate, nous renvoie à un seul et même Être réel : La Nature infiniment infinie, dans sa productivité inépuisable. L'amour que nous inspire cet Être doit donc occuper la première place dans notre esprit⁷³ : associé à tout, favorisé par tout⁷⁴, il est plus puissant que n'importe laquelle de nos passions ; pour la même raison, tout ce qui nous arrive le fait revivre, et nous l'avons à notre disposition en permanence... Même lorsque les causes extérieures nous font souffrir ? Voilà qui semble paradoxal : si Dieu est cause de toutes choses, ne devons-nous pas le considérer aussi comme cause de notre tristesse⁷⁵ ? Et, par conséquent, le haïr ? Non, pourtant. Car nous ne rapportons à Dieu notre tristesse que dans la mesure où nous la concevons clairement ; et, dans cette mesure précisément, elle cesse d'être tristesse pour se transformer en joie active⁷⁶. Nul ne peut donc haïr le Dieu de Spinoza⁷⁷ : l'*amor erga Deum* ne saurait se changer en son contraire⁷⁸.

Tout aussi remarquables sont les conséquences inter-humaines de cet amour. Comprenant ce qu'est vraiment Dieu, nous comprenons que les sentiments joyeux et tristes lui sont également étrangers⁷⁹ : comment serait-il sou-

mis aux passions, puisqu'aucune cause extérieure n'agit sur lui⁸⁰ ? Comment pourrait-il même éprouver quelque sentiment de joie active, puisque sa puissance d'agir infinie ne s'élèvera jamais à un plus haut degré de perfection⁸¹ ? Par là-même, nous comprenons qu'il ne haït personne ; et qu'il n'aime non plus personne, du moins au sens précis qui a été donné jusqu'à présent au mot « aimer »⁸². Aussi l'exigence de réciprocité disparaît-elle : lorsque nous aimons Dieu, nous ne pouvons faire effort pour que Dieu nous aime en retour⁸³, car cela reviendrait à vouloir qu'il cesse d'être Dieu et de nous réjouir⁸⁴. Dans ces conditions, l'*amor erga Deum*, contrairement à celui que nous inspiraient les *rectores* anthropomorphes, ne peut être souillé par aucun sentiment d'envie ni de jalousie⁸⁵. Bien au contraire, il sera d'autant plus fort qu'un plus grand nombre d'individus l'éprouveront en même temps que nous⁸⁶ : plus notre joie de connaître Dieu sera partagée par nos semblables, plus elle sera vive. « En soi et pour nous », ce n'est pas là une découverte : le lecteur de l'*Ethique* savait cela depuis les propositions 36 et 37 du livre IV. Mais, « pour soi », l'homme qu'étudie l'*Ethique* l'ignorait ; c'est seulement maintenant qu'il prend conscience de l'ultime fondement de cette exigence de communion intellectuelle qui était la sienne depuis toujours.

Ainsi devenons-nous invincibles. Rien, désormais, aussi longtemps du moins que nous vivrons, ne nous fera plus dévier de notre chemin⁸⁷. Mais que devient ce chemin lui-même ? En un sens, il ne change pas : comme nous le faisons jusqu'à présent, nous nous efforçons de connaître toujours mieux nos sentiments afin que notre joie de comprendre Dieu s'accroisse sans cesse ; comme nous le faisons jusqu'à présent, nous nous efforçons de communiquer cette joie à autrui en l'aidant à cultiver son entendement ; comme nous le faisons jusqu'à présent, nous nous efforçons d'aménager notre milieu naturel et social

⁷³ *Eth.* V, prop. 16.

⁷⁴ *Id.*, démonstration.

⁷⁵ *Eth.* V, prop. 18, scolie.

⁷⁶ *Id.*

⁷⁷ *Eth.* V, prop. 18.

⁷⁸ *Id.*, coroll.

⁷⁹ *Eth.* V, prop. 17.

⁸⁰ *Id.*, démonstration.

⁸¹ *Id.*

⁸² *Eth.* V, prop. 17, coroll.

⁸³ *Eth.* V, prop. 19.

⁸⁴ *Id.*, démonstration.

⁸⁵ *Eth.* V, prop. 20.

⁸⁶ *Id.*

⁸⁷ *Id.*, scolie.

en fonction de cette double exigence. Mais, en un autre sens, des perspectives toutes nouvelles s'ouvrent à nous. Car nous voyons maintenant où nous allons. Sachant que Dieu est cause immanente de toutes choses, nous savons en même temps que la Nature entière est intelligible de part en part; et que notre nature, par conséquent, l'est également. Nous savons, en d'autres termes, que nous avons une essence individuelle. Dès lors, consciemment et lucidement, nous allons nous acheminer vers la pleine connaissance et la pleine actualisation de cette essence, comme l'Etat aristocratique fédéral de Spinoza s'acheminait vers la pleine actualisation de son essence d'Etat. Comment y parviendrons-nous, et qu'en résultera-t-il ? C'est ce que montrent les dernières propositions du livre V.

chapitre 14

fondement et déploiement de la vie éternelle

Entre les propositions 21-42 du livre V et les propositions précédentes, il y a à la fois continuité et discontinuité. Continuité, car la connaissance du troisième genre, en un sens, est le prolongement de celle du second genre : les propositions 14-20 ont montré comment la Raison, à partir d'un certain niveau de développement, devient conscience explicite du vrai Dieu; les propositions suivantes exposent ce qui en résulte. Discontinuité, car cette transformation de la Raison en autre chose nous fait accéder à une dimension jusqu'alors inaperçue : du plan de la durée, nous passons à celui de l'éternité. Continuité, pourtant, car nous ne devenons pas vraiment éternels : sans bien le savoir, nous l'étions depuis toujours. Discontinuité, malgré tout, car, en découvrant ce que nous sommes, nous nous engageons dans une nouvelle forme d'existence qui nous procure une nouvelle forme de honneur.

D'où (figure 5)¹ l'agencement de cette fin du livre V. En premier lieu, les propositions 21-42, consacrées à la vie éternelle, s'ordonnent selon la même structure quasi-séfirotique que les propositions 4-51 du livre III et que les propositions 19-73 du livre IV. A l'origine, nous avons les propositions 21-31, qui forment elles-mêmes un petit arbre quasi-séfirotique, et qui traitent des conditions d'accès à la vie éternelle. Puis, à partir de là, nous retrouvons nos deux colonnes et nos quatre groupes habituels :

- Groupe A₁ (propositions 32-34) : fondement de la vie éternelle individuelle.
- Groupe B₁ (propositions 35-36 scolie) : fondement de la vie éternelle interhumaine.

¹ Cf. *infra*, Appendice.

- Groupe A_2 (propositions 38-40) : déploiement de la vie éternelle individuelle.
- Groupe B_2 (scolie de la proposition 40) : déploiement de la vie éternelle interhumaine.

La proposition 37, plaque tournante de l'ensemble, fait office de médiation entre le fondement et le déploiement. Quant aux propositions 41-42, elles servent de conclusion générale, non seulement à cet ensemble, mais à toute l'*Ethique*. Précisons, toutefois, que les implications interhumaines des groupes B_1 et B_2 ne sont pas évidentes à première vue; en toute rigueur, nous ne pouvons même pas prouver qu'elles s'y trouvent : c'est là une simple hypothèse que nous risquons.

En second lieu, l'ensemble formé par les propositions 14-20 et l'ensemble formé par les propositions 21-37 ont exactement même structure et se correspondent terme à terme : le second reprend, du point de vue de l'éternité, chacune des questions que le premier avait déjà envisagées du point de vue de la durée. La proposition 14 a pour homologue les propositions 21-31 : dans les deux cas, il s'agit de la connaissance du troisième genre. Puis les propositions 15-20, consacrées à l'*amor erga Deum*, ont pour homologues les propositions 32-36 scolie (groupes A_1 et B_1), qui traitent de l'*amor Dei intellectualis*; et ces deux sous-ensembles forment deux arbres quasi séfirotiques horizontaux qui peuvent se superposer l'un à l'autre : dans le groupe A_1 , la proposition 32 correspond à la proposition 15, la proposition 33 à la proposition 16, la proposition 34 à la proposition 18 avec son corollaire et son scolie; dans le groupe B_1 , la proposition 35 et la moitié du corollaire de la proposition 36 correspondent à la proposition 17 et à son corollaire, la proposition 36 et l'autre moitié de son corollaire à la proposition 19, un mot du corollaire de la proposition 36 et le scolie de cette même proposition (mais la correspondance, ici, est hypothétique) à la proposition 20. Enfin, le début du scolie de la proposition 20 a pour homologue la proposition 37 : à l'indestructibilité relative de l'*amor erga Deum* fait pendant l'indestructibilité absolue de l'*amor Dei intellectualis*.

En troisième lieu, par conséquent, l'ensemble constitué par les propositions 14-42 forme lui-même un grand arbre quasi séfirotique vertical. La partie supérieure, qui comprend un groupe A_1 (propositions 15, 16 et 18) et un groupe B_1 (propositions 17, 19 et 20) est consacrée aux

aspects temporels de l'existence du troisième genre; nous l'avons déjà étudiée à la fin du chapitre précédent, mais il va nous falloir la réexaminer sous ce nouvel angle. Les propositions 21-31, plaque tournante du système, nous font passer du plan de la durée à celui de l'éternité. Et dans la partie inférieure, qui évolue sur ce dernier plan, nous retrouvons les mêmes groupes A_1 et B_1 , puis les groupes A_2 et B_2 .

**

La proposition 14 nous a laissés au moment précis où la Raison, par une sorte de mutation interne dont son développement antérieur avait créé les conditions, se transformait en connaissance du troisième genre. Jusqu'à présent, nous concevions les choses par notions communes; maintenant, nous les concevons par Dieu comme par leur cause immanente. Jusqu'à présent, les enchaînements d'idées adéquates que nous parvenions à former se présentaient eu ordre dispersé dans notre esprit; maintenant, ils s'intègrent en un système unique, car nous les construisons génétiquement à partir d'un seul et même *Naturant* : nous comprenons comment l'attribut *Etendue* produit nécessairement le Mouvement et le Repos, comment la proportion de mouvement et de repos reste nécessairement constante à l'échelle de l'Univers, comment les lois de cette *Facies Totius Universi* se combinent avec elles-mêmes de toutes les façons possibles pour engendrer des lois de plus en plus particulières, etc. Parallèlement, dans notre corps, les enchaînements d'images logiquement ordonnées forment, eux aussi, un seul système. En un sens, ce changement de point de départ ne modifie pas l'orientation de nos démarches : nous poursuivons notre chemin; notre esprit s'efforce toujours de déduire; notre corps s'efforce toujours de donner à ses affections un ordre de plus en plus cohérent. Mais, en un autre sens, ce nouveau point de vue bouleverse notre vision des choses. Car, si tout se déduit de Dieu, tout est intelligible; et, si tout est intelligible, chaque individu a une essence : désormais, nous ne l'ignorons plus. Or voilà qui doit entraîner deux conséquences. D'une part, nous ne pouvons plus nous contenter d'une Physique abstraite : sachant qu'une science de l'individuel est possible, nous allons tout mettre en œuvre pour particulariser notre connaissance de la Nature jusqu'au moment où nous atteindrons les choses singulières dans ce

qu'elles ont, précisément, de singulier. D'autre part, nous ne pouvons plus nous croire entièrement immergés dans la durée : sachant que notre corps a une essence éternelle, nous allons prendre conscience de l'éternité de notre esprit. Ou, plus exactement, ces deux cheminements n'en font qu'un : c'est la connaissance du troisième genre qui nous révèle notre éternité; inversement, c'est notre éternité qui rend possible la connaissance du troisième genre. Comment cela? C'est ce que vont montrer les propositions 21-31.

Dans le petit arbre quasi-séfirotique que forment ces propositions, la colonne de gauche (propositions 21-23 et 29) est consacrée à l'éternité, la colonne de droite (propositions 24-27 et 30) à la connaissance du troisième genre, et la colonne du milieu (propositions 28 et 31) met en rapport ces deux notions.

Nous savons (colonne de gauche) ce qui est éternel et ce qui ne l'est pas. En premier lieu, toutes les essences sont des vérités éternelles²; y compris, par conséquent, l'essence singulière de notre âme et l'essence singulière de notre corps. En second lieu, l'existence elle-même est éternelle en tant qu'elle est conçue comme suivant de la seule définition d'une chose éternelle³. L'existence de Dieu est éternelle, car elle se déduit de la seule définition de Dieu. L'existence des modes infinis est éternelle, car elle se déduit, elle aussi, de la seule définition de Dieu. Quant aux modes finis, dans la mesure où ils se déduisent de Dieu comme de leur cause immanente, l'essence de Dieu enveloppe encore leur existence⁴; car, dans cette mesure, l'Attribut qui leur correspond *tend* nécessairement à les produire et *doit* nécessairement les produire; chacun d'entre eux, en tant qu'il est une conséquence nécessaire de la nature divine, a donc quelque chose d'éternellement actuel⁵ : sa prétention à exister, qui, puisque Dieu produit tout ce qu'il conçoit, se réalise de toute façon un jour ou l'autre. Cette puissance finie d'exister⁶ n'est efficace que lorsque l'action des autres modes finis déjà exis-

tants la favorise, mais, en elle-même, elle ne dépend pas du temps : il est éternellement vrai que notre âme et notre corps doivent exister, et qu'ils existent aussitôt que certaines conditions extérieures bien déterminées sont réunies.

Mais, en troisième lieu, ces conditions sont-elles toujours réunies? En ce qui concerne le corps, c'est impossible. L'Univers matériel se donne tous les états concevables, mais successivement et non pas simultanément. Les modes de l'Étendue, qui, pour cette raison, ne peuvent s'actualiser tous à la fois, apparaissent et disparaissent selon les rapports de force qui s'instaurent entre eux à chaque instant. Et notre corps, lui aussi, naît et meurt comme tous les autres.

En ce qui concerne l'âme, par contre, la question est plus complexe. D'une part, en tant qu'elle perçoit son objet comme actuellement présent, c'est-à-dire en tant qu'elle le perçoit par l'intermédiaire des affections qui lui adviennent, elle est sujette, elle aussi, à la naissance et à la mort. Impossible d'imaginer, impossible de nous souvenir de quoi que ce soit, sinon pendant la durée de notre corps⁷. Pas d'immortalité, dans le temps, par conséquent.

Mais n'oublions pas, d'autre part, ce qui a été démontré au début du livre II, et que Spinoza, depuis lors, avait à dessein laissé dans l'ombre. Dieu, en tant qu'il se conçoit lui-même, conçoit nécessairement toutes les conséquences de sa nature⁸; il conçoit, autrement dit, toutes les essences de tous les modes finis, et, grâce à cette totalisation, l'ordre selon lequel elles passent tour à tour à l'existence : autant d'essences de choses singulières, autant d'idées qui les expriment objectivement dans l'Entendement infini. Or ces idées, elles, sont éternelles sans restriction : leur prétention à exister ne rencontre aucun obstacle, car rien n'empêche l'Entendement infini de penser simultanément les modes successifs de l'Étendue; du seul fait qu'elles se déduisent de la nature de Dieu, elles existent, indépendamment de toute condition de temps. Les idées des corps non-existants ont donc un statut un peu différent de celui de leurs idéats : ceux-ci n'existent qu'en tant qu'ils sont compris dans l'Attribut Étendue⁹, à titre de virtualités logiques, de combinaisons conce-

² Cf. *Eth.* I, définition 8, explication.

³ *Eth.* I, définition 8.

⁴ Cf. *Eth.* V, prop. 30, démonstration.

⁵ *Eth.* V, prop. 29, scolie.

⁶ Cf. *Eth.* I, prop. 11, troisième démonstration et scolie.

⁷ *Eth.* V, prop. 21.

⁸ Cf. *Eth.* II, prop. 3.

⁹ Cf. *Eth.* II, prop. 8, coroll.

vables de mouvement et de repos; celles-là existent en tant qu'elles sont comprises, non seulement dans l'Attribut Pensée, mais dans l'Idée infinie de Dieu¹⁰, à titre de parties actuelles de ce mode infini immédiat. L'équivalent, dans la Pensée, de l'essence éternelle d'un corps, ce n'est pas seulement l'essence éternelle de l'idée correspondante; c'est l'idée éternelle de l'essence de ce même corps. Et cela vaut aussi, bien entendu, dans notre cas particulier: il y a, en Dieu, une idée qui exprime l'essence singulière de notre corps sous la catégorie de l'éternité¹¹.

Mais cette idée est-elle autre chose que notre âme? Non, sans aucun doute. L'âme est l'idée, en Dieu, du corps existant en acte. Or le corps existant en acte n'est pas autre chose que sa propre essence: il est cette essence elle-même¹², modifiée par les corps extérieurs qui, tout en la déformant, la soutiennent dans l'existence. L'idée par laquelle Dieu pense éternellement le corps humain appartient donc à l'essence de l'esprit humain¹³: l'âme est cette idée même, modifiée par les idées toujours plus ou moins inadéquates des affections d'origine externe qui expriment l'insertion de son objet dans la durée. L'âme, par conséquent, n'est pas absolument détruite avec le corps: il en subsiste quelque chose qui est éternel¹⁴. Ce « quelque chose », qui est le cœur même de notre moi, nous en avons à peine conscience jusqu'à présent, car il était en quelque sorte recouvert par les idées des modifications passives qui nous rendaient méconnaissables à nous-mêmes; submergé par l'imagination, il occupait dans notre esprit une place trop insignifiante pour que nous puissions le faire passer au premier plan. Mais, plus nous nous comprendrons adéquatement, plus il apparaîtra au grand jour; et cela, grâce à la connaissance du troisième genre.

Celle-ci (colonne de droite) a pour principe la connaissance des Attributs divins conçus comme producteurs de leurs modifications respectives¹⁵. Mais ce n'est là qu'un

point de départ. La Substance, sans ses modes, est encore une abstraction; pour approfondir l'idée vraie que nous en avons, il nous faut en développer les conséquences. Et ces conséquences, nous le savons maintenant, ce sont les individus. Nous connaissons mieux Dieu lorsque nous comprenons comment le Mouvement et le Repos se déduisent de l'Étendue; nous le connaissons mieux encore lorsque nous comprenons comment, de l'Étendue modifiée par le Mouvement et le Repos, se déduit cette proportion constante qui définit la structure même de l'Individu total; et nous le connaissons bien davantage lorsque nous parviendrons, en combinant de telle ou telle façon les lois universelles de cette structure, à reconstituer génétiquement le système de mouvements et de repos qui constitue l'essence de tel ou tel individu particulier¹⁶: plus nous comprendrons les choses singulières, plus nous comprendrons Dieu¹⁷. Mais désirerons-nous aller jusqu'au bout dans cette voie? Oui, bien entendu. Nous ne pouvons pas ne pas vouloir comprendre Dieu, puisque c'est de cette façon que notre *conatus* arrive au comble de sa puissance, ou, ce qui revient au même, de sa vertu¹⁸: la proposition 28 du livre IV l'a démontré depuis longtemps. Le suprême effort de l'esprit humain, ou sa suprême vertu, c'est donc de comprendre les choses par la connaissance du troisième genre¹⁹. Sans doute tous les hommes n'en sont-ils pas également capables; mais, plus nous y sommes aptes, plus nous sommes nécessairement déterminés à le désirer²⁰. Et, dans la mesure exacte où nous y réussirons, nous en retirerons la plus vive de toutes les satisfactions possibles²¹: ce que nous comprendrons de cette façon, nous en serons entièrement maîtres, car nous le reproduirons comme la Substance elle-même le produit; notre puissance d'agir atteignant alors son niveau le plus élevé, sa contemplation nous procurera une joie souveraine avec l'idée de nous-mêmes comme cause²². D'où

¹⁰ *Id.*

¹¹ *Eth.* V, prop. 22. Nous empruntons à Brunschvicg cette traduction de l'expression *sub aeternitatis specie* (Cf. *Spinoza et ses contemporains*, p. 123).

¹² Cf. *Eth.* III, prop. 7.

¹³ *Eth.* V, prop. 23, démonstration.

¹⁴ *Eth.* V, prop. 23.

¹⁵ Cf. *Eth.* II, prop. 40, scolie 2; prop. 47, scolie.

¹⁶ Sur la façon dont nous formons les définitions génétiques des choses singulières à partir des « choses fixes et éternelles » (Attributs et modes infinis), cf. *T.R.E.*, § 101 (K, pp. 83-5; G, t. II, pp. 36-7; P, pp. 193-4).

¹⁷ *Eth.* V, prop. 24.

¹⁸ *Eth.* V, prop. 25, démonstration.

¹⁹ *Eth.* V, prop. 25.

²⁰ *Eth.* V, prop. 26.

²¹ *Eth.* V, prop. 27.

²² *Id.*, démonstration.

un désir accru de comprendre d'autres choses encore par ce genre de connaissance, etc. Une fois mis en branle, le processus est irréversible.

Mais (colonne du milieu) d'où viennent originellement cette aptitude et ce désir? Du second genre de connaissance, nous l'avons vu à la fin du chapitre précédent, mais en aucun cas du premier²³. Pas de conversion imprévisible, pas de passage de l'imagination à l'intuition. Il est facile de voir pourquoi : d'une représentation mutilée découlent nécessairement d'autres représentations mutilées; seule une idée vraie peut nous déterminer à former des idées vraies²⁴. Si l'imagination facilite parfois le travail de l'entendement (et nous avons beaucoup insisté sur ce point), elle n'en produit pas les prémisses. En toute rigueur, il est impossible d'accéder au plan de la vérité : ou bien nous y sommes, ou bien nous ne nous y élèverons jamais. Mais cette présence en nous d'une vérité sans origine chronologique n'est-elle pas, précisément, la marque de notre éternité?

Réfléchissons, en effet (colonne de gauche), sur les conditions de possibilité de toute idée vraie. La Raison, déjà, concevait nécessairement les choses sous la catégorie de l'éternité²⁵. Mais comment le pouvait-elle? Tout ce que nous savons, comme l'a montré la proposition 13 du livre II, c'est à partir de notre corps que nous le savons²⁶; l'âme, par définition, ne perçoit rien d'autre que ce qui est compris dans son objet. Si nous imaginons les corps extérieurs, c'est dans la seule mesure où nous avons conscience des affections de notre corps pendant son existence présente. Est-ce donc cette forme-là de connaissance qui nous fait apercevoir la vérité comme éternelle? En aucune façon. Sans doute les notions communes se rapportent-elles à des propriétés qui nous sont données comme *toujours présentes*; mais la présence permanente n'est pas encore l'éternité : elle n'en est que la traduction dans la durée. Comment, du reste, justifier cette extrapolation gigantesque par laquelle nous passons d'un nombre fini de constatations à l'affirmation d'une permanence omnitemporelle? Si nous ne percevions de notre corps que son existence *hic et nunc*, le concept même

d'éternité (et, par conséquent, le *concept* en général) nous serait absolument étranger²⁷. Et pourtant, nous savons, indubitablement, que les notions communes et leurs conséquences sont des vérités éternelles. Cela ne peut donc venir que de l'autre forme de connaissance²⁸ qu'enveloppe notre esprit en tant qu'il est l'idée d'une chose singulière existant en acte : non pas de ce qu'il conçoit l'existence actuelle *présente* du corps, mais de ce qu'il conçoit *sous la catégorie de l'éternité* l'essence singulière de ce même corps²⁹ et sa puissance éternellement actuelle d'exister³⁰. Les notions communes ne sont pas seulement des abstractions que nous dégageons d'un matériel imaginaire équilibré et diversifié; plus fondamentalement, ce sont des abstractions prises sur l'idée vraie de notre essence corporelle individuelle. Si nous concevons *sub specie aeternitatis* l'Étendue, le Mouvement et le Repos, les lois universelles de la Nature, c'est parce que tout cela est impliqué dans cette essence; si nous concevons *sub specie aeternitatis* tel ou tel corps extérieur, c'est à partir de l'Étendue et de ses modes infinis, c'est-à-dire, à nouveau, à partir de ce qui est impliqué dans cette essence. La connaissance de notre corps (et, réflexivement, de notre esprit) dans ce qu'il a d'éternel est, pour nous, l'unique foyer de toute vérité.

Mais réfléchissons maintenant (colonne de droite) sur les conditions de possibilité de cette connaissance. Qu'est-ce que comprendre notre corps et notre esprit sous la catégorie de l'éternité? Manifestement, c'est les comprendre comme des conséquences nécessaires de Dieu³¹. C'est parce qu'elles se déduisent de l'essence de Dieu que leurs essences sont des vérités éternelles; c'est parce qu'elles se déduisent de l'essence de Dieu qu'elles enveloppent éternellement l'existence³². Notre esprit, dans la mesure où il se connaît lui-même et connaît le corps de cette façon, a donc nécessairement la connaissance de Dieu : il sait qu'il est en Dieu et qu'il se conçoit par Dieu³³. Il le savait,

²³ *Eth.* V, prop. 28.

²⁴ *Id.*, démonstration.

²⁵ *Eth.* V, prop. 29, démonstration.

²⁶ *Id.*

²⁷ *Id.*

²⁸ *Id.*

²⁹ *Eth.* V, prop. 29.

³⁰ *Id.*, scolie.

³¹ *Eth.* V, prop. 30, démonstration.

³² *Id.*

³³ *Eth.* V, prop. 30.

en un sens, depuis toujours; sinon, il n'eût jamais pu former la moindre idée adéquate. La connaissance du second genre, sous sa forme la plus modeste, recélait implicitement une connaissance du troisième genre de notre corps et de notre âme. Mais tant que notre Raison restait purement Raison, nous en étions à peine conscients : les Attributs de Dieu nous apparaissant comme de simples propriétés communes, nous ignorions que ces propriétés nous révélaient déjà le vrai fondement de notre essence. Maintenant, au contraire, ce savoir devient explicite : c'est d'un même mouvement que vont se développer notre conscience de nous-mêmes et notre conscience de Dieu.

Telle est donc (colonne du milieu) la réponse complète à la question posée par la proposition 28. La boucle est bouclée. Si nous sommes aptes à comprendre les choses par le troisième genre de connaissance, c'est dans la mesure où, par ce même genre de connaissance, nous concevons éternellement notre essence individuelle^{33bis}; car, dans cette mesure, nous comprenons Dieu; et, dès lors que nous le comprenons, rien ne nous empêche, en droit tout au moins, de reconstruire génétiquement à partir de lui n'importe quelle autre essence individuelle³⁴. Ainsi cette connaissance nous fait-elle découvrir une autre dimension de notre existence, à laquelle correspond une autre forme de parallélisme. Son objet, c'est l'essence éternelle de notre corps (et, réflexivement, l'essence éternelle de notre esprit) avec la puissance d'exister qu'elle enveloppe : puissance d'exister qui devient *conatus* lorsque le corps existe *hic et nunc*, mais qui, en elle-même, est sans rapport avec la durée. Son sujet, ou, si l'on veut, sa cause formelle, c'est notre esprit en tant qu'il est éternel³⁵. Parallélisme éternitaire, donc, et non plus parallélisme temporel.

Et pourtant, ne l'oublions pas, ces deux parallélismes sont eux-mêmes parallèles. La connaissance du troisième genre a aussi un aspect temporel : comme l'indique expressément le scolie de la proposition 20, c'est à elle que se rapportait déjà la proposition 14³⁶. En soi, cette connais-

^{33bis} *Eth.* V, prop. 31, démonstration.

³⁴ *Id.*

³⁵ *Eth.* V, prop. 31.

³⁶ Spinoza, dans ce scolie, parle de *tertium illud cognitionis genus*, puis renvoie aux propositions 14, 15 et 16 (G, t. II, p. 294; P, p. 636).

sance est éternelle; mais c'est dans la durée que nous en prenons peu à peu conscience : tout se passe, pour nous, comme si elle se développait au cours du temps, et il est plus commode de l'expliquer de cette façon³⁷. Sans doute est-elle intuitive³⁸ en ce sens qu'elle saisit son objet directement, et non plus par l'intermédiaire de règles générales qu'elle lui appliquerait de l'extérieur³⁹; en ce sens, si l'on veut, qu'elle le reconstruit du dedans comme il se construit lui-même. Mais son objet ne se découvre pas à nous d'emblée. Elle procède⁴⁰ de l'Attribut divin aux essences individuelles, en passant successivement par des niveaux de généralité décroissants⁴¹. Ce qu'elle nous fait connaître à chacun de ces niveaux, elle nous le fait connaître intemporellement, car tous les moments du processus qui nous a conduit jusque-là s'intègrent en une intuition unique; mais, par rapport aux niveaux inférieurs qu'elle n'a pas encore atteints, elle fait encore figure de connaissance du second genre⁴². Il nous

³⁷ *Eth.* V, prop. 31, scolie.

³⁸ Cf. *Eth.* II, prop. 40, scolie 2.

³⁹ Cf., sur ce point, Parkinson, *Spinoza's Theory of knowledge*, pp. 182-8.

⁴⁰ Cf. *Eth.* II, prop. 40, scolie 2.

⁴¹ Cf. *supra*, note 16.

⁴² En réalité, il y a quatre types de connaissance vraie :

a) La connaissance non génétique du second genre : définition du cercle, par exemple, comme étant le lieu des points équidistants d'un même centre.

b) La connaissance génétique du second genre : définition du cercle comme étant la figure engendrée par un segment de droite dont une extrémité est fixe et l'autre mobile.

c) La connaissance du troisième genre inachevée : définition du cercle comme étant la figure engendrée par l'Attribut Étendu en tant qu'il produit conjointement deux combinaisons particulières de mouvement et de repos : translation (c'est là la combinaison la plus simple : celle qui, toutes choses égales d'ailleurs, se déduit immédiatement des seules notions de mouvement et de repos), puis mise en mouvement d'une extrémité de la ligne engendrée par cette translation et maintien de l'autre extrémité au repos.

Cette connaissance, par rapport au cercle, est du troisième genre. Mais, par rapport à tel objet circulaire concret, elle est encore du second genre : nous appliquons à cet objet, de l'extérieur, les théorèmes que nous avons démontrés à propos du cercle.

d) La connaissance du troisième genre achevée, qui atteint l'essence d'un être réel singulier.

faut donc poursuivre : la partie éternelle de notre esprit s'accroîtra au cours du temps, à mesure que se dévoileront des aspects de plus en plus individualisés de notre essence.

Or voilà qui nous renvoie à la durée du corps. Spinoza, dans le groupe A₂ (démonstration de la proposition 39), établira une correspondance rigoureuse entre l'importance relative de la partie éternelle de notre esprit, le pouvoir que nous avons de rapporter les affections de notre corps à l'idée de Dieu, et le pouvoir que nous avons d'enchaîner logiquement ces affections. Rien d'étonnant à cela, car il reste vrai que nous n'accédons à la conscience de notre corps que par les idées des événements qui lui arrivent. Nous n'accéderons donc à la conscience *vraie* de son essence que dans la mesure où son *existence*, ici et maintenant, sera *conforme à cette essence*. Tant que son environnement le déforme et le mutilé au point de le rendre méconnaissable, tant qu'il est beaucoup plus passif qu'actif, tant que ses actions s'expliquent beaucoup plus par les causes extérieures que par son *conatus*, sa vérité doit nous échapper. Lorsque certaines de ses images s'enchaînent en un ordre intelligible dont la structure est analogue à celle d'un corps humain quelconque, lorsque les conduites logiquement ordonnées qu'elles déclenchent répondent aux vrais besoins de la nature humaine en général, nous devenons capables de former un concept abstrait de cette même nature. Puis nous rapportons ce concept à l'idée de Dieu au moment où nos enchaînements d'images s'intègrent en un système unique qui reste à notre disposition en permanence. A partir de là, plus ce système d'images et d'actions s'enrichit et se précise, plus sa structure tend à reproduire celle de notre corps individuel, plus nous avançons dans la connaissance de notre essence. Lorsque celle-ci, enfin, transparaîtra dans notre existence *hic et nunc* (comme l'essence de l'Etat en tant que tel transparaît dans la Démocratie idéale), nous pourrions la comprendre de part en part. Alors, mais alors seulement, nous jouirons pleinement de la vie éternelle.

La connaissance de l'homme que nous donne l'*Ethique* est du type c : elle nous fait concevoir l'homme *par Dieu*, mais seulement l'homme *en général*. Si l'on tient absolument à faire de cette connaissance de type c une troisième espèce du second genre de connaissance, ce n'est, après tout, qu'une question de définition ; mais Spinoza lui-même, nous semble-t-il, place la coupure entre b et c.

En quoi va consister cette jouissance et qu'en résultera-t-il ? C'est ce qu'étudient les dernières propositions du livre V.

1. — *Fondement de la vie éternelle individuelle* (Groupe A₁).

Le fondement de la vie éternelle individuelle, c'est l'*amor Dei intellectualis*. L'aspect temporel de ce fondement, ou sa traduction dans la durée, c'est l'*amor erga Deum*⁴³. Et chacune des deux faces de ce même amour fait l'objet de trois propositions qui, d'un plan à l'autre, se correspondent rigoureusement : les propositions 32-34 pour la première ; les propositions 15, 16 et 18 pour la seconde.

En premier lieu, la connaissance du troisième genre nous fait nécessairement aimer Dieu. Qu'il en soit ainsi sur le plan de la durée, c'est ce que nous savons depuis la proposition 15. Faisons le point de la question, en utilisant les indications que nous donnera un peu plus loin la démonstration de la proposition 39. La connaissance claire d'une affection de notre corps (cela arrive à tout homme, de temps à autre) augmente notre puissance de penser ; parallèlement, cette affection s'enchaîne à d'autres affections selon un ordre logiquement cohérent qui rend possible une opération technique efficace, et notre puissance d'agir s'accroît ; en contemplant cette double puissance, nous éprouvons donc un sentiment de joie active avec l'idée de nous-mêmes comme cause. Ces enchaînements d'images, qui ont même structure que les opérations techniques qu'ils déclenchent (construction d'un cercle à partir d'un segment de droite, par exemple), reflètent toujours des combinaisons de mouvements auxquelles notre constitution corporelle nous rend aptes ; mais, au départ, ils ne sont pas coordonnés les uns aux autres :

⁴³ M. Zac (*L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, p. 214) a fort bien distingué ces deux sortes d'amour ; mais il en fait, lui, deux étapes successives. Notons d'ailleurs que Spinoza lui-même appelle parfois *amor erga Deum* l'amour intellectuel de Dieu (cf. *Eth.* V, prop. 33, scolie) ; mais il est commode d'employer deux expressions distinctes : dans les lignes qui suivent, nous appellerons *amor erga Deum*, par définition nominale, l'amour dont parlent les propositions 14-20, et *amor Dei intellectualis* celui dont parlent les propositions 32-36.

selon l'excitation du moment, c'est tel ou tel d'entre eux qui resurgit; dans cette mesure, nos séquences d'idées adéquates et les jouissances qu'elles nous procurent sont elles-mêmes discontinues. La plupart des hommes en restent là. Pourtant, plus ces séries discontinues se développent, plus elles tendent à s'assembler. Chez l'« homme libre », des structures globales se dessinent, même si c'est seulement à grands traits : structure globale du corps humain, d'une part; structure globale d'un certain nombre de corps extérieurs, d'autre part. Alors, bien souvent, lorsque une affection passive surgit en nous, elle évoque à la fois le système d'images qui reproduit la configuration du corps humain et celui qui reproduit la configuration du corps extérieur qui nous affecte; dans ce cas, notre corps lui répond adéquatement par un système d'actions réglé sur ce double modèle, notre esprit la connaît adéquatement par ses deux causes, et notre puissance de penser comme notre puissance d'agir s'élèvent à un niveau supérieur. Aussi longtemps, toutefois, que ces systèmes d'images ne sont pas eux-mêmes coordonnés, rien ne garantit absolument que l'association voulue se produira au moment voulu : tant que nous ne dépassons pas la première étape de notre libération, nos joies actives, si constantes soient-elles, ne sont pas à l'abri de toute rechute. Mais vient le moment de l'unification complète : lorsque nous entrons dans la seconde étape, toutes ces structures partielles s'organisent en un seul système, commandé par un seul principe qui les rend solidaires les uns des autres. Et ce système unique, associé à toutes les données de notre expérience, ne risque plus de nous faire défaut : quoi qu'il nous arrive, il réapparaît aussitôt; non seulement nous réagissons correctement à telle conjoncture particulière, mais nous sommes prêts, en permanence, à maîtriser n'importe quelle situation. Parallèlement, tout ce qui nous arrive nous renvoie à l'idée de Dieu, unique source de toute science, à partir de laquelle nous reformons aussitôt un concept clair et distinct de notre nature et de celle des corps extérieurs; non seulement nous connaissons adéquatement telle affection particulière, mais nous savons, en toute certitude, que rien ne nous empêche plus de nous connaître nous-mêmes jusqu'au bout et de progresser indéfiniment dans la connaissance des autres choses. Qu'est-ce que l'*amor erga Deum*, sinon, précisément, la joie que nous donne cette certitude? La joie de posséder la clef de tout savoir

et de tout pouvoir? La joie d'être, virtuellement tout au moins, maîtres et possesseurs de nous-mêmes et de l'univers?

Certes, de la virtualité à la réalisation effective, il y a un abîme infini que nous n'arriverons jamais à franchir : si nous concevons adéquatement telle ou telle chose, c'est dans la seule mesure où notre corps peut la reconstruire en accomplissant dans tel ou tel ordre les actions auxquelles il est apte; et ces actions sont en nombre fini. Mais du moins avons-nous (peut-être) le pouvoir de comprendre quelques essences individuelles; et la nôtre en premier lieu, puisque c'est de sa connaissance que dépend celle de toutes les autres. Or notre *amor erga Deum* doit être d'autant plus fort que ce pouvoir s'actualise mieux⁴⁴. Au départ, nous ne connaissons de nous-mêmes que la nature humaine en général, et nos actions ne sont conformes qu'à ce modèle abstrait du corps humain que reflète l'ordonnance de nos images. Mais, plus nous nous ache-minons vers la conscience claire de notre moi, plus ce modèle tend à s'individualiser. A la limite (limite que Spinoza, pour son compte personnel, est encore loin d'avoir atteinte), il s'individualisera entièrement : nous serons vraiment nous-mêmes; ce que nous ferons se déduira des seules lois de notre nature, non plus simplement dans ce qu'elle a de commun avec celle des autres hommes, mais dans ce qu'elle a de singulier. Cela ne veut pas dire, bien entendu, que toutes nos affections s'expliqueront par notre seule nature : incapables de dominer la totalité du réel, nous n'éviterons jamais d'être modifiés de l'extérieur par l'environnement qui nous harcèle; peut-être souffrirons-nous, peut-être tomberons-nous malades... et de toute façon, nous mourrons. Mais (sauf dans le cas de la mort) nos réponses à ces excitations seront toujours les meilleures possibles : nous réagirons à n'importe quelle image, non plus en fonction de cette image seule, non plus même en fonction d'un enchaînement d'images qui ne nous donnerait qu'un schéma appauvri de notre corps, mais en fonction d'un enchaînement d'images qui pourra être mis en correspondance terme à terme avec la structure exacte de ce même corps. Quelles que soient les affections qui nous adviennent, les actions qui s'ensuivront ramèneront à son niveau d'actualisation optimum le système de mouvements et de repos qui définit notre *conatus*; mai-

⁴⁴ *Eth.* V, prop. 15.

trise parfaite du corps, qui ferait songer au *Yoga*⁴⁵ si elle ne s'en distinguait sur un point fondamental : ce n'est pas l'âme qui maîtrisera le corps en lui imposant une norme transcendante, c'est le corps qui se maîtrisera lui-même en s'imposant à lui-même sa propre loi. Ainsi notre essence émergera-t-elle dans la durée; indépendamment de toute conjoncture, elle deviendra lisible en clair dans notre manière d'exister : chacun de nos gestes, chacune de nos attitudes en sera l'expression adéquate. Parallèlement, l'idée complète de cette essence se détachera et se maintiendra au premier plan dans notre esprit. Alors, notre puissance d'agir et notre joie de la contempler atteindront leur point culminant : joie de fonctionner à plein rendement, joie de nous construire et de nous reconstruire nous-mêmes en permanence, joie de nous actualiser pleinement. Alors se parachèvera notre amour de la Cause immanente par laquelle nous nous concevons : en ce qui concerne la connaissance de notre essence individuelle, nous n'aurons plus rien à désirer; nous en saurons tout ce que nous pouvons en savoir, c'est-à-dire tout; nous nous élèverons, de ce point de vue, à la perfection suprême⁴⁶. Et il en sera de même, cela va de soi, en ce qui concerne toutes les autres essences individuelles que nous parviendrons à connaître en reconstruisant les diverses combinaisons auxquelles peuvent donner lieu les actions qui se déduisent de la nôtre. Tout ce que nous comprenons par le troisième genre de connaissance nous donne une joie parfaite avec l'idée de Dieu comme cause⁴⁷.

Mais, du même coup, l'autre aspect de notre amour de Dieu apparaît en pleine lumière. *L'amor erga Deum* s'adresse à Dieu en tant que nous le percevons comme présent dans chacune de nos affections. Spinoza dit même : « En tant que nous l'imaginons comme présent⁴⁸ »; bien que ce ne soit pas tout à fait exact puisque

⁴⁵ Comme nous l'apprend M. Scholem, Abraham Abulafia, principal représentant du « kabbalisme prophétique », associe l'expérience mystique à des techniques de maîtrise du corps qui donnent l'impression d'un « *Yoga* judaïsé » (*Les grands courants de la mystique juive*, pp. 154-5). Spinoza a-t-il connu ce courant-là de la Kabbale ?

⁴⁶ *Eth.* V, prop. 27.

⁴⁷ *Eth.* V, prop. 32.

⁴⁸ *Id.*, corollaire.

Dieu ne s'imaginer pas⁴⁹, il n'en reste pas moins que nous formons son idée à l'occasion de ce que nous imaginons. Mais voici maintenant que l'ordre même de nos affections laisse transparaître notre essence : elle est là, quelles que soient les modifications que le monde extérieur nous inflige, et notre style de vie s'en déduit. Or cette présence de l'essence dans l'existence *hic et nunc* (cette *parousie*), équivalent temporel de l'éternité, n'est-elle pas, précisément, la médiation qui doit nous permettre de changer de plan ? Désormais, la connaissance du troisième genre devient consciemment indépendante de son origine chronologique apparente : puisque notre essence nous est donnée dans toute sa pureté, c'est elle que nous allons contempler, en la délestant de ses modifications adventices; nous allons concevoir notre *conatus* comme une conséquence nécessaire de Dieu, abstraction faite de toute relation aux causes extérieures et au temps. Et l'amour de Dieu, dans ces conditions, va se dévoiler à nous sous son vrai jour : joie d'être éternellement nous-mêmes et de nous connaître comme éternels; amour pour la *causa sui* par laquelle nous sommes éternels; amour de Dieu, par conséquent, non plus en tant que nous « imaginons » Dieu comme présent à travers les événements qui nous arrivent, mais en tant que nous le comprenons lui-même comme éternel⁵⁰. Tel est l'*amor Dei intellectualis*⁵¹, dont l'*amor erga Deum* n'était que l'expression phénoménale.

D'où, en second lieu, la nature très particulière de cet amour : puisque il est parfait, il est nécessairement immuable. Or voilà qui pose un problème : si l'amour de Dieu ne consiste plus en un passage d'une perfection moindre à une perfection plus grande, est-il encore un sentiment ? Sous son aspect temporel, oui, malgré tout. *L'amor erga Deum*, comme l'a montré la proposition 16, est permanent, en ce sens qu'il occupe toujours la première place dans notre esprit. Mais cela n'exclut pas un certain devenir. D'une part, en effet, en tant que nous durons, les causes extérieures continuent de nous affecter : à chaque instant, elles nous déforment quelque peu en nous écartant de notre niveau d'actualisation optimum; à chaque instant, nous réagissons par une action qui nous

⁴⁹ Cf. *Eth.* II, prop. 47, scolie.

⁵⁰ *Eth.* V, prop. 32, corollaire.

⁵¹ *Id.*

ramène à ce niveau; sans cesse, elles tendent à nous détourner de notre voie royale, et sans cesse nous y revenons. *L'amor erga Deum*, de ce point de vue, est la joie de répondre victorieusement à tous les défis que nous lance le monde; s'il est constant, c'est parce que nous annulons constamment ces constantes perturbations. D'autre part, il nous reste encore à connaître et dominer une infinité de choses singulières. Sans doute la joie que nous éprouvons lorsque nous comprenons mieux qu'auparavant une chose quelconque n'augmente-t-elle en rien la joie que nous procurait déjà la connaissance complète de notre essence; mais, par rapport à la connaissance de cette chose, nous passons bien à une plus grande perfection; et, comme nous le verrons en étudiant le groupe A₂, voilà qui est loin d'être négligeable. *L'amor erga Deum* est donc bien un sentiment, au sens que donnait à ce mot la définition 3 du livre III.

Mais tel n'est plus le cas de *l'amor Dei intellectualis*. Sa permanence ne consiste plus en une perpétuelle résurrection : il est, lui, *éternel* au sens rigoureux du terme⁵², puisque la connaissance dont il découle est éternelle⁵³. Naissance et devenir lui sont donc également étrangers⁵⁴. Notre essence, en tant qu'elle se conçoit par Dieu indépendamment de tout contexte, n'est pas affectée par ces légères altérations qui nous permettent de la restaurer dans la durée; et, sur le plan de l'éternité, il n'est pas question de progrès : si nous jouissons éternellement de ce que nous connaissons éternellement, nous n'augmentons pas notre savoir. Mais qu'est-ce que cette joie qui n'est pas un sentiment? Cette joie « en repos », par opposition à la joie « en mouvement » qui, seule, avait été envisagée jusqu'à présent? En toute rigueur, si nous nous en tenons aux définitions du livre III, le mot « joie » ne convient plus; et c'est pourquoi Spinoza emploie à son sujet un autre mot : le mot « béatitude », qui désigne la *possession* même de la perfection, et non plus son *accroissement*⁵⁵.

Une simple définition, toutefois, ne résout rien : si ce que Spinoza appelle « béatitude » n'entretenait *aucun* rapport avec la joie telle que nous la ressentons habi-

tuellement, à quoi nous servirait l'introduction d'un nouveau terme? Or n'en est-il pas ainsi? Une fois arrivés au sommet de la perfection, ne devrions-nous pas, logiquement, ne plus rien éprouver du tout? Non, pourtant; car, si tel était le cas, nous n'aurions à plus forte raison rien éprouvé lorsque nous nous acheminions vers ce sommet. En réalité, la béatitude est à la joie active ce que la connaissance du troisième genre est à la connaissance du second genre : sa condition de possibilité éternelle, dont nous prenons peu à peu conscience à mesure que ce qu'elle rend possible se développe au cours du temps. Bien plus : c'est elle qui fonde, non seulement nos joies actives, mais nos joies passives elles-mêmes; rétrospectivement, toute la théorie des sentiments s'éclaire ainsi d'un jour nouveau. Car, si l'accroissement de notre perfection nous réjouit, cela ne vient-il pas de ce que la perfection, en tant que telle, nous rend heureux?

Spinoza, du reste, y avait déjà fait allusion depuis longtemps : « Lorsque l'esprit se contemple lui-même et sa puissance d'agir, il se réjouit », affirmait la proposition 53 du livre III. Sans doute la démonstration de cette proposition faisait-elle intervenir la notion de *passage*, qui ne figurait pas dans l'énoncé; et cela se comprend fort bien, car, tant que nous restons passionnés, notre puissance d'agir ne s'actualise pas assez pour que nous puissions la contempler directement et en elle-même : nous ne la percevons que lorsqu'elle s'accroît, par contraste avec un état antérieur où elle s'actualisait encore plus mal. Mais du moins le jalon était-il posé. Puis, par la suite, tout en s'en tenant strictement à sa conception dynamiste du sentiment, Spinoza n'a jamais cessé de nous préparer à un renversement de perspective. La proposition 58 du livre III, qui traitait de la joie active, se fondait sur le seul énoncé de cette proposition 53, abstraction faite de toute référence au devenir; de même la proposition 52 du livre IV, qui démontrait que la satisfaction intérieure peut naître de la Raison. Pourtant, le fil n'était pas rompu : si la connaissance du troisième genre nous satisfait au plus haut point, déclarait encore la démonstration de la proposition 27 du livre V, c'est parce qu'elle nous fait *passer* à la perfection suprême; mais il s'agissait alors de l'ultime passage, de celui après lequel il n'est plus de passage du tout. Et le scolie de la proposition 33 nous apprend maintenant que cette satisfaction suprême est indépendante de tout devenir : que

⁵² *Eth.* V, prop. 33.

⁵³ *Id.*, démonstration.

⁵⁴ *Eth.* V, prop. 33, scolie.

⁵⁵ *Id.*

l'augmentation finale de notre puissance d'agir ne fait que nous révéler ce dont nous jouissions éternellement. A présent, par conséquent, le renversement est complet. S'il nous fallait reconsidérer la proposition 53 du livre III, c'est l'énoncé qui devrait servir de démonstration à sa propre démonstration; il ne faudrait plus dire : « Tout accroissement de notre puissance d'agir nous réjouit; or tout accroissement de notre puissance d'agir s'accompagne d'une contemplation de cette même puissance; donc cette contemplation nous satisfait », mais : « La contemplation de notre puissance d'agir nous satisfait; or tout accroissement de notre puissance d'agir nous permet de mieux contempler cette même puissance; donc tout accroissement de notre puissance d'agir nous réjouit. » En soi, la béatitude était impliquée depuis toujours dans chacune de nos jouissances, comme l'était notre essence elle-même dans chacune de ses affections; nos plaisirs n'étaient ressentis comme tels que parce qu'ils nous donnaient l'occasion, dans la durée, de la goûter un peu moins obscurément qu'auparavant; et nous nous en apercevons après coup lorsque s'achève le passage de l'implicite à l'explicite, c'est-à-dire au moment où nous accédons à l'*amor erga Deum*.

L'amour intellectuel de Dieu n'est donc pas quelque chose qui nous arrive : nous sommes amour intellectuel de Dieu, comme nous sommes cette idée par laquelle Dieu nous conçoit; sinon, notre existence serait impossible. Être, c'est être heureux; joies passionnelles et joies rationnelles ne sont que le dévoilement progressif de cet éternel bonheur. Il nous suffit, pour être sauvés, de le savoir.

En troisième lieu, par conséquent, l'amour de Dieu se distingue fondamentalement de toutes les autres formes d'amour. Il s'en distingue déjà, sur le plan de la durée, par sa constance : l'*amor erga Deum*, comme nous l'ont appris la proposition 18 et son corollaire, ne peut jamais se changer en haine; non seulement en fait, mais en droit. Mais, en tant qu'*amor Dei intellectualis*, il s'en distingue bien plus encore : nous ne sommes soumis aux passions que pendant la durée de notre corps⁵⁶; aucun amour, sauf l'amour intellectuel, n'est éternel⁵⁷. Toutes nos joies ont une fin, seule la béatitude ne nous fera jamais défaut;

⁵⁶ *Eth.* V, prop. 34.

⁵⁷ *Id.*, corollaire.

non parce que nous la goûterons *toujours*, mais parce que, dès lors que nous la goûtons, les mots « jamais » et « toujours » perdent tout sens.

Ainsi atteignons-nous ce à quoi nous n'avions pas un instant cessé de tendre. Dès la vie passionnelle, nous cherchions à être nous-mêmes et à nous connaître nous-mêmes, à actualiser jusqu'au bout notre essence corporelle et à faire surgir en pleine lumière l'idée éternelle qui est à la racine de notre esprit. Mais nous n'y parvenions pas : notre *conatus*, déformé et mutilé par les causes extérieures, se méconnaissait en s'aliénant; nous étions inachevés, nous étions à peine des hommes. La vie raisonnable, elle, surmontait l'aliénation : notre *conatus* nous apparaissait dans sa vérité, comme désir de comprendre pour comprendre, et nous subordonnions notre existence à la réalisation de cette exigence. Mais il s'agissait encore d'une vérité abstraite : nous voulions comprendre, en général, mais sans savoir que cette connaissance à laquelle nous aspirions était celle de notre essence individuelle; notre moi semblait perdu de vue; nous étions vraiment des hommes, mais nous n'étions pas vraiment nous-mêmes. Maintenant, cet effort aboutit à son terme : notre individualité s'épanouit en se clarifiant; de même que la Raison était la vérité de la passion, de même l'*amor erga Deum* est l'achèvement de la vie raisonnable. Quant à l'*amor intellectualis Dei*, il est ce résultat lui-même en tant que nous comprenons qu'il était déjà au commencement et que la destruction de notre corps ne saurait le remettre en cause : désormais, par delà le temps et la mort qui n'ont presque plus d'importance, nous sommes certains de l'éternelle actualité de notre moi.

2. — Fondement de la vie éternelle interhumaine (Groupe B₁).

Le fondement de la vie éternelle interhumaine, c'est la communion parfaite que rend possible l'*amor Dei intellectualis*. L'aspect temporel de ce fondement, c'est la communion parfaite que rendait déjà possible l'*amor erga Deum*. Et chacune des deux faces de cette même communion fait l'objet de trois affirmations qui, à notre avis du moins, se correspondent d'un plan à l'autre : les propositions 35

et 36, puis le scolie de la proposition 36 pour la première; les propositions 17, 19 et 20 pour la seconde. Les correspondances 17-35 et 19-36 sont manifestes. Par contre, au premier abord, on ne voit pas quel est l'homologue de la proposition 20 sur le plan de l'éternité; nous allons donc, sur ce point, nous aventurer quelque peu, et nous reconnaissons bien volontiers que notre interprétation est loin d'être contraignante.

Quel type de rapports l'amour de Dieu instaure-t-il entre les hommes? Pour le savoir, il faut d'abord examiner quel type de rapports il instaure entre l'homme et Dieu. En premier lieu, *Dieu est-il capable de nous aimer comme nous l'aimons? Sur le plan de la durée*, la proposition 17 et son corollaire ont répondu par la négative. Dieu n'éprouve ni joie ni tristesse, car sa puissance d'agir n'augmente ni ne diminue jamais; l'amour-sentiment lui est donc tout aussi étranger que la haine: rien de ce que nous faisons ne peut l'affecter. Mais, *sur le plan de l'éternité*, cette négation a sa contrepartie positive. Si Dieu ne *pass*e jamais à une perfection plus grande, il *jouit* éternellement d'une perfection infinie⁵⁸. Et cette jouissance n'a rien d'inconscient, puisque Dieu, en tant qu'il produit immédiatement son Entendement infini, se connaît lui-même comme cause de soi et de sa propre perfection⁵⁹ par une connaissance du troisième genre qu'aucune imagination n'obscurcit. Dieu, par conséquent, goûte éternellement une béatitude infinie avec l'idée de soi-même comme cause⁶⁰; il s'aime lui-même, autrement dit, d'un *amor intellectualis* infini⁶¹. Or l'idée qu'il a de lui-même comprend nécessairement toutes les idées de toutes les conséquences de sa nature; en s'aimant lui-même, il aime donc nécessairement tous les individus qu'il produit: tous, en général, et chacun d'eux en particulier. Précisons bien. S'il aime un mode fini A, ce n'est pas en tant que celui-ci est déformé par l'action d'un autre mode fini B; cela, il le connaît aussi, mais par les idées

de A et de B prises ensemble, non par la seule idée de A: par rapport à A, une telle mutilation n'a rien de réel. Ce qu'aime Dieu, dans chaque individu pris à part, c'est ce que cet individu a de positif: son *conatus*, conçu indépendamment de toute relation aux causes externes; son essence éternelle, avec son éternelle prétention à exister. Et cela vaut aussi, bien entendu, dans notre cas particulier. D'où la première moitié du corollaire de la proposition 36: Dieu, en tant qu'il s'aime lui-même, aime les hommes⁶², non pour ce qu'ils *font* sous la pression des circonstances, mais pour ce qu'ils *sont* éternellement; sans être ému par les avatars de leur existence *hic et nunc*, il se complait immuablement dans la calme intuition de leurs essences. Quant à ceux qui réussissent à actualiser pleinement leur vraie nature, il les aime *aussi*, sans aucun changement de sa part, tels qu'ils sont ici et maintenant.

On voit donc, en second lieu, *ce qui doit en résulter pour nous. Sur le plan de la durée*, nous connaissons déjà l'aspect négatif de la question: comme l'a montré la proposition 19, quiconque aime vraiment Dieu ne peut faire effort pour que Dieu l'aime en retour. Mais *sur le plan de l'éternité*, cette non-réciprocité a pour contrepartie positive une relation beaucoup plus étroite que la réciprocité proprement dite: *l'identité pure et simple* de l'amour que Dieu nous inspire et de celui que nous lui inspirons. Identité médiatisée, précisément, par l'amour intellectuel de Dieu pour Dieu. Qu'est-ce, en effet, que notre amour intellectuel envers Dieu, sinon l'action par laquelle l'idée éternelle qui constitue le cœur même de notre esprit contemple éternellement sa propre essence et celle du corps avec l'idée de Dieu comme cause⁶³? Et qu'est-ce que cette action, sinon celle-là même par laquelle Dieu, en tant qu'il a éternellement l'idée de notre essence dans son Entendement infini, contemple l'un de ses modes avec l'idée de soi-même comme cause⁶⁴? C'est donc Dieu lui-même qui s'aime lui-même à travers notre amour de Dieu; ces deux amours ont même sujet et même objet, avec une seule différence: sujet et objet, de notre côté, sont des parties finies du sujet infini et de l'objet infini

⁵⁸ *Eth.* V, prop. 35, démonstration. Le mot *gaudet* est évidemment impropre, si du moins l'on se souvient de la définition du mot *gaudium* telle que la donne le scolie 2 de la proposition 18 du livre III. Mais comment parler de l'éternité?

⁵⁹ *Id.*

⁶⁰ *Id.*

⁶¹ *Eth.* V, prop. 35.

⁶² *Eth.* V, prop. 36, corollaire.

⁶³ *Eth.* V, prop. 36, démonstration.

⁶⁴ *Id.*

de l'amour divin. Notre amour intellectuel pour Dieu, par conséquent, est une partie de l'amour intellectuel de Dieu pour Dieu⁶⁵ : une partie de la béatitude cosmique infinie qui anime la Nature entière. Or, nous venons de le voir, l'amour intellectuel de Dieu pour l'homme a exactement le même statut : il est, lui aussi, une partie finie de cette béatitude infinie. Mais en quoi ces deux parties se distinguent-elles ? En rien, manifestement : l'amour que Dieu nous porte, comme celui que nous lui portons, est l'action par laquelle Dieu, en tant qu'il a l'idée de notre essence, jouit de la contemplation de cette essence ; sujet et objet, cette fois, se confondent sans restriction. Je m'aime en Dieu, j'aime Dieu, Dieu s'aime en moi, Dieu m'aime, ces quatre affirmations s'équivalent. D'où la seconde moitié du corollaire de la proposition 36 : l'amour intellectuel de l'esprit humain envers Dieu et l'amour de Dieu envers les hommes sont la même chose⁶⁶. *La même chose*, et non pas cause et effet : Dieu ne nous aime pas *parce que* nous l'aimons, il ne *répond* pas à notre amour ; il nous aime, hors du temps, comme il aime tous ses modes selon le degré de perfection de leurs essences ; et, dans cette mesure, nous l'aimons hors du temps comme l'aiment tous ses modes selon le degré de perfection de leurs essences. Simplement, les hommes qui atteignent la connaissance du troisième genre sont les seuls de tous les modes finis à être assez parfaits pour le savoir explicitement. Plus nous avons conscience d'aimer Dieu, plus nous avons conscience d'en être aimés ; du point de vue de Dieu, cela ne change rien, mais tout notre bonheur en dépend : ici aussi, salut et certitude du salut coïncident.

En troisième lieu, par conséquent, l'amour de Dieu doit nous permettre de *communiquer avec autrui de l'intérieur*. Négativement, nous le savons depuis la proposition 20 : *sur le plan de la durée*, l'amour *erga Deum* exclut toute jalousie et toute envie, donc toute opposition entre les hommes ; l'exigence de communion intellectuelle qui naissait déjà de la connaissance du second genre *n'est pas* contrecarrée par la transformation de la Raison en science intuitive, car, en découvrant le vrai Dieu, nous comprenons qu'il est absurde d'essayer de monopoliser ses faveurs ; rien ne s'oppose, dès lors, à notre désir de

⁶⁵ *Eth.* V, prop. 36.

⁶⁶ *Eth.* V, prop. 36, coroll.

faire participer autrui au Souverain Bien. Mais cette troisième négation n'a-t-elle pas, elle aussi, sa contrepartie positive *sur le plan de l'éternité* ? Spinoza n'en dit rien : du point de vue de la démonstration rigoureuse, la question de l'amour *Dei intellectualis* semble épuisée. Pourtant, le lecteur reste insatisfait : jusqu'à présent, les deux ensembles consacrés à l'amour de Dieu se correspondaient terme à terme ; pourquoi n'en serait-il pas ainsi jusqu'au bout ? A la proposition 20, qui explicite les conséquences interhumaines des propositions 17 et 19, on est tenté de chercher un équivalent qui, ne serait-ce qu'allusivement, explicite les conséquences interhumaines des propositions 35 et 36. Et cela d'autant plus que le livre V est l'aboutissement des livres III et IV, et que ces derniers ont même structure : vie individuelle d'une côté, vie interhumaine de l'autre. Si les propositions 32-34 dévoilent la vérité finale du cheminement qui s'était poursuivi tout au long des groupes A₁ de ces deux livres, pourquoi les propositions 35-36 ne joueraient-elles pas le même rôle par rapport à leurs groupes B₁ ? Sans doute ces considérations d'architecture interne, à elles seules, n'ont-elles pas valeur d'argument : peut-être, après tout, l'arbre quasi-séfirotique horizontal de l'amour *intellectualis Dei* (cf. toujours la figure 5) est-il inachevé, contrairement à celui de l'amour *erga Deum* ; peut-être le livre V, contrairement aux livres III et IV, ne forme-t-il pas un arbre quasi-séfirotique vertical ; peut-être la vie éternelle laisse-t-elle l'individu seul avec Dieu. Mais si *quelque chose*, dans les propositions 35-36, nous renvoyait à une communauté humaine ? S'il subsistait un résidu qui *puisse* s'interpréter dans ce sens ? Or ce résidu existe. Il y a, d'une part, un mot du corollaire de la proposition 36 : le mot « *homines* », deux fois répété, et au pluriel. Il y a, d'autre part, la première moitié du scolie de la proposition 36, qui, à première vue, se présente comme une digression consacrée au sens du mot « gloire » dans l'Écriture ; mais la gloire, précisément, est un sentiment qui concerne nos rapports avec autrui. Examinons donc cela de plus près.

« *Homines* » ajoute quelque chose à ce qui a été dit précédemment. Que Dieu, en s'aimant lui-même, aime les hommes au même titre que toutes les autres conséquences de sa nature, voilà qui se conçoit sans peine. Mais que l'amour de notre esprit individuel envers Dieu se confonde avec l'amour de Dieu *envers les hommes*, voilà qui se comprend moins facilement : tout ce que l'on devrait

conclure de la proposition 36, semble-t-il, c'est qu'il se confond avec l'amour de Dieu *envers notre esprit individuel*. Et pourtant, si Spinoza dit « les hommes », ce n'est sans doute pas un lapsus; ou, si c'en est un, il est significatif. Ce pluriel n'indique-t-il pas que, dans l'*amor Dei intellectualis*, les esprits individuels s'interpénètrent?

Ce n'est pas impossible, encore que cela pose un problème. Car la connaissance du troisième genre, rappelons-le, ne nous enferme pas en nous-mêmes. Les essences individuelles ne sont pas isolées les unes des autres: elles communiquent entre elles par la médiation de ce Dieu qui est leur fondement commun; en connaissant la nôtre, nous connaissons Dieu, et, à partir de Dieu, nous pouvons en concevoir d'autres. Lesquelles, et jusqu'à quel point? En fait, nous n'en savons rien à l'avance; seul le succès nous permettra de trancher la question après coup, et nous en sommes encore bien loin. Mais admettons que, pour certaines choses singulières tout au moins, ce soit possible jusqu'au bout. S'il en est ainsi, notre *amor intellectualis Dei* doit s'élargir: en aimant Dieu, nous aimerons en même temps toutes les essences individuelles que nous parviendrons à en déduire, car nous verrons alors comment leurs idées sont contenues dans celle de Dieu. Or, parmi ces essences individuelles que nous sommes capables de comprendre jusqu'au bout, peut-être y a-t-il aussi celles des autres hommes, ou de quelques-uns d'entre eux; nous ne pouvons en décider *a priori*, mais supposons-le. Dans ce cas, en aimant Dieu, nous aimerons les essences de nos semblables. Il est vrai que cela ne suffit pas: si ces individus sont eux-mêmes ignorants et passionnés, si leurs essences sont déformées par la pression des causes extérieures au point d'en être rendues méconnaissables, nous ne les aimerons pas pour ce qu'ils sont ici et maintenant. Sans doute, d'ailleurs, n'aurons-nous même pas l'occasion de les reconnaître: à partir de Dieu, une infinité d'essences singulières peuvent se reconstruire génétiquement; pour savoir lesquelles d'entre elles sont actualisées *hic et nunc*, il nous faut interroger l'expérience⁶⁷, et, si celle-ci les voile, nous n'aurons pas de fil conducteur. Mais admettons (troisième hypothèse) que ces hommes, eux aussi, aient atteint la connaissance du troisième genre; alors, leurs essences, pour qui en possède la clef, seront immédiatement décelables dans leur

existence présente, et nous comprendrons aussitôt *qui* ils sont; alors, également, nous les aimerons tels qu'ils existent et agissent dans la durée, et non pas simplement tels qu'ils pourraient s'y manifester si leur intelligence se développait. Dans ces conditions, le corollaire de la proposition 36 devient plus clair: notre amour intellectuel de Dieu, dans la mesure où il se prolonge en amour envers les hommes, est effectivement identique à l'amour de Dieu envers les hommes.

Mais ce n'est pas tout. Plaçons-nous maintenant du point de vue de ces individus eux-mêmes, et supposons (quatrième hypothèse) que chacun d'eux connaisse tous les autres et nous connaisse par la connaissance du troisième genre. Eux aussi, ils aimeront Dieu; eux aussi, ils nous aimeront, nous et leurs semblables, en reconstruisant nos essences à partir de Dieu et en les décelant dans l'existence; chez eux aussi, l'amour intellectuel envers Dieu, prolongé en amour envers les hommes, se confondra avec l'amour de Dieu envers les hommes. En combinant notre point de vue et le leur, nous obtenons donc la quadruple équation suivante: amour de nous-mêmes pour Dieu = amour de nous-mêmes pour autrui = amour de Dieu pour les hommes = amour d'autrui pour nous = amour d'autrui pour Dieu. L'amour que nous inspire autrui, au niveau de la vie éternelle, n'est pas *autre chose* que l'amour qu'autrui nous porte: les deux termes du rapport s'identifient purement et simplement. L'amitié parfaite, par la médiation de Dieu, est une véritable fusion des âmes.

C'est là, dira-t-on, attacher beaucoup d'importance à un seul mot. Peut-être. Mais le scolie de la proposition 36, lui aussi, suggère quelque chose d'analogue. La béatitude, dit Spinoza, est appelée « gloire » dans les Livres saints, et non sans raison; car l'amour intellectuel de Dieu, qu'il soit rapporté à Dieu ou à l'esprit humain, est satisfaction intérieure ou amour-propre: Dieu s'aime lui-même, et, en aimant Dieu, nous jouissons de la contemplation de notre puissance d'agir; or, entre la satisfaction intérieure et la gloire, il n'y a pas vraiment de différence⁶⁸. Le malheur, c'est qu'il y a, en réalité, une différence; la gloire n'est pas l'amour-propre en tant que tel, mais seulement l'une de ses formes: nous glorifier, c'est nous réjouir de la joie d'autrui avec l'idée de nous-mêmes

⁶⁷ Cf. *T.R.E.*, §§ 102-3 (K, p. 85; G, t. II, p. 37; P, p. 194).

⁶⁸ *Eth.* V, prop. 36, scolie.

comme cause, c'est nous aimer nous-mêmes à travers l'amour qu'autrui nous porte. La justification n'est donc pas adéquate à ce qu'elle prétend justifier; Spinoza semble battre en retraite : après avoir assimilé l'amour intellectuel de Dieu à la gloire, il en élimine aussitôt les aspects interpersonnels pour le rattacher à l'amour de soi en général. Et pourtant, le mot « gloire » a bel et bien été prononcé. Pourquoi cela? Est-ce simplement parce que Spinoza veut montrer, de façon un peu artificielle, que l'Écriture lui donne raison^{68 bis}? La béatitude n'a-t-elle pas quelque rapport avec la gloire proprement dite?

Il est permis de le penser. Considérons, en effet, deux individus X et Y qui se connaissent eux-mêmes et se connaissent mutuellement par la connaissance du troisième genre. X connaît et aime sa propre essence; en la connaissant et en l'aimant, il connaît et aime Dieu; en connaissant et en aimant Dieu, il connaît et aime l'essence de Y. Y, de son côté, connaît et aime sa propre essence, celle de Dieu et celle de X. Et ces deux actions n'en font qu'une : l'une et l'autre sont l'action par laquelle Dieu, en se connaissant et en s'aimant lui-même, connaît et aime X et Y. Il est vrai que, de l'une à l'autre, les rapports de principe à conséquence sont inversés : du point de vue de X, l'amour de X pour Y, en soi identique à l'amour de Dieu pour Y et à l'amour de Y pour Y, est la conséquence de l'amour de X pour X; du point de vue de Y, l'amour de Y pour X, en soi identique à l'amour de Dieu pour X et à l'amour de X pour X, est la conséquence de l'amour de Y pour Y. Mais, chacun assumant à la fois son propre point de vue et celui de son partenaire, la circularité se rétablit. X sait qu'il connaît et aime Y comme Dieu le connaît et l'aime, c'est-à-dire comme Y se connaît et s'aime lui-même; aussi interiorise-t-il les conséquences de cet amour de Y pour Y : en tant qu'il connaît et aime Y, il connaît et aime Dieu comme Y connaît et aime Dieu, et, dans cette mesure, il se connaît et s'aime lui-même comme Y le connaît et l'aime. Du point de vue de X, autrement dit, l'amour de X pour X est à la fois principe et conséquence de l'amour de Y pour X; et, de même, du point de vue de Y, l'amour de Y pour Y est à la fois principe et conséquence de l'amour de X pour Y. Ainsi chacun de ces deux individus

s'aime-t-il lui-même de deux façons qui n'en font qu'une : directement, et par la médiation de l'amour qu'il inspire à l'autre. Or cette seconde façon de s'aimer soi-même n'est-elle pas, très précisément, la gloire telle que Spinoza la définit? La seule différence avec la gloire passionnelle, c'est que l'identification est poussée jusqu'à son terme : X n'imité plus, de l'extérieur, l'amour qu'il inspire à Y; il est Y — aimant — X comme il est X — aimant — Y, et comme Y est l'un et l'autre.

Est-ce absurde? Non, à la condition de bien distinguer entre le plan de la durée et celui de l'éternité. Dans la durée, l'amor erga Deum n'entraîne aucune fusion des âmes : l'idée vraie de Y qui est dans l'esprit de X n'est pas la même chose que l'idée vraie de Y qui constitue l'esprit de Y⁶⁹, car elle a pour corrélat physique, non pas le corps de Y, mais un enchaînement d'images logiquement ordonnées qui reproduit la structure du corps de Y dans le corps de X; lorsque X meurt, elle disparaît, alors que l'âme de Y demeure. Mais il n'en est plus de même au niveau du parallélisme éternitaire : la connaissance de Y par X, alors, a pour corrélat dans l'Étendue l'essence éternelle du corps de Y en tant qu'elle communique avec celle du corps de X par l'intermédiaire de Dieu; de même, la connaissance de X par Y a pour corrélat dans l'Étendue l'essence éternelle du corps de X en tant qu'elle communique avec celle du corps de Y. Et, par conséquent, la connaissance de l'ensemble XY par X (ou l'amour intellectuel que X éprouve pour lui-même et pour Y) et la connaissance de l'ensemble XY par Y (ou l'amour intellectuel que Y éprouve pour lui-même et pour X) ont toutes deux pour corrélat l'ensemble formé par ces deux essences en tant qu'elles communiquent l'une avec l'autre. Ayant même objet, ces deux idées forment donc une seule et même âme.

Spinoza a-t-il vraiment pensé cela? En tout cas, le problème de l'identification à autrui dans l'amour le préoccupait très certainement. La lettre 17 en témoigne. Il peut arriver, écrit Spinoza à Balling, qu'un père aime son fils au point que ce fils et lui forment comme un seul et même être; le père, alors, étant une partie du fils, son âme doit participer de l'essence idéale du fils, de ses affections et de ce qui en découle⁷⁰. Sans doute

^{68 bis} Contre Uriel da Costa, selon Wolfson (*The Philosophy of Spinoza*, t. II, pp. 324-5) et I.-S. Revah (*Spinoza et Juan de Prado*, p. 37).

⁶⁹ Cf. *Eth.* II, prop. 17, scolie.

⁷⁰ Lettre 17 (G, t. IV, p. 77; P, p. 1173).

ce texte est-il assez énigmatique. Que signifie cette « participation » de l'âme du père à l'essence du fils? S'agit-il d'une *connaissance* de l'essence du fils par le père? Mais Balling, de toute évidence, ne connaît pas son fils par la connaissance du troisième genre; son amour paternel est passionnel, ou tout au plus rationnel. S'agit-il de l'identification affective qu'entraîne l'amour-sentiment, et dont les propositions 19-26 du livre III ont rendu compte? Mais cette identification, très superficielle, laisse subsister la séparation: sur le plan de la durée, l'âme du père ne perçoit le fils que par les idées des affections du corps du père. S'agit-il de quelque chose d'intermédiaire entre ces deux sortes d'identification, et qui permet un passage éventuel de l'une à l'autre? Ce n'est pas exclu, puisque Spinoza déclare que l'âme du père peut « pressentir confusément » ce qui doit arriver au fils⁷¹. Nos joies passionnelles, nous l'avons vu, avaient pour condition de possibilité éternelle une béatitude inconsciente — ou du moins, puisque il n'est pas d'inconscience totale, à peine consciente. Pourquoi notre identification passionnelle à autrui n'aurait-elle pas, elle aussi, pour condition de possibilité éternelle une communion intellectuelle encore presque inconsciente entre les parties éternelles de nos esprits? Dans ce cas, la communion intellectuelle explicite qu'instaure le troisième genre de connaissance ne serait que la mise en lumière de l'éternel fondement de tout amour interhumain. Spinoza n'a pas élaboré la question; il eût fallu, pour cela, déterminer *jusqu'à quel point* les essences singulières communiquent les unes avec les autres; *jusqu'à quel point*, par conséquent, les individus peuvent se connaître mutuellement. Et comment l'eût-il pu, lui qui ne connaissait encore *aucune* essence singulière en tant que telle, pas même la sienne? Mais s'il songeait à cette question, peut-être a-t-il voulu, faute de pouvoir lui consacrer une proposition démontrée, l'évoquer par allusion dans un scolie.

S'il en est ainsi, l'accès à la vie éternelle nous procure, à nouveau, ce à quoi nous n'avions jamais cessé de tendre. Dès la vie passionnelle, nous nous efforçons de nous accorder aux autres hommes, non par « intérêt », mais pour nous réjouir de leur joie et nous aimer nous-mêmes à travers elle. L'ambition, fondamentalement, était exi-

gence d'*unanimité* et de *concorde*, au sens fort de ces deux mots. Mais elle se méconnaissait en s'aliénant: confondant le moi d'autrui avec ce qui lui venait de l'extérieur, nous voulions nous faire approuver par nos semblables en nous soumettant à leurs passions; confondant notre propre moi avec ce qui lui venait de l'extérieur, nous voulions nous faire approuver par nos semblables en les soumettant à nos passions; d'où, de toute façon, des situations conflictuelles. Au niveau de la vie raisonnable, cette exigence se dévoilait dans sa vérité, comme désir de communiquer notre savoir aux autres hommes afin de partager leur joie de connaître. Mais il s'agissait encore d'une vérité abstraite: nous voulions diffuser les lumières, en général, sans comprendre que cette entreprise nous acheminait vers une interpénétration des esprits individuels; notre moi comme celui d'autrui semblaient se résorber en une Raison universelle. Maintenant, au contraire, nous nous assimilons aux autres hommes dans ce que nous avons, eux et nous, de singulier: sans cesser d'être nous-mêmes, nous coïncidons avec eux; leur béatitude est la nôtre. Transparence totale, qui, en supprimant l'altérité sans abolir l'ipséité, nous donne enfin, sous sa forme achevée, cette gloire à laquelle nous aspirions depuis toujours.

Une fois cette perfection atteinte, toute rechute est impossible. Désormais, nous sommes sauvés. Sur le plan de la durée, l'amor *erga Deum* ne sera détruit qu'avec notre corps⁷². Quelles que soient les souffrances que nous infligent les causes extérieures, il restera constamment à notre disposition, nous rétablira constamment à notre niveau d'actualisation optimum et nous occupera si constamment que nos passions, par rapport à lui, deviendront tout à fait secondaires; il ne disparaîtra qu'au moment de l'inévitable défaite finale, lorsque notre *conatus*, écrasé sous le poids du monde, sera mis dans l'impossibilité absolue de s'exercer. Quant à l'amor *Dei intellectualis*, rien, pas même la mort, ne peut le détruire⁷³: il appartient à la nature de notre esprit en tant que celui-ci est l'idée éternellement vraie de l'essence de notre corps, et rien ne peut faire que le vrai devienne faux⁷⁴. Cela

⁷¹ *Eth.* V, prop. 20, scolie (début).

⁷² *Eth.* V, prop. 37.

⁷⁴ *Id.*, démonstration.

⁷³ *Id.* (G, *ibid.*; P, p. 1172).

signifie-t-il que nous en aurons éternellement conscience, y compris, si l'on peut dire, « après la mort » ? Oui, sans aucun doute. Cela remet-il en question l'impossibilité pour l'âme d'avoir conscience d'autre chose que de ce qui se passe dans son corps lorsque celui-ci existe en acte ? En aucune façon. Car de toute affection de notre corps il y a, en Dieu, une idée éternellement vraie. Simplement, les idées éternellement vraies de nos affections passives sont en Dieu en tant qu'il a l'idée, non de notre essence corporelle considérée isolément, mais de l'ensemble formé par cette essence et celles de tous les autres corps qui agissent sur nous de proche en proche. Celles de nos affections actives, au contraire, sont en Dieu en tant qu'il a l'idée de notre seule essence : elles sont comprises, autrement dit, dans l'idée éternelle de notre corps. Notre âme, en tant qu'elle est cette idée éternelle, a donc éternellement conscience de tout ce que les affections actives de son corps lui permettent de connaître de son essence, puisqu'elle a éternellement les idées vraies de ces affections ; et, par conséquent, elle jouit pour l'éternité de la béatitude consciente qui accompagne une telle connaissance.

Mais cet imperturbable bonheur est-il exclusif de tout désir ? Non, car le monde naturel et social est toujours là. Puisque nous ne sommes ni omniscients ni tout-puissants, il nous reste à maîtriser toujours davantage un environnement qui ne cesse jamais de nous affecter. Puisque les autres hommes, dans leur immense majorité, sont ignorants, il nous reste à les éclairer. Les commandements que nous dictait déjà la Raison demeurent valables, bien qu'ils ne nous apparaissent plus comme des normes transcendantes ; simplement, nous prenons conscience de leur pleine signification. Comment la vie éternelle va-t-elle donc se déployer dans la durée ? C'est ce qu'exposent, trop brièvement, les groupes A_1 et B_1 .

3. — Déploiement de la vie éternelle individuelle (Groupe A_1).

Toutes nos idées adéquates sont des vérités éternelles : elles nous immortalisent, car l'acte par lequel nous les concevons est l'acte même par lequel Dieu les conçoit. Mais notre esprit, tel qu'il existe ici et maintenant, est loin de se composer uniquement d'idées adéquates. Pour comprendre entièrement une affection de notre corps, il

nous faudrait comprendre entièrement les deux sortes de causes qui la produisent : en nous, notre essence individuelle ; hors de nous, l'essence individuelle du corps extérieur qui nous affecte, puis celle du corps extérieur qui, en agissant sur ce dernier, le dispose à nous affecter de cette façon, etc. Si la première de ces deux tâches peut être accomplie jusqu'au bout, la seconde, par définition, n'a pas de terme : même si nous nous connaissons par la connaissance du troisième genre, il nous restera toujours des passions. Et celles-ci, elles, disparaîtront avec notre corps. Il y a donc, si l'on veut, deux « parties » dans notre esprit : l'une est éternelle, l'autre est mortelle.

Leurs dimensions respectives, cependant, ne sont pas fixées une fois pour toutes : plus nous avons d'idées claires et distinctes, plus la partie éternelle est grande, plus la partie mortelle est relativement insignifiante⁷⁵. Entendons-nous bien. En soi, l'idée éternelle qui est à la racine de notre esprit ne saurait augmenter ni diminuer. Mais, pour nous, il n'en va pas de même. Dans l'âme, idée du corps existant en acte, l'idée vraie de l'essence du corps peut émerger plus ou moins bien. Chez les êtres infra-humains, elle n'émerge pas du tout : partout présente, elle n'apparaît nulle part à l'état pur, car l'imagination la recouvre en chacun de ses points : tout ce dont les animaux ont conscience s'évanouira lorsqu'ils mourront ; il y a bien en eux quelque chose d'éternel, mais ils ne le sauront jamais. Chez la plupart des hommes, seuls certains aspects abstraits de cette idée éternelle font l'objet d'un savoir explicite : les notions communes, et quelques-unes de leurs conséquences. En ce sens, nous sommes tous conscients de notre éternité⁷⁶, puisque les aspects abstraits de notre essence que nous connaissons de cette façon ne dépendent pas de la durée de notre corps ; mais, tant que nous ne dépassons pas la connaissance du second genre, il ne s'agit encore que d'une éternité impersonnelle⁷⁷ : ce qu'il y a en nous d'individuel, croyons-nous, ce sont nos idées confuses ; et c'est pourquoi la conscience vraie de notre éternité, contaminée par cette perception fautive de notre moi, nous suggère l'inquiétante illusion d'une

⁷⁵ *Eth.* V, prop. 38, démonstration.

⁷⁶ Cf. *Eth.* V, prop. 23, scolie ; prop. 34, scolie.

⁷⁷ Cf., sur ce point, Léon Roth, *Spinoza, Descartes and Maimonides*, pp. 139-40.

immortalité dans la durée⁷⁸. Lorsque nous découvrons le vrai Dieu, cette illusion disparaît : nous savons *que* notre moi est éternel, même si nous ne savons pas encore *quel* est ce moi. Puis, à mesure que s'accroît notre science, l'idée vraie de notre essence se dégage progressivement en s'individualisant, et la partie de notre esprit qui conçoit notre corps *sub specie aeternitatis* prend une place de plus en plus importante. Lorsque nous nous connaissons nous-mêmes par la connaissance du troisième genre, nous jouirons consciemment de notre éternité personnelle; la frange d'idées inadéquates qui doit périr avec le corps deviendra tout à fait marginale⁷⁹.

Mais notre travail de clarification ne s'arrête pas là. Cette frange marginale, nous pouvons *encore* la réduire en l'attaquant par l'autre bout. Puisque notre essence n'est pas séparée des autres essences, puisqu'elle communique avec elles par l'intermédiaire de Dieu, rien ne nous empêche de comprendre, en partie au moins, les essences éternelles des choses singulières qui nous affectent. En fait, nous connaissons déjà certaines propriétés des corps extérieurs : toutes celles qu'ils possèdent en commun avec le nôtre. Continuons donc dans cette voie; efforçons-nous, à partir de là, d'atteindre les choses dans ce qu'elles ont de singulier, et le plus grand nombre de choses possible. Plus nous y réussons, plus nous prendrons conscience des relations qu'entretient notre essence avec les autres essences, plus s'accroîtra la partie éternelle de notre esprit. Sans doute ne s'élargira-t-elle jamais jusqu'à éliminer totalement la partie mortelle : il faudrait, pour cela, qu'elle coïncidât avec l'Entendement infini. Mais nous ne pouvons fixer *a priori* aucune limite à son développement.

Or ce développement au cours du temps requiert exactement les mêmes conditions extérieures que celui de la Raison. Certes, l'importance de ces conditions est en raison inverse de l'étendue de nos connaissances déjà acquises; mais, puisque nous ne deviendrons jamais omniscients, elle ne sera jamais entièrement à négliger. Aussi les exigences que formulaient les propositions 38 et 39 du livre IV, et dont se déduisaient les exigences dérivées de ce même livre, continuent-elles de s'imposer

avec autant de force qu'auparavant. Notre *animositas* reste entière. Que nous ayons dépassé ou non la connaissance du second genre, que nous connaissions complètement ou incomplètement notre essence individuelle, que notre science intuitive s'étende ou non à d'autres essences individuelles, il nous faut toujours aménager notre milieu dans un sens favorable aux progrès de notre entendement. La seule différence, c'est que nous saisissons mieux qu'auparavant la portée véritable de cet effort : nous savons, à présent, qu'il s'agit pour nous d'augmenter notre degré de participation consciente à la vie éternelle.

La proposition 39 du livre IV nous prescrivait de tout mettre en œuvre pour conserver la proportion de mouvement et de repos qui définit notre individualité. La découverte de notre éternité l'éclaire d'un jour nouveau, mais sans l'infirmier le moins du monde. Nous comprenons maintenant que la partie active de notre esprit est absolument indestructible. Plus nous avons d'idées adéquates, par conséquent, moins nous avons peur de mourir⁸⁰. La disparition de notre corps est d'autant moins nuisible que notre savoir est plus vaste⁸¹. Mais elle ne cessera jamais *tout à fait* d'être nuisible. La mort, si elle n'est pas une fin, n'est pas non plus le commencement d'une vie nouvelle : croire qu'elle nous permettrait de contempler des vérités jusqu'alors inaperçues revient encore à confondre l'éternité avec une durée sans limite. « Après » la mort, si tant est que cette expression ait un sens (mais que dire d'autre?), tout progrès intellectuel est exclu, car, sur le plan de l'éternité, rien n'arrive. C'est en cette vie, et en cette vie seulement, que se joue notre destin : la vie éternelle n'est que la jouissance, hors du temps, de ce que nous avons acquis au cours du temps. Or, tant que l'impossible omniscience n'est pas atteinte, il nous reste quelque chose à acquérir; la réduction de ce qui subsiste en nous d'idées confuses est une tâche infinie, qui, pour être menée à bien, exigerait une prolongation indéfinie de notre existence *hic et nunc*. Le sage lui-même s'efforcera donc de conserver son corps pour une durée aussi longue que possible; plus il y réussira, plus il aura le temps de s'éterniser davantage en perfectionnant son entendement. Sans doute, à mesure qu'il avancera, la représentation de l'inévitable arrêt de

⁷⁸ Cf. *Eth.* V, prop. 34, scolie.

⁷⁹ *Eth.* V, prop. 38, scolie.

⁸⁰ *Eth.* V, prop. 38.

⁸¹ *Id.*, scolie.

son entreprise l'affectera-t-elle de moins en moins : lorsqu'il comprendra entièrement sa propre essence, comprendre quelques autres essences n'ajoutera pas grand'chose à son bonheur. Mais, puisque cette légère augmentation, malgré tout, ne sera pas nulle, il aura toujours du mouvement pour aller plus loin.

Pour développer notre intelligence, toutefois, il ne nous suffit pas de vivre longtemps : il faut aussi, comme l'indiquait la proposition 38 du livre IV, que les capacités sensori-motrices de notre corps se développent elles-mêmes le plus possible. La découverte de notre éternité ne supprime nullement ce parallélisme. Nos idées adéquates, rappelons-le, ont deux corrélats physiques : sur le plan de l'éternité, l'essence éternelle de notre corps et ce que nous comprenons, à travers elle, des essences des autres corps; sur le plan de la durée, des images logiquement enchaînées, avec les actions logiquement enchaînées qui en découlent. Et l'état présent du second de ces deux corrélats délimite très exactement le degré de conscience que nous pouvons avoir du premier : l'âme n'ira jamais plus loin que le corps; à chaque instant du temps, nous ne connaissons de notre nature et de celle des choses que ce qu'en laisse transparaître l'ordonnance de nos affections; l'acquisition de nouvelles idées claires est liée à l'amélioration de cette ordonnance. Or, si le corps *tend* nécessairement à donner à ses affections un ordre de plus en plus cohérent, il y réussit plus ou moins bien. Et cela dépend, précisément, de ses aptitudes. Il y a des corps qui ne peuvent former qu'un très petit nombre d'images, et qui, par conséquent, ne peuvent répondre aux variations de l'environnement que par un très petit nombre d'actions; les « âmes » de ces corps sont donc très peu capables de penser : leur champ perceptif, trop pauvre ou trop déséquilibré pour que les notions communes s'y détachent, ne leur permet pas de concevoir les choses adéquatement; aussi leur propre éternité leur échappe-t-elle. L'homme, lui, n'est pas dans ce cas : son corps est apte à affecter les corps extérieurs et à être affecté par eux de multiples façons, encore que ces capacités puissent varier d'individu à individu; son âme, par conséquent, est apte à concevoir beaucoup de choses, c'est-à-dire à devenir très consciente de sa propre éternité⁸². Mais il lui faut cultiver ces pouvoirs; simples vir-

tualités à l'origine, ils ne s'exerceront effectivement que si certaines conditions bien déterminées sont réunies : croissance organique, nourriture saine, bon environnement, etc. C'est à cela que tendent, inconsciemment, les efforts que fait l'enfant pour développer son corps et le changer en corps d'adulte⁸³. C'est à cela que tendent, à moitié consciemment, les efforts que fait l'homme passionné pour augmenter sa puissance d'agir en poursuivant tous les plaisirs que lui offrent les circonstances. C'est à cela que tendent, en toute lucidité cette fois, les efforts que fait l'homme libre pour se procurer tout ce qui doit permettre à son corps de fonctionner à plein rendement. Et c'est à cela que tendra encore le sage. Il est vrai que, s'il connaît déjà entièrement sa propre essence, peu lui importera l'échec : ni la maladie, ni la misère, ni les convulsions sociales ne troubleront son inaltérable béatitude. Mais, en le harcelant sans cesse, en l'obligeant à restaurer constamment le système d'images et d'actions qu'elles s'acharnent à détruire, les causes extérieures défavorables peuvent l'empêcher de progresser. S'il veut augmenter sa part d'éternité en connaissant d'autres essences (et il le veut nécessairement), il devra, lui aussi, se donner à lui-même ce champ perceptif équilibré et diversifié dont son entendement a besoin pour s'enrichir; il devra, donc, lui aussi, tout mettre en œuvre pour que son corps puisse former simultanément le plus grand nombre d'images possible et exécuter harmonieusement le plus grand nombre d'actions possible. Plus nous possédons ces deux capacités qui n'en font qu'une⁸⁴, plus les aspects de nos images qui s'expliquent par notre seule nature passent au premier plan dans notre corps, plus nous avons le pouvoir d'enchaîner nos affections selon un ordre intelligible, plus nous sommes à même de rapporter ces affections à l'idée de Dieu, plus grande est la place qu'occupent dans notre âme la connaissance et

⁸³ *Id.*

⁸⁴ Qui n'en font qu'une dans la mesure où toute image déclenche nécessairement une action *esquissée ou effective*. Si nous sommes paralytiques de naissance, la monotonie de notre milieu ne nous permettra pas de former beaucoup d'images. Mais si, après une vie bien remplie, nous perdons l'usage de nos membres, nous continuerons d'associer quelque ébauche d'action à chacune de nos images déjà acquises. Il est vrai que, dans ce dernier cas, nous n'aurons guère l'occasion de former des images nouvelles.

⁸² *Eth.* V, prop. 39, scolie.

l'amour de Dieu⁸⁵. Plus nombreuses sont nos aptitudes sensori-motrices, par conséquent, plus grande est la partie éternelle de notre esprit⁸⁶.

A partir de là, nous retrouvons tous les commandements de la Raison tels que les énonçaient les propositions 65-69 du livre IV, même s'ils ne font plus figure de commandements. Culture systématique de tous les plaisirs non excessifs, choix préférentiel, planification, ignorance du mal en tant que tel, attitude rationnelle devant le danger : aucun de ces points n'est à rectifier ni à reprendre, et Spinoza n'en parle même pas. Mais ce mode de vie résolument bédonistique nous apparaît maintenant comme ordonné à notre salut intemporel.

Jusqu'où irons-nous dans cette voie? Encore une fois, nul ne peut le dire à l'avance. Cela dépend, d'une part, de la richesse de notre essence individuelle : nous nous efforçons de perfectionner notre corps « autant que sa nature le souffre et s'y prête »⁸⁷, et cette limite est infranchissable ; certains hommes, peut-être, sont ainsi faits qu'ils ne pourront jamais dépasser l'éternité impersonnelle de la Raison. Cela dépend, d'autre part, des circonstances : un seul et même individu ira plus ou moins loin selon que son environnement sera plus ou moins bien aménagé ; si, dans nos sociétés de fait, les esprits ne s'éternisent guère, l'Etat libéral améliorerait certainement les choses. Double inégalité, naturelle et conjoncturelle à la fois. Mais, de toute façon, il nous reste une ultime consolation : rappelons-nous que perfection et activité sont synonymes⁸⁸, et que, par conséquent, la partie éternelle de notre esprit, quelle que soit sa grandeur, est plus parfaite que celle qui doit périr avec le corps⁸⁹.

4. — Déploiement de la vie éternelle interhumaine (Groupe B₂).

Y a-t-il, dans le livre V, quelque chose qui soit au groupe B₂ du livre IV ce que le groupe A₂ du livre V est au groupe A₂ du livre IV? Pouvons-nous y trouver une

réinterprétation des commandements interhumains de la Raison dans la perspective de l'éternité? Au premier abord, nous ne découvrons rien de tel : après la proposition 40, la question du déploiement de la vie éternelle semble épuisée. Et pourtant, ici aussi, un résidu subsiste : le scolie de la proposition 40, qui fait *peut-être* allusion aux rapports du sage avec autrui.

Trois affirmations, en effet, sont énoncées dans ce scolie. En premier lieu, notre esprit, en tant qu'il comprend, est un mode éternel du penser⁹⁰. Ce n'est là qu'une autre façon d'exprimer ce qu'ont démontré les propositions précédentes : dans la mesure où nous avons des idées claires et distinctes, notre âme coïncide avec l'idée éternelle par laquelle Dieu, en tant qu'il se manifeste sous la forme de l'Attribut Pensée, conçoit l'essence de notre corps *sub specie aeternitatis*. En second lieu, toutefois, ce mode éternel ne saurait s'actualiser seul. Certes, s'il est éternel, c'est parce qu'il existe du seul fait que Dieu existe, indépendamment de toute condition de temps. Mais, comme l'a montré la proposition 21 du livre I, à laquelle Spinoza renvoie ici, son existence ne découle pas de la nature absolue de Dieu ; sinon, il serait infini. Si Dieu, du seul fait qu'il existe, forme l'idée de l'essence éternelle de notre corps, c'est parce que, du seul fait qu'il existe, il forme *aussi* les idées éternelles des essences des autres corps. Un mode éternel fini ne peut donc exister qu'en relation avec d'autres modes éternels finis. Relation de proche en proche, et non pas interdépendance indifférenciée qui lierait également n'importe quoi à n'importe quoi : c'est dans un ordre rigoureux, défini par les lois de la *Facies Totius Universi*, que les essences des corps passent tour à tour à l'existence ; et c'est dans le même ordre que s'actualisent, hors du temps cette fois, les idées éternelles de ces essences. En ce sens très précis, l'idée vraie que nous sommes est solidaire de toutes les autres : elle est déterminée à s'actualiser éternellement par un autre mode éternel de la Pensée, qui lui-même est déterminé à s'actualiser éternellement par un autre mode éternel, et ainsi à l'infini⁹¹. En troisième lieu, toutefois, cet ordre « horizontal » de détermination mutuelle se fonde, à son tour, sur un ordre « vertical » de détermination par Dieu. De même que toutes les essences corporelles sont des

⁸⁵ *Eth.* V, prop. 39, démonstration. En fait, nous avons déjà commenté cette démonstration en étudiant le groupe A₁.

⁸⁶ *Eth.* V, prop. 39.

⁸⁷ *Eth.* V, prop. 39, scolie.

⁸⁸ *Eth.* V, prop. 40.

⁸⁹ *Id.*, coroll.

⁹⁰ *Eth.* V, prop. 40, scolie.

⁹¹ *Id.*

combinaisons logiquement réalisables de Mouvement et de Repos, de même toutes les idées de ces essences sont des conséquences effectivement réalisées de l'Idée éternelle par laquelle Dieu se pense lui-même⁹². A ce titre, elles sont toutes comprises dans cette Idée unique⁹³, comme les conclusions sont comprises dans leurs prémisses ; inversement, chacune d'elle enveloppe cette Idée unique comme la conclusion enveloppe ses prémisses ; et c'est pourquoi, d'une certaine façon, chacune d'elle enveloppe toutes les autres : non parce qu'elles s'entr'expriment à la manière des monades leibniziennes, mais parce qu'elles découlent d'un même principe qui leur permet de communiquer par le sommet. Leur solidarité ontologique n'exclut donc pas leur indépendance logique ; bien au contraire, elle la présuppose. Chaque essence singulière se conçoit directement à partir de Dieu, sans le secours des autres essences singulières ; mais, dans la mesure où la connaissance de chacune d'elles renvoie à la connaissance de leur fondement commun, qui lui-même renvoie à la connaissance de toutes les autres, Dieu ne peut concevoir l'une quelconque d'entre elles sans les concevoir toutes ensemble ; et c'est parce qu'il les conçoit toutes ensemble qu'il conçoit, du même coup, l'ordre horizontal selon lequel elles se déterminent mutuellement à exister. Ainsi les modes éternels finis de la Pensée se compénètrent-ils sans se confondre ; s'impliquant réciproquement par la médiation de leur source unique, se conditionnant réciproquement par la médiation de cette implication réciproque, ils forment, à eux tous, une seule Idée : l'Entendement éternel et infini de Dieu⁹⁴.

Spinoza n'en dit pas plus. Mais, si l'on admet notre interprétation hypothétique du groupe B₁, les implications de ce scolie sont évidentes : ce qu'il fonde, c'est la possibilité d'un élargissement indéfini de la béatitude inter-humaine. Ce n'est pas seulement avec un petit nombre d'individus privilégiés que le sage peut former une communauté parfaite : c'est, virtuellement tout au moins, avec l'Humanité dans son ensemble. *En soi*, la communauté de tous les esprits est réalisée depuis toujours ; il suffit de la révéler à chacun de ses membres.

Certes, la tâche est infinie, et nous n'en viendrons jamais à bout. Bien peu d'âmes, jusqu'à nouvel ordre, ont conscience de leur appartenance à l'Idée infinie de Dieu. L'idée éternelle d'une essence, en tant que telle, ne constitue pas encore un esprit individuel ; concept formé par Dieu, elle n'est pas plus un *sujet* distinct que ne le sont les idées que nous formons lorsque nous démontrons un théorème ; elle ne se subjectivise, elle ne prend *pour elle-même* conscience d'elle-même et de son objet, qu'en tant qu'elle est idée d'une chose singulière existant en acte. Or la plupart des idées de choses singulières existant en acte n'ont d'elles-mêmes et de leurs objets qu'une connaissance très inadéquate. Chez les êtres infra-humains, cette déficience est irrémédiable : si l'idée éternelle qu'enveloppe l'« âme » d'un animal communique éternellement avec toutes les autres idées éternelles, cette « âme », pour sa part, est condamnée à l'ignorer. Mais les esprits humains, eux, dans la mesure où ils se savent identiques aux idées par lesquelles Dieu conçoit leurs corps respectifs, sont capables de prendre une conscience au moins partielle de leur union au sein de l'Entendement infini. Efforçons-nous donc, autant que nous le pouvons, d'éclairer tous les autres hommes : de les amener à comprendre leur nature individuelle, puis celle de leurs semblables et la nôtre, puis celle de toutes les choses que nous connaissons déjà. Plus leurs âmes fusionneront avec la nôtre dans la contemplation des mêmes essences, plus nous formerons tous ensemble un même esprit, plus nous goûterons cette gloire parfaite qui exclut l'altérité. Faire en sorte que le plus grand nombre possible d'esprits s'éternisent le plus possible en se clarifiant le plus possible, tel est maintenant notre objectif. De même que nous voulions augmenter indéfiniment la partie éternelle de notre esprit, de même, à présent, nous voulons augmenter indéfiniment la partie éternelle du genre humain.

Or voilà qui requiert des conditions extérieures. Sans concorde, point de diffusion des lumières : l'exigence définie par la proposition 40 du livre IV continue de s'imposer avec la même nécessité qu'auparavant. Le sage, lui aussi, s'efforce donc de faire régner autour de lui un climat de paix sociale et d'amitié. Lui aussi, il pratique la vertu de *generositas* en appliquant sans défaillance (mais non plus à titre de commandements) les prescriptions que le groupe B₂ du livre IV déduisait déjà de ce principe : réciprocité positive rigoureuse, prudence dans

⁹² Cf. *Eth.* II, prop. 3.

⁹³ Cf. *Eth.* II, prop. 4.

⁹⁴ *Eth.* V, prop. 40, scolie.

le choix des partenaires, reconnaissance, bonne foi, obéissance parfaite aux lois civiles. Lui aussi, il travaille pacifiquement à la réforme de la Cité.

Mais ses activités « mondaines », désormais, se subordonnent à une entreprise méta-historique beaucoup plus vaste. Par delà l'Etat libéral « bourgeois » et l'étape transitoire de la vie raisonnable interhumaine, il veut instaurer le *communisme des esprits*⁹⁵ : faire exister l'Humanité entière comme une totalité consciente de soi, microcosme de l'Entendement infini, au sein de laquelle chaque âme, tout en restant elle-même, deviendrait en même temps toutes les autres. Perspective eschatologique, qui serait un peu analogue à celle de certains kabbalistes⁹⁶ si le terme final, chez Spinoza, n'était reculé à l'infini : jamais ce résultat ne sera effectivement atteint ; mais du moins pouvons-nous nous en rapprocher toujours plus. Ainsi nous acheminerons-nous vers une solution partielle du drame ontologique qui est à l'origine du drame humain : l'Entendement infini, séparé d'avec soi par la nécessité où il se trouve de penser les modes de l'Étendue dans leur existence *hic et nunc*, surmontera

⁹⁵ Qui impliquerait logiquement, comme le remarque A.-M. Déborine (*Spinoza's World-View*, pp. 115-6), le communisme des biens : si le moi et le toi fusionnaient, la distinction du mien et du tien s'abolirait. Communisme sans lois juridiques ni contraintes institutionnelles : l'Etat disparaîtrait après avoir créé les conditions de sa propre inutilité (cf. *supra*, note 1 du ch. VIII, p. 287) ; tous les hommes, spontanément, auraient les mêmes idées sur ce qui convient à chacun. En remplaçant les dieux par Dieu, la formule de Thalès que cite la lettre 44 vaudrait pour l'Humanité entière : « Toutes choses... sont communes entre amis, les sages sont les amis des dieux, toutes choses appartiennent aux dieux, donc toutes choses appartiennent aux sages. » (G, t. IV, pp. 228-9 ; P, p. 1279.) C'est là, bien entendu, une limite idéale qui ne sera jamais atteinte ; mais, pour le sage, elle fait fonction d'Idée régulatrice au sens kantien.

⁹⁶ Selon Isaac Luria et ses disciples, comme nous l'apprend M. Scholem, « Adam contenait l'âme entière de l'humanité », qui, par suite de la chute, « s'est maintenant répandue dans tout le genre humain avec des subdivisions et des aspects individuels innombrables ». Mais cette séparation sera surmontée à la fin des temps, « Les âmes qui ont accompli les commandements... attendent, chacune à sa place bénie, leur intégration dans l'âme d'Adam, quand la restitution générale de toutes choses aura eu lieu. » (*Les grands courants de la mystique juive*, p. 300.) On sait que Menassch ben Israël, maître de Spinoza, appartenait lui-même à l'école de Luria (cf. P. Vulliaud, *Spinoza d'après les livres de sa bibliothèque*, p. 31).

d'autant mieux cette séparation que l'Humanité se réconciliera davantage avec elle-même.

L'existence du troisième genre a donc deux faces. Sur le plan de la durée, elle parachève l'existence du second genre en donnant pleine satisfaction à notre *conatus* individuel et interhumain : dépassement de toutes les aliénations et de toutes les divergences ; actualisation du Moi dans la lucidité la plus parfaite, actualisation du Nous dans la plus parfaite des communions. A la rigueur, Spinoza eût pu s'en tenir là. La découverte de l'éternité de notre esprit ne modifie en rien les données du problème éthique : quand même nous nous croirions mortels, *animositas* et générosité garderaient à nos yeux toute leur valeur⁹⁷ ; la béatitude se confond avec la vertu, loin d'en être la récompense dans l'au-delà⁹⁸. Et pourtant, c'est bien le passage au plan de l'éternité qui nous dévoile l'entière signification de notre quête. La connaissance intellectuelle de notre essence ne nous délivre pas seulement des mutilations qui nous empêchaient d'être nous-mêmes : en détachant notre âme de l'existence présente de son objet, elle nous affranchit de cette ultime servitude qu'est la mort. La communion intellectuelle dans la connaissance des mêmes essences ne supprime pas seulement les antagonismes qui nous opposaient les uns aux autres : en détachant nos âmes de l'existence spatialement localisée de leurs objets, elle abolit toute séparation. Libération individuelle *complète et définitive*, communauté *sans restriction* : ce double passage à la limite n'éclaire-t-il pas, rétrospectivement, les motivations les plus profondes du spinozisme ?

⁹⁷ *Eth.* V, prop. 41.

⁹⁸ *Eth.* V, prop. 42.

annexe

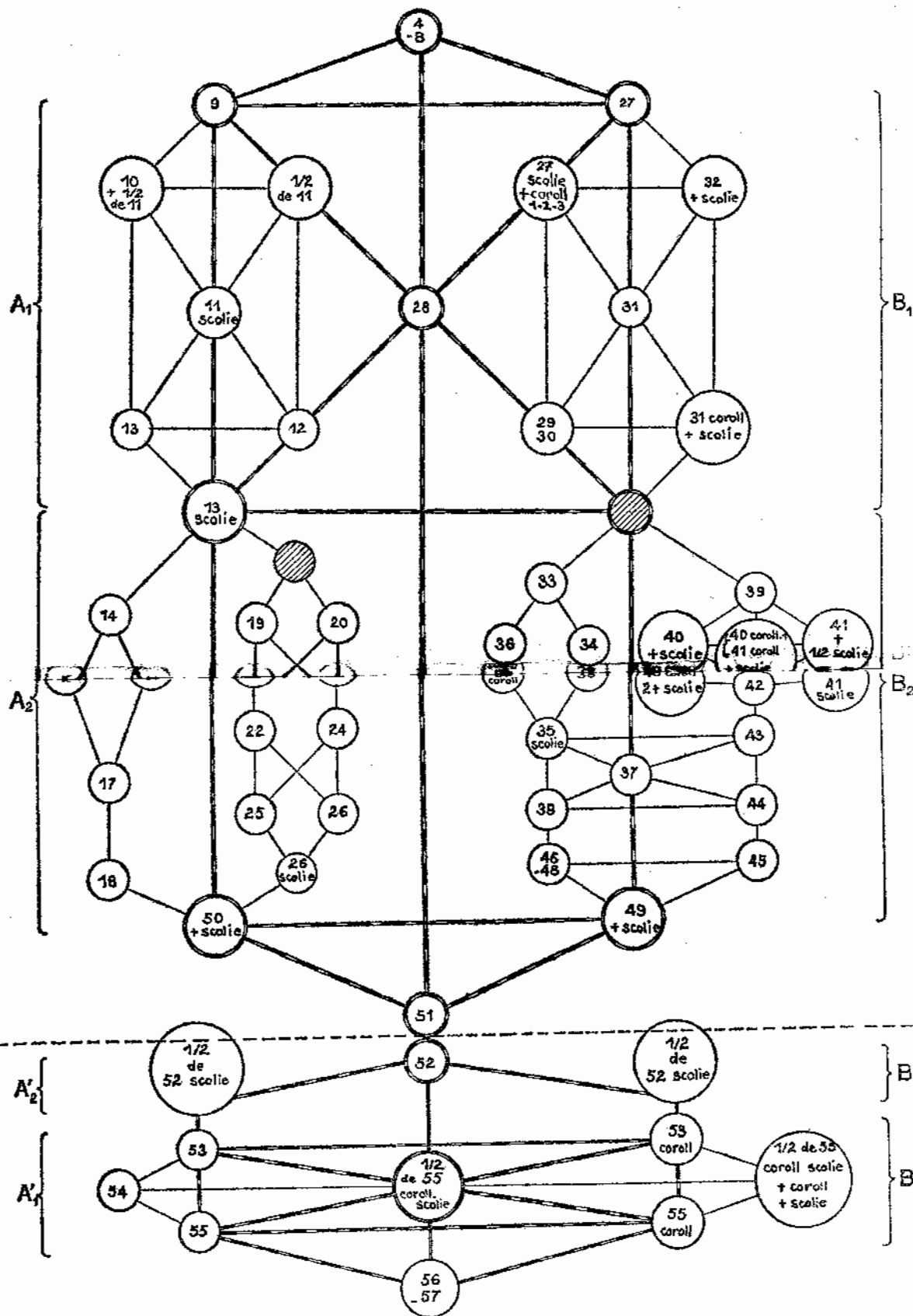
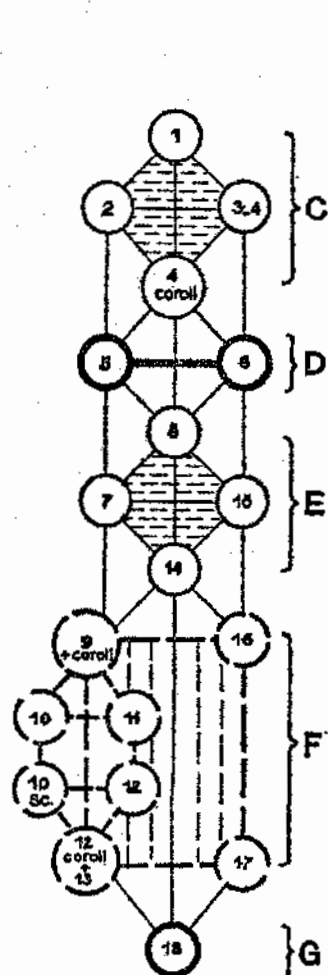
FIG. 1. — Structure du Livre III de l'*Ethique*.

FIG. 2.

Les 18 premières propositions du Livre IV de l'*Ethique*.



Les 20 premières propositions du Livre V de l'*Ethique*.

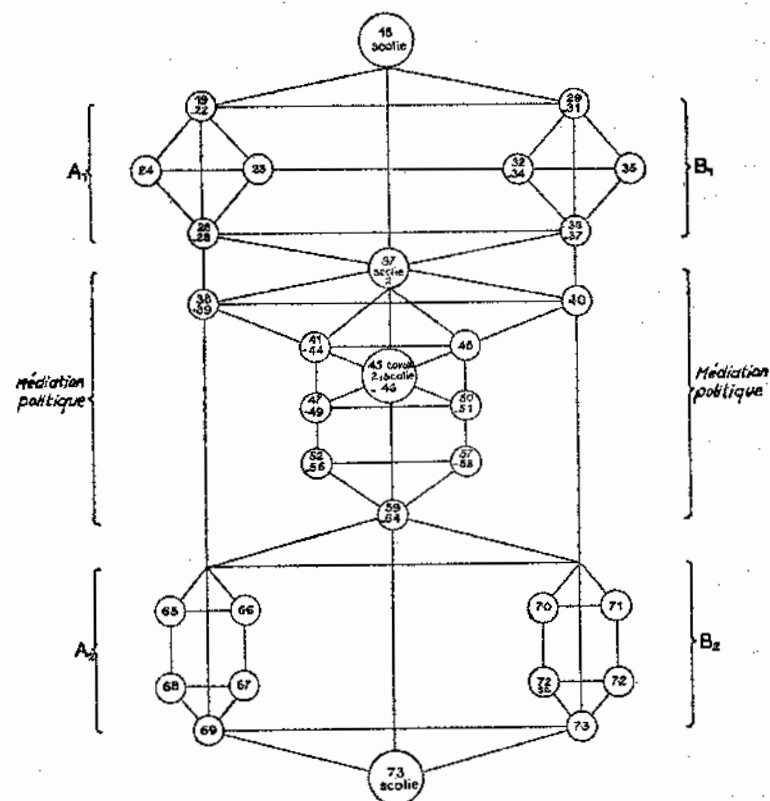
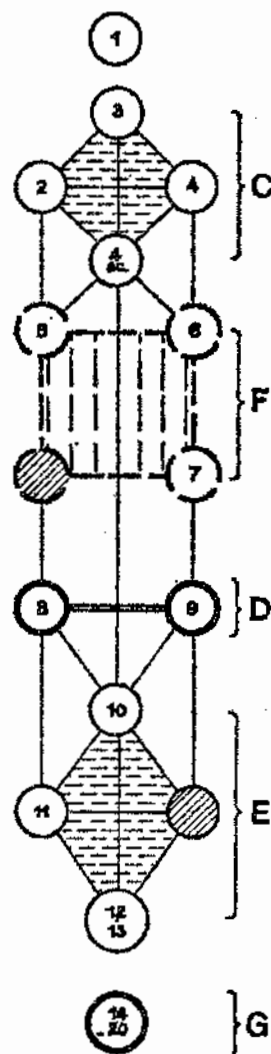


FIG. 3. — Les propositions 18-73 du Livre IV de l'*Ethique*.

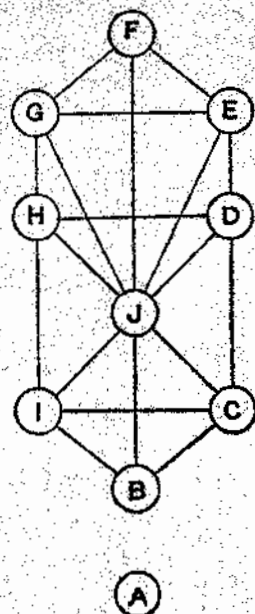
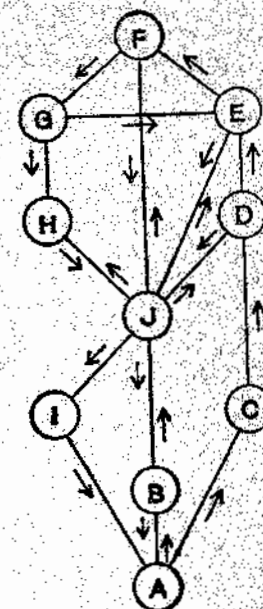
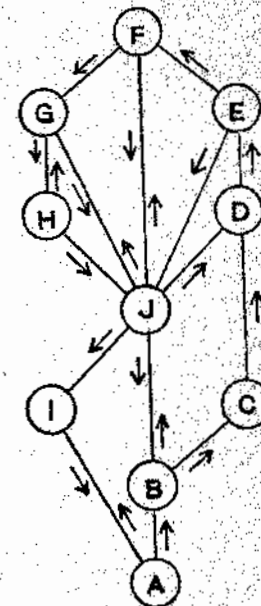


FIG. 4.

	L'Etat selon Spinoza	Arbre séfirotique (d'après Scholem, op. cit. p. 229)
A	Institutions territoriales.	Royaume
B	Armée.	Fondement
C	Régime de la propriété.	Patience constante
D	Sélection des dirigeants.	Grâce, ou Amour
E	Consultatif.	Sagesse
F	Souveraineté.	Couronne
G	Exécutif.	Intelligence
H	Justice.	Jugement sévère
I	Religion.	Majesté
J	Contrôle.	Beauté

FIG. 4 bis. — Structure du chapitre VI du *Traité politique*.FIG. 4 ter. — Structure du chapitre VIII du *Traité politique*.

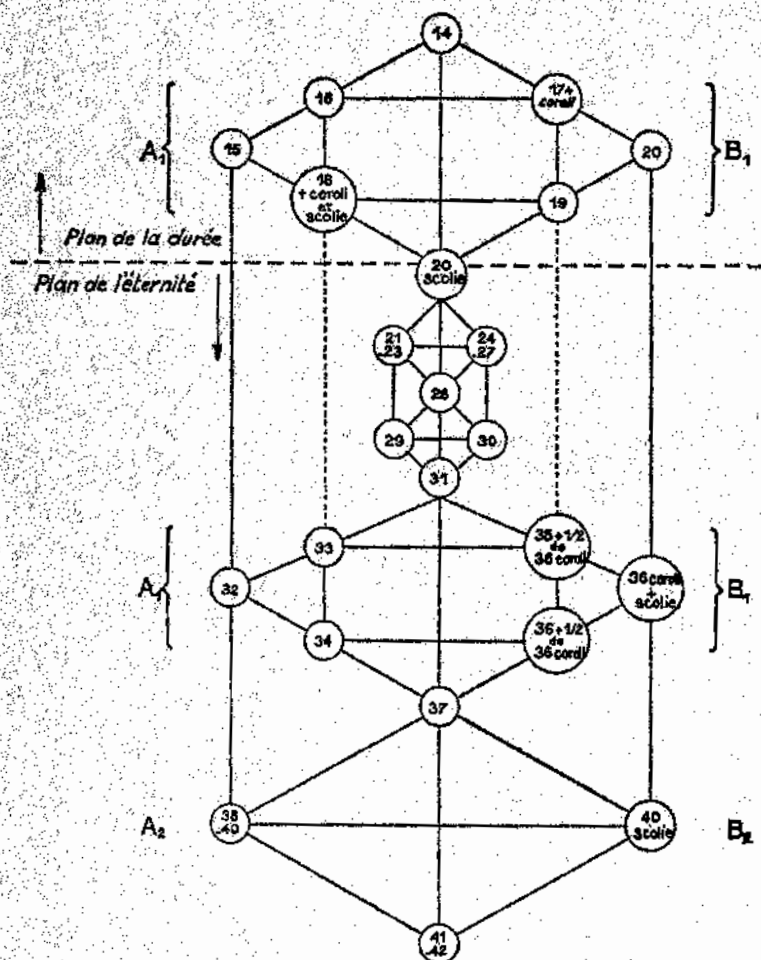


FIG. 5. — Les propositions 14-42 du Livre V de l'*Ethique*.

I. — ŒUVRES DE SPINOZA

SPINOZA : *Opera*, édit. Carl Gebhardt, 4 vol., Heidelberg 1924
Abréviation : G).

SPINOZA : *Œuvres complètes*, traduites, présentées et annotées
par R. CAILLOIS, M. FRANCES et R. MISRAHI, Bibliothèque de
la Pléiade, Gallimard, 1954. (Abréviation : P.)

B. DE SPINOZA : *Traité de la Réforme de l'Entendement*, tra-
duction et notes par A. KOYRE, deuxième édition, Vrin 1951
(Abréviation : K).

Nous désignons les œuvres de Spinoza par les abréviations sui-
vantes :

C.T. (Court Traité), *Principia* (Principes de la Philosophie de
Descartes), T.R.E (Traité de la Réforme de l'Entendement), *Eth.*
Ethique), T.T.P (Traité Théologico-politique), T.P. (Traité Poli-
tique).

II. — OUVRAGES CITES

F. ALQUIE : *Servitude et liberté selon Spinoza*, « Les Cours de
la Sorbonne », Paris, C.D.U., s.d.

E. AMADO LEVY-VALENSI : *Mal radical et rédemption dans la
tradition mystique du judaïsme : l'assomption d'un destin*,
dans : *Mélanges de philosophie et de littérature juives*, 1-2,
Paris, P.U.F. 1957, pp. 134-52.

Ch. APPUHN : *Spinoza*, Paris, Delpeuch, 1927.

H. BERGSON : *L'évolution créatrice*, 77^e édition, Paris P.U.F.,
1948.

V. BROCHARD : *Etudes de philosophie ancienne et de philoso-
phie moderne*, nouvelle édition, Paris, Vrin, 1954 (notam-
ment : *L'éternité des âmes dans la philosophie de Spinoza*,
pp. 371-83).

L. BRUNSCHVICG : *Spinoza et ses contemporains*, 4^e édition,
Paris, P.U.F., 1951.

E. CHARTIER (Alain) : *Spinoza*, Paris, Mellottée, 1949.

CICERON : *Des termes extrêmes des biens et des maux*, texte
établi et traduit par J. MARTHA, 2 vol., Paris, Société d'édi-
tion « Les Belles Lettres » 1955.

P.-L. COUCHOUD : *Benoît de Spinoza*, Paris, Alcan, 1902.

- A. DARBON : *Etudes spinozistes*, Paris, P.U.F., 1946.
- G. DAVY : *Sociologues d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, Alcan, 1931.
- A.-M. DEBORINE : *Spinoza's World-View*, article traduit du russe dans : G.L. Kline : *Spinoza in Soviet Philosophy*, London, Routledge and Kegan Paul, 1952, pp. 90-119.
- V. DELBOS : *Le spinozisme*, 2^e édition, Paris, Vrin, 1926.
- R. DERATHE : *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, P.U.F., 1950.
- J.-T. DESANTI : *Introduction à l'Histoire de la Philosophie*, Paris, Editions de la Nouvelle Critique, 1956.
- S. von DUNIN-BORKOWSKI : *Spinoza*, Münster i. W., Aschen-dorff, 4 vol. I. *Der Junge De Spinoza*, 1910. II. *Aus den Tagen Spinozas*, 1 : *Das Entscheidungsjahr 1657*, 1933. III. *Aus den Tagen Spinozas*, 2 : *Das neue Leben*, 1935. IV. *Aus den Tagen Spinozas*, 3 : *Das Lebenswerk*, 1936.
- J. DUNNER : *Baruch Spinoza and Western Democracy*, New York, Philosophical Library, 1955.
- L. S. FEUER : *Spinoza and the Rise of Liberalism*, Beacon Press, Beacon Hill, Boston, 1958.
- E. GILSON : *Le thomisme*, 4^e édition, Paris, Vrin, 1942.
- V. GOLDSCHMIT : *Les dialogues de Platon, structure et méthode dialectique*, Paris, P.U.F., 1947.
- H. F. HALLET : *Benedict de Spinoza, the Elements of his Philosophy*, University of London, The Athlone Press, 1957.
- S. HAMPSHIRE : *Spinoza*, 4^e édition, London, Penguin Books, 1965.
- G. W. F. HEGEL : *La phénoménologie de l'esprit*, traduction de Jean HYPPOLITE, 2 vol., Paris, Aubier, 1939.
- HOBBES : *Leviathan*, Everyman's Library, London, J.M. Dent & Sons, Ltd., 1953.
- G. HUAN : *Le Dieu de Spinoza*, Arras, Schoutheer frères 1913.
- H. H. JOACHIM : *A Study of the Ethics of Spinoza*, Oxford, 1901.
- P. LACHIEZE-REY : *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, Paris, Alcan, 1932.
- LUCRECE : *De la Nature*, texte établi et traduit par A. ERNOUT, 2 vol., Paris, Société d'édition « Les Belles Lettres » 1942.
- C. B. MACPHERSON : *The Political Theory of Possessive Individualism Hobbes to Locke*, Oxford Paperbacks, 1964.
- M. MAUSS : *Sociologie et Anthropologie*, Paris, P.U.F., 1950.
- R. MISRAHI : *Spinoza*, Paris, Seghers, 1964.

- G. H. R. PARKINSON : *Spinoza's Theory of Knowledge*, Oxford, at the Clarendon Press, 1954.
- PLATON : *Œuvres complètes*, traduction et notes de L. ROBIN, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1950.
- R. POLIN : *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris, P.U.F., 1953.
- I. S. REVAH : *Spinoza et Juan de Prado*, Paris, Mouton & C^o, 1959.
- L. ROTH : *Spinoza, Descartes and Maimonides*, Oxford, at the Clarendon Press, 1924.
- J.-P. SARTRE : *Critique de la Raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960.
- G. G. SCHOLEM : *Les grands courants de la mystique juive*, traduction de M.M. DAVY, Paris, Payot, 1960.
- P. VERNIERES : *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, 2 vol. Paris, P.U.F., 1954.
- P. VULLIAUD : *Spinoza d'après les livres de sa bibliothèque*, Paris, Chacornac, 1934.
- M. WEBER : *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, traduction de Jacques CHAVY, Paris, Plon, 1964.
- H. A. WOLFSON : *The philosophy of Spinoza*, 2 vol., Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, 1948.
- S. ZAC : *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, P.U.F., 1963.

III

Il nous faut mentionner à part :

- M. GUEROULT : *Spinoza, t. I, Dieu*, Paris, Aubier, 1968 (deux autres volumes prévus).

Cet ouvrage n'était pas encore publié au moment où nous donnions notre manuscrit à imprimer. Mais, bien avant sa publication, M. Guerot nous en avait beaucoup parlé. Sans être cité nulle part, il est partout présent dans notre travail. Dans la prochaine édition, s'il y en a une, nous indiquerons en détail ce que nous lui devons exactement.

IV

Pour une bibliographie générale sur Spinoza, on consultera :

- G. HUAN, *op. cit.* (cf *supra*, § II).
- P. SIWEK : *Spinoza et le panthéisme religieux*, Paris, Desclées de Brouwer, 1950.
- S. ZAC, *op. cit.* (cf *supra*, § II).

Index

A

Abjection (V. orgueil).
 ABULAFIA (A.), 586 n.
 Actions, 45-51, 54, 58-61, 63, 73-74, 76-77, 78, 96, 520-522, 558-559, 582, 585, 586, 587, 606-608 ; (V. aussi sentiments *actifs*).
 Actualisation, 16, 18-19, 20, 22, 28, 32, 33, 35, 37, 43, 49, 56, 59, 61, 97, 231, 503-504, 564, 585, 589, 609, 613 ; *niveau d'optimum*, 48-49, 60, 61, 69, 77, 92, 93, 96, 166, 351, 503-504, 534, 585, 587, 601 ; (V. aussi équation corporelle).
 Admiration, 83, 186, 211-220, 269, 394, 409, 416, 416 n., 434, 452, 518.
 Affections, 44, 57-59-61, 65, 67, 71, 72-74, 91-92, 94, 113, 585, 586, 590, 602 ; — *actives* (V. actions, sentiments) ; — *passives* (V. passions) ; — *qui augmentent ou diminuent notre puissance d'agir* (V. sentiments) ; *enchaînement des — du corps en un ordre logique*, 69, 75-76, 77, 521, 544-546, 558-563, 573, 582, 583-586, 587, 599, 606-608.
 ALAIN, 43 n., 625.
 ALEXANDRE, 141, 142, 368.
 Aliénation, 78, 81, 84, 85, 98, 101, 112, 113, 119, 120, 121, 125, 126, 151, 155, 166, 173, 179, 191, 192, 193, 208, 222, 229, 243, 244, 255-257, 264, 268, 349, 430, 513, 514, 525, 526, 532, 551, 591, 613 (V. aussi amour, valeurs) ; — *de l'Etat*, 288, 418, 425 ; — *économique* (V. économie, *avaritia*) ; — *idéologique* (V. religion) ; — *juridique*, 192, 295-300, 304-

305, 313 ; (V. aussi esclaves, travailleurs salariés, *serfs*).
 ALQUIE (F.), 543 n., 625.
 Altruisme (V. égoïsme).
 AMADO LEVY-VALENSI (E.), 30, 625.
 Ambition, 117, 159-173, 179, 181, 182, 183, 185-189, 190-191, 193, 194, 211, 267, 268, 274, 280, 302, 303, 310, 336, 341, 342, 352, 363, 368, 376, 377, 381, 387, 390, 393, 398, 401, 405, 407, 414, 457, 459, 462, 473, 475, 488, 496, 506, 508, 511, 512, 528, 557, 600 ; — *comparative*, 218, 269, 341, 405, 406 ; — *et Raison*, 162, 275, 277 n., 436, 551.
 AMBROISE (Saint), 413 n.
 Arme, 33, 36, 63, 65, 347-48, 606, 611 ; — *humaine*, 64, 66, 78, 92-99, 214, 217, 251, 278, 544, 546, 549-550, 575-576, 579-580, 582, 591, 593, 599, 600, 601, 602-608, 609-613.
 Amour, — *de la patrie*, 144, 196, 449-450, 453 ; — *des biens économiques* (V. *avaritia*) ; — *et haine*, 83, 89, 90, 98-112, 113, 279, 302-303, 349, 358, 404, 508, 518 ; — *et identification* (V. identification) ; — *et transfert* (V. association) ; — *et vie raisonnable*, 518, 531, 551, 567-568 ; — *intellectuel de Dieu*, 254, 567-570, 583-602 ; — *intellectuel envers les hommes*, 592-601 ; — *passionnel de Dieu* (V. religion) ; — *passionnel envers des êtres humains* (et culte de la personnalité), 130, 189-191, 192-209, 213, 280, 322-323, 368, 369, 372, 388, 416, 418, 434-435, 449-450, 451, 455, 458, 480, 518, 519, 521, 533 ; — *paternel*, 146-

147, 599-600 ; — *sexuel*, 146, 176, 195, 198 ; (V. aussi *dévotion*).
 Amour-propre (et *humilité*), 86, 161, 162, 215-217, 220, 223, 435, 436, 451, 454, 457, 463, 518, 589 ; — et *connaissance du troisième genre*, 577, 590, 597 ; — et *Raison*, 518, 589.
 Anthropomorphique (*religion*) (V. *religion*).
 ANGLETERRE, 418, 420.
 APPUHN (C.), 22 n., 625.
 Aptitudes, 46, 50, 53, 58-61, 63, 73-74, 520, 524, 558, 578, 580, 583, 606-608.
 ARAGON, 417, 421.
 Armée, 197, 334-335, 340, 344-346, 364, 403-404, 409-411, 445, 446, 475, 489, 501.
 Argent (et *commerce*, *finance*, *prêt à intérêt*), 116-118, 129, 176-178, 189, 196, 205-206, 302, 305-306, 325, 352, 366-367, 369-370, 380-381, 382, 392, 393, 394, 395, 408, 437-438, 439, 451-452, 461, 462, 465, 473, 474, 477, 481, 483, 485, 486, 487, 488, 489, 500, 506, 507, 508, 510, 511, 512, 527, 528, 533, 535, 537, 557, 562.
 Aristocratie, 42, 326 ; — *de fait*, 147 n., 195, 219, 356, 374, 375, 376, 383-404, 420-422, 424-425, 435 ; — *idéale centralisée*, 130 n., 171, 178, 179 n., 205 n., 220, 345-6, 437-446, 480-494, 501, 502, 503, 504, 564 ; — *idéale fédérale*, 130 n., 169 n., 171, 178, 179 n., 205 n., 220, 437-446, 494, 497, 501, 502, 503, 504, 505, 570.
 ARISTOTE (aristotélisme), 102, 123, 141, 254.
 Association ; — *des images*, 67, 75, 99 ; — *des images selon un ordre logique* (V. *affections*) ; — *des sentiments par contiguïté causale*, 116-118, 209 ; — *des sentiments par contiguïté fortuite*, 118-120, 526-527 ; — *des sentiments par ressemblance*, 120-121, 208-209 ; *lois de l'— des sentiments*, 114-116, 117, 118, 120, 137, 336, 378, 510 ; (V. aussi *fluctatio animi*).
 Athéisme, 141-142, 149.
 Attribut, 13-17, 19, 25, 31, 32, 34, 64, 65, 77 (V. aussi *Pensée*, *Etendue*).

Aumône, 157-158, 179, 185, 390, 391.
 Auto-régulation (et *réroaction*), 43, 46, 47-49, 126, 179, 206-207, 211, 279, 330, 347, 387, 390, 406, 407, 412, 414, 415, 418, 427, 430, 496-497.
 Avaritia, 118, 139-40, 145, 198, 398, 453-454 ; — *orientée vers l'argent* (V. *argent*).

B

Barbarie, 134, 135, 353, 355-374, 419, 420, 423, 461, 465, 488, 505, 524, 556.
 BAYLE (P.), 24.
 Béatitude, 460 (V. aussi *amour intellectuel de Dieu*).
 BERGSON (H.), 32 n., 625.
 Bien (et *mal*) ; *connaissance vraie du — et du —* (V. *joie*) ; *illusion du —* (V. *valeurs*).
 Bienveillance (V. *pitié*).
 BLYENBERGH (G. de), 97, 534 n., 535 n.
 Bourgeois, 158, 222, 484, 484 n., 513, 527.
 BROCHARD (V.), 32 n., 625.
 BRUNSCHVIG (L.), 544 n., 576 n., 625.

C

Calcul (*rationnel*), 242, 250, 270, 462-463, 508-511, 524-530 ; (V. aussi *confrontation*, *prudence*, *positivité*) ; — et *connaissance du troisième genre*, 604-608 ; — et *passions*, 462-463, 508-511, 526-527, 528, 530.
 Capitaliste (V. *bourgeois*).
 Champ (*perceptif*), 67, 71-73, 94, 116, 253, 279-282, 378, 431-432, 461, 463, 505, 512-513, 517, 519, 524, 546, 553, 555, 562, 563, 606, 607.
 Charité (V. aussi *religion universelle*), 108, 453.
 CICÉRON (cicéronien), 85, 94 n., 162, 377, 625.
 Civil (*Etat*), (V. *Etat*).
 Civilisation, 131, 134-135, 353, 372, 377-383, 423, 438, 461, 465, 467, 468, 480, 505, 519, 524, 556.

Colère, 203, 434, 459, 518, 521.
 Commerce (V. *argent*).
 Communauté (*des sages*), 78, 157, 276-277, 534-535, 538, 591-601, 608-613.
 Conatus, — *individuel*, 9-11, 21-24, 28-29, 33-35, 43, 46, 49, 60, 78, 81, 89, 90-94, 95-97, 98-100, 126, 144, 158, 210-211, 223, 230, 245, 247, 249, 250, 252, 257, 261-262, 266, 274, 291-293, 378, 432, 520, 521, 528, 537, 544-545, 551, 552, 559, 577, 580, 582, 585, 587, 591, 593, 601, 613 ; — *global de la communauté humaine*, 155, 156, 158, 165, 172, 179, 210-211, 264, 266, 274, 277, 613 ; — *de l'Etat*, 330, 348, 351, 353, 355, 384, 404 ; — *de la Nature entière*, 29, 296.
 Conditionnement, 78, 81, 98, 119, 120, 126, 166, 167, 168, 173, 200, 218, 222, 336, 349, 375, 400, 438, 450, 458, 505, 519, 521, 522, 526, 527, 530, 533.
 Confrontation (*principe de*), 506-507, 510, 522-523, 526-527, 534-536.
 Connaissance (*connaître*), — *du premier genre*, 68-71, 554, 578 (V. aussi *idées inadéquates*, *imagination*) ; — *du second genre* (V. *raison*) ; — *du troisième genre*, 42, 54, 77, 217, 231, 566, 573-613 (V. aussi *amour*, *désir*, *réciprocité*, *amour-propre*, *gloire*) ; — *vraie du bien et du mal* (V. *désir*, *joie*) ; — *désir rationnel de — et de faire* — (V. *désir*, *joie*) ; — *désir rationnel de — et de faire* — (V. *désir*, *intellectualisme*).
 Conscience, 63-78, 90-92, 94, 95, 97, 98, 564-565, 576, 580, 581, 582, 585, 600, 603, 611 ; — *« morale »*, 299, 349.
 Contentement de soi (et *repentir*), 210-211, 215, 217, 218, 451, 454, 463, 509, 518.
 Contrat social, 20, 37-38, 307-330.
 CORNEILLE (P.), 172.
 Corps, 25-26, 31, 34, 43, 53, 63, 65, 71 ; — *composés*, 37-43, 49, 51-57, 65, 71, 301 (V. aussi *intégration*) ; — *humain*, 65-78, 214, 217, 430-431, 521, 544-546, 549-550, 575-576, 579-580, 582, 583, 585,

586, 591, 599, 601, 602-608, 613 ; — *simples*, 26-30, 33, 35, 37, 42, 49, 50, 51, 52, 57, 71, 93 n., 301 ; *enchaînement des affections du — en un ordre logique* (V. *affections*).
 COUCHOUD (P.-L.), 22 n., 625.
 Crainte (V. *espoir*).
 Credo minimum (V. *religion universelle*).
 CROMWELL (V. *ANGLETERRE*).
 Culte (*de la personnalité*), (V. *amour*).
 Cyrénéique (V. *hédonisme*).

D

DA COSTA (U.), 598 n.
 DAVY (G.), 197, 626.
 DEBORINE (A.-M.), 612, 626.
 Démocratie, 326, 384, 479, 493-494, 502-503 ; — *idéale*, 437, 446, 497-502, 505, 582 ; — *oligarchique*, 147 n., 384, 420 ; — *primitive*, 219, 356, 361-377, 420-423, 424.
 Dénominateur (*commun*), 50, 72-73, 117, 140, 141, 169, 170, 184, 325, 335, 370, 385, 386, 405, 424-425, 473, 484, 504.
 Décadence, 117, 133-134, 135, 163, 391-402, 423, 438, 461, 488.
 Définition (*génétique*), 11-16, 38, 74-76, 90, 100, 329-330, 565-566, 577 n., 581 n.
 DELBOS (V.), 28 n., 552 n., 626.
 DERATHE (R.), 154, 626.
 DESANTI (J.-T.), 112, 626.
 DESCARTES (R.), 25 n., 27, 34, 83 n., 84, 144, 359.
 Désespoir (V. *espoir*).
 Désir ; — et *connaissance du troisième genre*, 569-570, 577-578 ; — *né de la connaissance vraie du bien et du mal*, 229, 238, 243 ; — *passionnel*, 83, 86, 88, 89, 90-94, 522-523 ; — *passionnel favorisé ou entravé par des causes extérieures* (V. *joie*) ; — *passionnel né de l'amour ou de la haine* (V. *amour*) ; — *rationnel*, 223-225, 241-278, 512, 517, 522-523, 528, 531, 551, 591, 601 ; (V. aussi *égoïsme*, *intellectualisme*, *utilitarisme*).

Dévotion, 213, 449, 451, 452, 454 ; (V. aussi amour).
 Dieu, 15-24, 25, 28, 30, 31-36, 68, 69, 77, 254, 290-292, 564-570, 573-612 ; — *anthropomorphe* (V. religion).
 Dirigeants (V. sélection).
 Don, 205, 533 ; — *somptuaire*, 165, 179.
 Dolor, 98, 518, 519 ; (V. aussi joie).
 Droit (*naturel*), 16, 21, 23-24, 25, 78, 290-300, 318-319.
 DUNIN-BORKOWSKI (S.), 31 n., 626.
 DUNN (J.), 474 n., 626.
 Durée, 20, 27-8, 31, 33-34, 43, 61, 66, 126-127, 235-237, 527-528, 555-556, 575, 578-579, 581, 582, 583, 586, 587, 590, 592, 593, 594, 597, 603-608, 612, 613.

E

Economie (économique), 112, 151 ; — *marchande* (V. argent) ; — *naturelle*, 366-367 ; *mœurs* — (s), 158, 178, 352, 365-367, 377-379, 383, 391-396, 408-409, 461, 488.
 Eglise (V. religion, justice).
 Egoïsme (et altruisme), 86, 89, 154, 164, 191 ; — *rationnel*, 243-247, 255, 259-266, 275.
 Emulation, 155, 156, 178, 267, 378, 394.
 Entendement (*infini*) (V. mode *infini immédiat de la pensée*).
 Envie ; — *conjoncturelle*, 145, 148, 280 ; — *comparative*, 219, 220, 269, 341, 383, 386, 395, 399, 406, 494, 496 ; — *proprement humaine*, 148, 173-179, 184, 188, 189, 191, 195, 198, 211, 268, 274, 303, 338-341, 342, 352, 363, 367, 376, 377, 378, 382, 394, 407, 434, 459, 471, 473, 485, 506.
 Epicurisme (V. hédonisme).
 Equation (*corporelle*), 48-49, 54, 57, 60, 69, 77, 92, 95, 96.
 Esclaves, 164-165, 169, 305, 442, 497 n.
 Esprit (V. âme).

Essence individuelle (ou *singulière*), 10-12, 16, 18-21, 22, 27, 28, 32-34, 35, 37-43, 45, 49, 52, 53, 55-57, 59, 61, 65, 69, 77, 89, 90-94, 95, 96, 97, 126, 155, 231, 291, 351, 427, 430, 502, 564, 570, 573, 574-576, 577, 579-580, 581, 582, 585, 586, 587, 588, 590, 591, 593, 594, 596, 598-599, 600, 601-602, 603, 604, 606-608, 609-611, 613.

Espoir (et crainte), 127-143, 149, 207-208, 213, 297, 298, 299, 304, 307, 311, 321-324, 326-327, 330, 331, 336-337, 353, 365, 367, 368, 371, 377, 388, 391-392, 396, 403, 411, 416, 418, 419, 427, 431, 434, 435, 436, 451, 454, 455, 458, 462, 463, 471, 472, 473 n., 477, 499, 508, 519, 523, 527, 533 ; — et *désespoir*, 128, 129, 134, 149, 419 ; — et *sécurité*, 128, 129, 131, 135, 149, 208, 377, 391, 428, 431, 508.

Etat ; — *comme société politique*, 42, 54, 56 n., 58, 78, 81, 82, 129, 158, 166, 168, 178, 211, 282-283, 294, 330-354, 428, 502-505 ; — *de fait*, 118, 157, 169, 183, 187, 196, 200, 206, 288-289, 355-427, 434, 435, 519, 531, 554, 557, 567, 608 ; — *de nature*, 18, 30, 38, 78, 81, 82, 118, 158, 165, 166, 170, 172, 178, 183, 187, 196, 200, 206, 211, 223, 281-283, 288, 300-307, 319, 321, 322, 349, 361-362, 519, 524, 531, 554, 556, 566 ; — *de nature* (dépassement de l') (V. aussi *contrat social*) ; — et *Raison* (V. raison) ; — *idéal* (V. aussi *Etats libéraux*, *Théocratie*), 157, 169, 183, 196, 200, 206, 554 ; — (s) *libéraux*, 42, 289, 433-434, 435-436, 465-467, 505-514, 519, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 530, 531, 532, 533, 535, 537, 539, 546, 556, 557, 567, 608, 612 (V. aussi *Monarchie*, *Aristocratie*, *Démocratie*) ; *genèse de l'* — (V. *contrat social*).

Etendue, 13, 17, 24, 25-30, 34, 37, 39, 43, 53, 56, 64, 71, 74-75, 77, 358, 543-545, 550, 558, 564-566, 573, 575, 579, 612.

Eternité, 15, 17, 20, 27, 31-32, 34, 574-612.

Existence *hic et nunc* (V. durée).

F

Facies Totius Universi (V. *mode infini médiate*).
 Féodal (V. *médiéval*).
 Famille ; — *au sens ordinaire*, 146-147, 460, 483 ; — *dans la monarchie idéale*, 470-471, 475, 477, 478-479, 493, 499.
 Faveur ; — *conjoncturelle*, 145, 148 ; — *proprement humaine*, 148, 156, 164.
 FEUER (L. S.), 484 n., 626.
 Finalisme, 84, 88, 102-112, 122-125, 180-182, 244, 256-257, 350.
 Finance (V. argent).
Fluctuatio animi, 115, 116, 126, 166-167, 174, 182, 195, 204 ; (V. aussi *association*).
 FRANCES (M.), 109, 625.

G

GASSENDI, 85.
 GENES, 422, 423.
 GILSON (E.), 84, 626.
 Gloire (et honte), 159-165, 167, 171, 172, 179, 181, 185-187, 189-191, 193, 194, 202, 204, 206, 207-208, 215, 217, 257, 267, 274, 277 n., 302, 310, 377, 381, 434, 455, 463, 508, 518 ; — et *connaissance du troisième genre*, 597-599, 611 ; — et *Raison*, 162, 275, 277 n., 436, 509, 518.
 GOLDSCHMIDT (V.), 105, 626.
 GUÉROULT (M.), 545 n., 627.
 Guerre, 28-29, 147, 158, 170, 172, 174, 175, 187, 203, 206, 211, 219, 303-304, 353, 409-411, 485.
 Guildes, 388, 479, 493.

H

Haine (V. amour).
 HALLET (H.-F.), 22 n., 626.
 HAMPSHIRE (S.), 43, 626.
 Hébreux, 158, 171, 185, 186, 188 n., 189 n., 199, 289, 306-307, 368, 369, 373, 374, 375, 379, 413, 414, 420, 421, 447-464 (V. aussi Moïse).
 Hédonisme, 85, 90, 98, 119, 256.

HEGEL, 164-165, 242, 626.
 Hilaritas, 98, 117, 118, 436, 509, 518, 519 (V. aussi joie).
 Histoire, 306-307, 312-313, 316, 328, 329, 352, 355-427, 428-429, 434, 436, 437, 448, 467, 612.
 HOBBS (T.), 83 n., 86-88, 89, 90, 94, 147, 151-154, 164-165, 170, 211, 215, 216, 219, 221, 247, 250, 251, 252, 255, 272, 292-295, 306, 337, 347 n., 464, 626.
 HOLLANDE, 165, 172, 178, 372, 392 n., 408, 422, 423, 433, 437, 461, 467, 478 n., 486 n., 497 n., 502, 519.
 HUAN (G.), 31 n., 626, 627.
 Humilité (V. amour-propre).

I

Idee, 31-35, 63 ; — *adéquate* (ou *claire et distincte*), 63, 64, 71-77, 78, 223, 224, 249, 251-252, 279, 521, 528, 529, 530, 540, 549-553, 583, 585, 602-607, 609, 611 (V. aussi *connaissance du troisième genre*, *Raison*) ; — de Dieu (V. *mode infini immédiat de la Pensée*) ; — *d'une chose singulière existant en acte* (V. *âme*) ; — *éternelle* (V. *éternité*) ; — *inadéquate* (ou *mutile et confuse*), 68-71, 78, 81, 92-93, 224, 248, 251-252, 528, 576, 603.
 Identification (*affective*), 143-150, 208, 460, 470, 526-527.
 Idéologie (V. religion).
 Images, 66, 72, 75-77, 98-100, 521, 544, 544 n., 546 (V. aussi *association*) ; *enchaînement des — en un ordre logique* (V. *affections*).
 Imagination, 66, 67, 69, 71, 72, 77, 253, 554, 555, 564, 575, 576, 578, 586-587, 576, 603 ; — *des sentiments d'autrui* (V. *identification*) ; — *d'une cause extérieure* (V. amour).
 Imitation (*des sentiments*), 154-191, 192, 201, 202, 204, 206, 209, 260, 264, 274, 302, 394.
 Indignation ; — *conjoncturelle*, 145, 148, 518 ; — *proprement humaine*, 148, 156, 416, 427, 435.
 Insociabilité (V. sociabilité).

Institutions, 42, 350-351, 425-426, 429, 430; — *de base* (V. armée, propriété, religion); — *gouvernementales*, 130, 205 n., 220, 331-334, 344-346, 364, 383, 386-388, 389-390, 402-403, 404-407, 412-414, 443-445, 446, 455-458, 465-466, 468-469, 484-486, 495-497, 498, 507, 510 (V. aussi souveraineté); — *moyennes* (V. justice, sélection des dirigeants); — *territoriales*, 343-344, 344-346, 478-479, 493.

Intégration, 57-58, 65, 70.

Intellectualisme, 250-254, 271-277, 525.

J

Jalousie, 176, 195-200, 407, 413, 449, 450, 471.

JOACHIM (H.H.), 26, 626.

Joie (et tristesse), 83, 86, 89, 90, 95-98, 158, 165, 172, 179, 279, 358, 384, 404, 435, 436, 451, 452, 454, 460, 462-463, 464, 508, 509, 517-518, 519, 520, 524, 590; — *avec l'idée d'une cause extérieure* (V. amour); — *avec l'idée d'une cause extérieure future* (V. espoir); — *avec l'idée d'une cause intérieure* (V. amour-propre, contentement de soi, gloire, orgueil); — *modifiée par l'admiration*, 214, 217; — *par identification ou imitation* (V. envie, faveur, indignation, pitié); — *rationnelle*, 223, 272, 275, 517-518, 528, 530, 531, 583, 589, 590; *connaissance vraie du bien et du mal comme forme de —*, 225-229, 464, 523, 528-530.

JUIFS (V. HÉBREUX).

Justice: « *vertu* » de —, 108, 118, 339-340, 349, 364, 381 n., 507 (V. aussi religion universelle); *organisation judiciaire* (et rapports de l'Eglise et de l'Etat), 342-343, 344-346, 387, 389, 390, 391, 397, 402, 406-407, 412, 440-442, 446, 454-455, 465, 476-478, 491-492, 501, 506, 508.

K

KABBALE, 30, 82, 586 n., 612, 612 n.

KANT (E.), 537 n., 612 n.

L

LACHIEZE-REY, 12 n., 13 n., 544 n., 626.

LEIBNIZ, 35.

LEVY-BRUHL (L.), 197.

Liberté (libre); *homme* —, 289, 292, 505, 521-522, 526-541, 548-549, 564, 613; *illusion de la —*, 102, 104, 105, 107.

Lois: — *de la mécanique des sentiments* (V. sentiments); — *de la nature humaine*, 155 (V. aussi association, sentiments); — *de la seule nature humaine*, 245, 291 (V. aussi vertu); — *juridiques*, 54, 55 n., 56 n., 120, 331, 348, 352, 429; — *naturelles individuelles*, 50, 51, 54-57, 60, 63, 243, 291, 301, 348; — *naturelles universelles*, 29, 54-57, 301, 348, 358, 573, 579; — *sociologiques*, 356-357; — *somptuaires*, 395, 437, 465, 526; — *sur la spéculation*, 400, 439, 465.

Louange (et blâme), 160-161, 181, 185, 210.

LUCRÈCE, 94, 626.

LURIA (I.), 612 n.

M

MACHIAVEL, 433.

MACPHERSON (C.B.), 86, 222, 626.

MAÏMONIDE, 141 n., 254.

MAUSS (M.), 165, 205, 626.

Médiéval (et féodal), 84, 413; *société —(e)*, 158, 165, 172, 178, 179, 187, 192, 194, 196, 197, 203, 208, 221-222, 301, 373, 423, 461, 474; *vision —(e) du monde*, 112, 125, 181-182, 221, 257.

Melancholia, 98, 517-518 (V. aussi joie).

MENASSEH BEN ISRAEL, 612 n.

Mépris (V. admiration).

Mémoire, 67, 68, 98-100.

MISRAHI (R.), 474 n., 626.

Mode, 13, 15, 21, 56, 63, 64, 577; — *fini*, 18-21, 25, 43, 57, 574-576, 596, 609, 612; — *infini immédiat de la Pensée*, 17, 19, 20, 21, 22, 31-35, 575-576, 592, 593, 604, 609-610, 611, 612; — *infini immédiat de l'Étendue*, 17, 19, 21, 22, 25-26, 28-29, 32, 37, 41, 42, 46, 53-54, 71, 358, 573, 577, 579; — *infini médiat*, 17, 19, 21, 22, 29, 32, 33, 37, 41, 42, 46, 48, 54, 71, 296, 358, 573, 577, 579, 609.

Mœurs, 351-352, 425; (V. aussi barbarie, civilisation, décadence); — *économiques* (V. économie); — *idéologiques* (V. religion); — *politiques*, 352-353, 369-373, 382-383, 401-402, 417-419, 467-468.

MOÏSE, 138, 181 n., 198, 447-464.

Monarchie, 326; — *de fait*, 137, 144, 195-196, 197, 214, 220, 356, 374, 375, 376, 404-420, 420-423, 428, 435, 447; — *idéale* (ou libérale), 130, 162 n., 169 n., 171, 178, 179 n., 345, 437-446, 467-480, 481, 501, 502, 503, 504, 540.

Mouvement: — *et repos* (V. aussi mode infini immédiat de l'Étendue); *communication du —*, 29, 41-42, 43, 45, 49, 54, 55, 60, 70, 71, 95, 96; *proportion de — et de repos*, 29, 37, 38-41, 45, 51-53, 58, 66, 249, 430-431, 575-576, 577, 605.

N

Naturant (et nature), 12-13, 21, 77, 565.

Noblesse, 178, 392-393, 408, 461, 471 (V. aussi médiéval).

Notions (communes), 71-73, 77, 103, 224, 253, 279, 550, 551, 552, 555, 558-559, 562-563, 564, 578, 579, 603, 606.

O

ORANGE (G. d'), 172, 192, 461, 480.

Orgueil (et abjection), 148-149, 150, 213, 215, 217, 391, 405, 435, 451, 486, 517-518.

P

Parallélisme, 25, 32, 33, 34, 37, 63, 75, 77, 150, 154, 214, 543-546, 573, 580-581, 606.

PARKINSON (G.H.R.), 581 n., 627.

Passion(s), 45, 51, 63, 66, 70, 75, 76 n., 78, 81-222, 224, 229, 351, 356, 358, 362, 591; (V. aussi ambition, amour, etc.); — *et Raison* (V. Raison); *transformation des — en sentiments actifs* (V. sentiments).

Pauvres (V. aumône).

Pensée (attribut de Dieu), 13, 17, 20, 25, 31-36, 37, 63, 64, 544-546, 609.

Perfection (et imperfection), 37, 57-61, 64, 96-97, 122, 124, 225, 502, 503-505, 586, 589, 592, 594, 608.

Pitié: — *conjoncturelle*, 145, 148; — *proprement humaine*, 148, 156-159, 175, 179, 180-185, 189, 190, 193, 267, 274, 302, 518.

PLATON, 111, 627.

Platonisme (platonicien, etc.), 102, 123, 141.

POLIN (R.), 153, 627.

Positivité (principe de —), 506, 508-509, 522-523, 528-530, 536-538.

Prêt à intérêt (V. argent).

Propriété: — *foncière*, 118, 176-178, 305-306, 352, 367, 371, 379, 392-393, 408, 437, 438, 453, 461, 473-474, 487, 500-501; — *mobile* (V. argent); — *monopolistique* (V. envie); *régime de la —*, 178, 324, 338-340, 344-346, 364, 378-379, 390, 392, 395-396, 408-409, 437-439, 446, 451-454, 465, 473-475, 486-489, 500-501, 506, 508, 510, 525; (V. aussi lois somptuaires).

Prudence (principe de —), 507-508, 511, 522-523, 527-528, 533-534.

PUFFENDORF, 154.

Puissance d'agir (et de penser), 46, 50-51, 57-61, 63, 67, 72, 95-96, 114, 128-129, 214, 217, 223, 577, 583, 586, 589, 590; *affections qui augmentent ou diminuent votre —* (V. sentiments).

Q

QUINTE-CURCE, 412.

R

Raison (raisonnable, rationnel), 54, 71-77, 78, 81, 82, 578-580, 581, 581 n., 591, 601, 604, 608 (V. aussi notions communes) — *et passion*, 223-240, 266-270, 278-284, 385, 426, 434-436, 461-464, 505-514, 517-520, 520-524, 539-541, 543-564 ; — *et société politique*, 287-289, 303, 308, 309-310, 315-316, 328, 329, 349-350, 385, 424, 426, 427-433, 434-436, 461-464, 505-514, 519, 525, 526, 527, 530, 531, 532, 533, 535, 537, 538, 539, 546-547, 554, 556, 557, 667 ; *amour* — (V. amour) ; *champ perceptif nécessaire au développement de la* — (V. champ perceptif) ; *commandements de la* — 292, 303, 309-310, 385, 430, 508, 520, 537, 602 (V. aussi désir rationnel, calcul rationnel, réciprocité rationnelle) ; *désirs* — (s) *comme désirs nés de la connaissance vraie du bien et du mal* (V. désir) ; *homme* — (V. liberté) ; *joie* — (le) (V. joie).

Réciprocité ; — *et connaissance du troisième genre*, 594, 611-612 ; — *passionnelle*, 192-208, 250, 302-303, 321-325, 461-462, 506-508, 532-533 ; (V. aussi commerce, reconnaissance, vengeance) ; — *rationnelle*, 310, 461-462, 506-508, 531-538 ; (V. aussi confrontation, positivité, prudence).

Reconnaissance, 204-205, 207-208, 321, 323, 326, 507, 535 ; — *et Raison*, 461, 508, 534, 536.

Régents, 484.

Religion (— *anthropomorphique*), 106-109, 117, 131, 135, 151, 179-181, 184-186, 209, 336-337, 449-451, 566, 567 ; — *et institutions religieuses*, 143, 183-184, 187, 189, 200, 297 n., 337-338, 340, 344-346, 349, 364, 381, 389-391, 397, 400-401, 411-412, 413-414, 439-440, 446, 449-451, 465, 475-476, 490-491, 501, 506, 507, 509, 510 ; — *et mœurs religieuses*, 352, 367-369, 379-382, 383, 396-401 ; — *et rapports de l'Eglise et de l'Etat* (V. justice) ; — *et spéculations métaphysiques*, 122-125, 141, 142-143, 180, 181-182, 256-257, 379-380, 382, 396-397, 400, 566 (V. aussi lois) ; — *et superstition*, 108-109, 118, 125, 131, 135-143, 149, 180, 181, 182-184, 185, 187-189, 198-199, 207-208, 209, 213, 352, 368-369, 371, 372, 382, 398-401, 411-412, 413, 419, 449-451, 491, 525, 566-567 ; — *universelle et Credo minimum*, 109, 118, 141, 184, 200, 207, 380 n., 381, 397, 439-440, 465, 475-476, 491, 506, 509, 513, 567.

Repentir (V. contentement de soi).

Ressemblance ; — *de nature entre les hommes* (V. similitude) ; *association par* — (V. association).

Retroaction (V. auto-régulation).

REVAH (I.S.), 598 n., 527.

ROME, 422.

ROTH (L.), 603 n., 627.

S

SARTRE (J.-P.), 201, 627.

Satisfaction (*intérieure*) (V. amour-propre).

SCHOLEM (G.G.), 30 n., 586 n., 612 n., 620, 627.

Sécurité (V. espoir).

Séfirotique, 30 n., 82, 344-346, 620-621 ; *quasi* —, 82, 83, 111, 113, 150, 193, 201, 212, 229-230, 241, 434, 547, 571-573, 595, 616-617, 618, 619, 622.

Sélection (*des dirigeants*), 178, 340-342, 343, 344-346, 364, 383, 385, 386-387, 390, 391, 393, 394, 402, 405-407, 412, 442-443, 446, 458-460, 468, 469-473, 481-484, 498-500, 506, 507.

Sentiments, 113, 154 ; — *actifs*, 156, 162, 168, 223, 517-518, 555, 556 ; (V. aussi amour, désir, joie) ; — *passifs* (V. passions) ; *association des* — (V. association) ; *imitation des* — (V. imitation) ; *lois de la mécanique des* —, 232-238, 239, 311, 315 n., 463-464, 512-513, 543, 545, 553-563 ; *transformation des passions en* — *actifs*, 231, 548-552.

Serfs, 442, 497 n.

SHAKESPEARE (W.), 172, 203.

Similitude (*de nature entre les hommes*), 56, 154-155, 189-190, 260-277.

Sociabilité (*et insociabilité*), 147, 159, 163, 165, 189-191, 372-373.

Société (*civile, politique*), (V. Etat).

Sociologiques (*lois*), (V. lois).

Soin (*des pauvres*), (V. aumône).

Souveraineté, 42, 295 n., 297, 311, 314, 326, 330-350, 427-429, 437, 448, 495.

Spéculation (V. religion).

Stoïcisme, 94, 154.

Substance, 13-15 (V. aussi Dieu).

Superstition, (V. religion).

Surestime (*et mésestime*), 148, 405, 435, 517-518.

T

Terre (*nationalisation de la* —), (V. propriété foncière).

THALES, 612 n.

Théocratie, 42, 158, 187, 199, 289, 433, 435, 437-446, 447-464, 502, 503-504, 513, 519, 556, 557.

THÉODOSE, 413 n.

THOMAS D'AQUIN (Saint), 84.

Titillatio, 98, 158 ; (V. aussi joie).

Transfert affectif (V. association).

Travailleurs (*salariés*), 442, 472, 475, 483, 498 n.

Tristesse (V. joie).

TSCHIRNHAUS, 15, 16 n.

TURCS, 418-419, 428, 431, 432.

U

Universaux illusoirs, 72, 121, 122-125, 174, 175, 180, 182, 212, 256-257.

Utilitarisme, 119, 164, 165, 172, 206, 216 ; — *rationnel*, 247-250, 255-256, 266-271, 272, 274, 277, 525, 531-532.

V

Valeurs, 85, 86, 88, 90, 105, 109-113, 119, 121, 125, 145, 159, 160, 166-167, 168-169, 172, 182, 183, 184, 187, 191-192, 202, 203, 209-210, 211, 218-219, 274, 331, 336-337, 349, 372, 381.

Vengeance, 203, 323, 326, 406, 434, 518.

VENISE, 422, 423, 484 n.

VERNIER (P.), 24 n., 627.

Vertu ; — *au sens large*, 248, 381, 473 ; (V. aussi justice) ; — *au sens strict*, 245-249, 252, 257, 259, 291, 577, 613.

VULLIAUD (P.), 612 n., 627.

W

WEBER (M.), 392 n., 511, 627.

WOLFSON (H.A.), 589 n., 627.

Z

ZAC (S.), 76 n., 583 n., 627.

ZOHAR, 30 n.

PREMIERE PARTIE : DE LA SUBSTANCE A L'INDIVIDUALITÉ HUMAINE : CONATUS ET DROIT NATUREL.	7
CHAPITRE PREMIER : De la substance à l'individualité en général	9
CHAPITRE II : La séparation : individualité élémentaire et univers concurrentiel	25
CHAPITRE III : L'unification externe : individualité complexe et univers organisé	37
CHAPITRE IV : Vers l'unification interne : individualité consciente et univers intériorisé	63
SECONDE PARTIE : LA SÉPARATION : INDIVIDUALITÉ ALIÉNÉE ET ÉTAT DE NATURE	79
CHAPITRE V : Fondements et déploiement de la vie passionnelle	81
I. — Fondements de la vie passionnelle individuelle (groupe A ₁)	83
• Les données du problème	83
• Genèse de l'aliénation « mondaine » : désir, joie et tristesse, amour et haine.	90
• Genèse de l'aliénation idéologique : la croyance aux « rectores naturae »	102
II. — Déploiement de la vie passionnelle individuelle (groupe A ₂)	113

● La dérivation par transfert : les six lois de l'association; Dieu et l'argent; association par contiguïté fortuite et toute-puissance du conditionnement; association par ressemblance et genèse de la « métaphysique » traditionnelle	113
● La dérivation par transfert (suite) : le cycle de l'espoir et de la crainte; genèse et avatars de la superstition	126
● La dérivation par identification	143
III. — Fondements de la vie passionnelle inter-humaine (groupe B ₁)	150
● Relations interhumaines directes : imitation affective et émulation; pitié et aumône; l'ambition de gloire comme fondement de la sociabilité; de l'ambition de gloire à l'ambition de domination; envie et propriété foncière	151
● Relation homme-Dieu	179
● Relations interhumaines médiatisées par la divinité anthropomorphe : charité et fanatisme	184
● Conclusion : amour et haine interhumains; sociabilité et insociabilité	189
IV. — Déploiement de la vie passionnelle inter-humaine (groupe B ₂)	191
● La dérivation par exigence de réciprocité : la jalousie et les contradictions de de l'allégeance	193
● La dérivation par réciprocité des exigences : guerre et commerce	200
● Les dérivations du groupe A ₂	208
● Conclusion des groupes A ₁ , A ₂ , B ₁ et B ₂ : l'auto-régulation passionnelle	209
V. — Retentissement de l'admiration sur la vie passionnelle (groupes A' ₂ , B' ₂ , A' ₁ et B' ₁)	211
Conclusion : état de nature et monde médiéval.	221

CHAPITRE VI : L'impuissance relative de la raison	223
● La connaissance vraie du bien et du mal	223
● Raison et passions (groupes C, D, E, F et G)	229
● Le problème	238
CHAPITRE VII : Fondements de la vie raisonnable ..	241
I. — Fondements de la vie raisonnable individuelle (groupe A ₁)	243
● L'égoïsme biologique	243
● L'utilitarisme rationnel	247
● L'intellectualisme	250
II. — Fondements de la vie raisonnable inter-humaine (groupe B ₁)	258
● L'égo-altruisme biologique	259
● L'utilitarisme rationnel	266
● L'intellectualisme	271
Conclusion : nécessité de la médiation politique.	278

TROISIEME PARTIE : L'UNIFICATION EXTERNE : SOCIETE POLITIQUE ET ALIENATION DIRIGEE

285

CHAPITRE VIII : De l'état de nature à la société politique	287
● Précisions sur le droit naturel	290
● Précisions sur l'état de nature	300
● Le contrat social	307
● Structure de l'Etat en général	330

CHAPITRE IX: La séparation: société politique aliénée et individualité déchirée

355

I. — L'Histoire, ou les passions du corps social.	356
● La Démocratie primitive	358
● L'Aristocratie ascendante	377
● L'Aristocratie déclinante	386
● La Monarchie	404
● Variantes	420

645

II. — Impuissance de la collectivité	424
III. — Fondements de l'équilibre collectif	427
• Les principes	427
• Régimes politiques et passions	434
• La problématique politique	436
CHAPITRE X : L'unification purement externe : impasse théocratique et barbarie bien orga- nisée	447
CHAPITRE XI : Vers l'unification interne : Etat libéral et individualité civilisée	465
I. — Réalisation de l'équilibre collectif : la Monarchie libérale	467
II. — Puissance de la collectivité : l'Aristocra- tie centralisée	480
III. — De l'Aristocratie fédérale à la Démoc- ratie : vers l'Etat parfait	494
Conclusion : Etat libéral et Raison	505
QUATRIEME PARTIE : L'UNIFICATION INTERNE : INDIVIDUALITE LIBEREE ET COMMUNAUTE DES SAGES	515
CHAPITRE XII : Déploiement de la vie raisonnable ..	517
I. — Déploiement de la vie raisonnable indi- viduelle (groupe A ₂)	524
II. — Déploiement de la vie raisonnable inter- humaine (groupe B ₂)	531
CHAPITRE XIII : Puissance de la Raison	543
• La réduction des passions (groupe C) ..	547
• Première étape (groupes F, D et E)	553
• Seconde étape (groupe G)	564
CHAPITRE XIV : Fondements et déploiement de la vie éternelle	571
I. — Fondement de la vie éternelle individuelle (groupe A ₁)	583

II. — Fondement de la vie éternelle inter- humaine (groupe B ₁)	591
III. — Déploiement de la vie éternelle indivi- duelle (groupe A ₂)	602
IV. — Déploiement de la vie éternelle inter- humaine (groupe B ₂)	608
Conclusion	613
ANNEXE	615
• Figure 1. — Structure du Livre III de l' <i>Ethique</i>	616
• Figure 2. — Structure des 18 premières propositions du Livre IV et des 20 premières propositions du Livre V de l' <i>Ethique</i>	618
• Figure 3. — Structure des propositions 18-73 du Livre IV de l' <i>Ethique</i>	619
• Figures 4, 4 bis et 4 ter. — Structure de l'Etat spinoziste	620
• Figure 5. — Structure des propositions 14-42 du Livre V de l' <i>Ethique</i>	622
Note bibliographique	623
Index	629
Table des matières	641